لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَومَهُم

بَدَائِعُ الصَّنَائِع فِي تَرْتِيبِ الشَّرَائِع

تأليف

الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي
الملقب بملك العلماء رحمه الله تعالى المتوفى ۵۸۷ھ

جلد ششم

کفالت، حوالہ، وکالت، صلح، شرکت، مضاربت، ہبہ، رہن، مزارعت،
زرعی پانی کے مسائل، ارضی مفقود، گری پڑی چیز کے مسائل، مفرور، گھڑ دوڑ،
ودلیعت، عاریت، وقف، صدقہ، دعوی، شہادت اور رجوع عن الشہادت

ترجمہ: مولانا ڈاکٹر عبدالواحد

زیر نگرانی: مولانا سید محمد متین ہاشمی

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری
نسبت روڈ، لاہور

سلسلہ مطبوعات ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری - ۳۶

نام کتاب ------ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

نام مصنف ------ علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی

نام مترجم ------ مولانا ڈاکٹر عبدالواحد - جامعہ مدنیہ کریم پارک لاہور

ناشر ------ مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

طابع ------ ملک سراج الدین اینڈ سنز' لاہور (۸)

مطبع ------ سراج محمدی پریس' لاہور (۷)

زیر اہتمام ------ حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر

طبع اول ------ نومبر ۱۹۹۱ء

تعداد ------ ۱۱۰۰

قیمت ------ ۲۸۰ روپے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد،

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ لائبریری لاہور کی اولین ترجیح اسلامائزیشن کے عمل میں حکومت سے علمی تعاون کرنا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ادارہ اب تک جدید پیش آمدہ مسائل پر کئی ایک تصنیفات شائع کر چکا ہے۔ چونکہ اسلامی احکام اور قوانین کا زیادہ تر ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون داں اور قانون ساز حضرات کماحقہ استفادہ نہیں کر سکتے اس لیے مذکورہ ادارے کے متعدد منصوبوں میں سے ایک منصوبہ اہم عربی و فقہی کتابوں کا اردو ترجمہ کرانا ہے۔ چنانچہ معروف عالم دین ڈاکٹر احمد فتحی بہنسی کی مختصر مگر جامع کتاب "القصاص فی الفقہ الاسلامی" کا اردو ترجمہ ادارہ پیش کر چکا ہے۔ اس ترجمہ کو بفضلہ تعالیٰ علمی و قانونی حلقوں میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ختم ہو چکا ہے اب دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے۔ اصول فقہ اور اصول قانون کی بے مثال اور شہرہ آفاق کتاب "الموافقات" للشاطبی کی تین جلدوں کا ترجمہ ہو چکا ہے اور چوتھی جلد کا ترجمہ ہو رہا ہے۔ چاروں جلدوں کا ترجمہ انشاء اللہ عنقریب ہی منظر عام پر آجائے گا۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد ششم بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس کتاب کی ساتویں جلد کا ترجمہ ادارہ پہلے ہی شائع کر چکا ہے۔ پہلی پانچ جلدیں بھی تکمیل کے مراحل میں ہیں۔ اس جلد کے مترجم جناب مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب علمی و تحقیقی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ ڈاکٹر صاحب موصوف علوم جدیدہ کے ساتھ ساتھ علوم قدیمہ خصوصاً فقہ میں گہری نظر رکھتے ہیں۔ جامعہ مدنیہ لاہور میں آجکل مفتی کے فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔ انہوں نے یہ ترجمہ بڑی عرق ریزی سے کیا ہے۔ عربی الفاظ کو صرف اردو کا جامہ نہیں بلکہ اصل مسئلہ کو سمجھتے ہوئے اور بدائع الصنائع کے اسلوب کو مدنظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا ہے۔ اللہ کریم ڈاکٹر موصوف کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

کتاب میں بہت سی فقہی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں۔ آخر میں ان کے انگریزی مترادفات ادارے نے دے دیے ہیں تاکہ انگریزی داں طبقہ کو سمجھنے میں مزید آسانی ہو۔ دعا ہے کہ اللہ کریم ہماری اس سعی کو شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین

سید محمد متین ھاشمی
ڈائریکٹر ریسرچ سیل
۲ر نومبر ۱۹۹۱ء

فہرست بدائع الصنائع

(جلد ششم)

کتاب مزارعت

کتاب المعاملہ (مساقات)

کتاب الشرب

کتاب الاراضی

کتاب المفقود

کتاب اللقیط

کتاب اللقطہ

کتاب الاباق

کتاب السباق

کتاب الودیعہ

کتاب الرجوع عن الشہادت

فرہنگ مصطلحات مرتبہ حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر کتاب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں ۔

(۱) کتاب الکفالۃ

اس کتاب میں کلام کے چند موضوع ہوں گے۔

رکن کفالت کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

کفالت کے حکم کا بیان

جس امر سے کفیل کفالت سے نکلتا ہے اسکا بیان

کفالت سے خروج کے بعد رجوع ہوسکتا ہے یا نہیں اس کا بیان

رکن کفالت کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب کفیل کی جانب سے اور قبول کفالت کے طالب کی جانب سے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے جبکہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ کفالت کا رکن صرف ایجاب ہے۔ رہا قبول تو وہ رکن نہیں یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے جنازے پر آئے اور پوچھا کہ تمہارے ساتھی پر کوئی قرضہ ہے۔ جواب دیا گیا کہ جی ہاں دو درہم یا دو دینار ہیں۔ تو آپ اس پر نماز پڑھنے سے رک گئے۔ حضرت علی یا ابوقتادہ رضی اللہ عنہما نے عرض کیا کہ یارسول اللہ وہ دو (درہم یا دینار) میں اپنے ذمے لیتا ہوں تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نماز پڑھی۔ اور طالب کی جانب سے قبول منقول نہیں۔ نیز لغت میں کفالت ضم (ملانے) کو اور شریعت کی اصطلاح میں اصیل پر جو قرض ہو اس کے مطالبے کے التزام (اپنے ذمے لینا) کو کہتے ہیں۔ کفالت تملیک نہیں ہے کیونکہ یہ تو جہالت اور تعلیق بالشرط کی محتمل ہوسکتی ہے جبکہ تملیک ان کی محتمل نہیں ہوتی اور ضم ـــــــ اور التزام کے معنی کفیل کے ایجاب پر ہی پورے ہو جاتے ہیں تو یہ نذر کے مشابہ ہوئی۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مریض اپنی موت کے وقت اپنے ورثہ سے کہے کہ میرے قرضخواہوں کا مجھ پر جو قرض ہے اس کے ضامن بن جاؤ جبکہ قرضخواہ موجود نہ ہوں اور وہ ضامن بن جائیں تو یہ جائز ہے اور وہ قرض ان پر لازم ہو جائے گا اور مریض اور تندرست میں فرق ہی کیا ہے۔ طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ) کی دلیل یہ ہے کہ کفالت محض التزام نہیں ہے بلکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور بیع کی مانند تملیک ایجاب و قبول کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ امام ابویوسف نے اپنی دلیل میں جو مریض کا مسئلہ ذکر کیا ہے اس کا جواب ہم انشاءاللہ بعد میں ذکر کریں گے۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے تو کفیل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ وہ کہے میں کفیل ہوں یا ضامن ہوں یا زعیم ہوں یا غریم ہوں یا قبیل ہوں یا حمیل ہوں یا لک علی (تیرے

لئے میرے ذمے ہے) یا لک قبلی (تیرے لئے میری جانب ہے) یا لک عندی (تیرے لئے میرے پاس ہے۔)

کفالت اور ضمان کے الفاظ تو اپنے مطلب ادا کرنے میں صریح ہیں۔ اسی طرح زعامت کے معنی کفالت کے اور عزامت کے معنی ضمان کے ہیں۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: الزعیم غارم یعنی کفیل ضامن ہے۔ اسی طرح قبالت کے معنی بھی کفالت کے ہیں کہا جاتا ہے: قبلت بہ اقبل قبالۃ اور تقبلت بہ اور اس کا معنی ہوتا ہے کہ میں کفیل ہوتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اَوْ تَاْتِیَ بِاللّٰہِ وَ الْمَلٰٓئِکَۃِ قَبِیْلًا (ترجمہ: یا لے آئے اللہ کو اور فرشتوں کو ضامن) یعنی ضامن لے آئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے ہیں اس کی ضمانت دیں حمیل بمعنی محمول فعیل بمعنی مفعول کے وزن پر ہے مثل قتیل بمعنی مقتول اور یہ ضمان کے تحمل کی خبر دیتا ہے ۔ علی کا کلمہ واجب کرنے کے لئے ہوتا ہے، اسی معنی میں کلمہ الی بھی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: من ترک مالا فلورثتہ ومن ترک دینا فالی وعلی (جس نے ترکہ میں مال چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے اور جس نے قرضہ چھوڑا تو وہ مجھ پر ہے) قبلی کا لفظ قبالہ کی خبر دیتا ہے جس کا معنی کفالت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور عندی کا لفظ اگرچہ اس کا اطلاق ودیعت پر ہوتا ہے لیکن قرض کے قرینے کی بنا پر کفالت کے لئے مستعمل ہوتا ہے کیونکہ عندی کا کلمہ قرب وحضوری کا کلمہ ہونے کی بنا پر قبضہ اور ذمہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے کہ قرب دونوں ہی میں پایا جاتا ہے لہٰذا اطلاق کی صورت میں قبضہ پر محمول کریں گے کیونکہ یہ قریب تر معنی ہے اور قرض کے قرینے کی موجودگی میں ذمہ پر محمول کریں گے یعنی میرے ذمے میں کیونکہ قرض کا تحمل تو صرف ذمہ ہی کرتا ہے۔

طالب کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا یا میں مائل ہوا یا اور کوئی ایسی بات جو قبول کرنے پر دلالت کرے۔

پھر اصل کے اعتبار سے رکن کفالت کی چار قسمیں ہیں یا تو وہ مطلق ہوگا یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہوگا یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگا یا کسی وقت کی طرف مضاف ہوگا۔

جب رکن کفالت مطلق ہو تو جس وقت اس کے جواز کی تمام شرطیں موجود ہوں اس کے جواز میں کوئی شک نہیں ہوتا اور ان شرائط کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اگر قرض اصیل پر فوری طور پر واجب الادا ہو کفالت بھی فوری ہوگی اور اگر قرض مؤجل (یعنی تاخیری) ہو تو کفالت بھی مؤجل ہوگی کیونکہ کفالت اس مضمون شئی کی ہوتی ہے جو اصیل پر ہوتی ہے تو وہ مضمون شئی جس وصف کے ساتھ متصف ہوگی اسی کے ساتھ کفالت بھی مقید ہوگی۔

رکن کفالت جب مقید ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وصف تاجیل کے ساتھ مقید ہوگا یا وصف حلول (یعنی فوریت۔ فوری طور پر) کے ساتھ۔ پھر جب کفالت مؤجل ہو تو تاجیل یا تو کسی متعین وقت مثلاً ایک مہینہ یا ایک سال کے لئے ہوگی تو یہ جائز ہے۔ پھر اگر اصیل پر قرض و دین بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہو تو کفیل کے حق میں بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہوگا۔ اور اگر

کفیل نے اس سے زائد یا اس سے کم مدت مقرر کی تو یہ جائز ہے کیونکہ مطالبہ کرنا طالب کا حق ہے اور اس کو اختیار ہے کہ اصیل و کفیل میں سے ہر ایک پر اپنے حق کو مؤخر کر کے احسان کرے۔ اور اگر قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تب بھی مذکورہ مدت تک تاجیل جائز ہے اور ظاہر روایت کے مطابق یہ تاجیل اصیل و کفیل دونوں ہی کے حق میں ہوگی جبکہ ابن سماعۃ نے امام محمد رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے کہ وہ صرف کفیل کے حق میں ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ طالب نے صرف کفیل کو تاجیل کے ساتھ مخصوص کیا ہے لہٰذا وہی اس کے ساتھ مخصوص ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کفیل فوری یا مطلق کفالت کا ذمہ لے پھر بعد میں اس کو مہلت دے دی جائے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ نفس عقد کفالت میں تاجیل اجل و مدت کو قرض کی صفت بنا دیتی ہے اور قرض ایک ہے جو کہ اصیل پر ہے پس ظاہر ہے کہ وہ اس پر بھی مؤجل ہو جائے گا۔ ہاں جب تاجیل عقد کفالت کے پورا ہو جانے کے بعد ہو تو وہ صورت مختلف ہے کیونکہ عقد کے بعد تاجیل مطالبہ میں تاخیر کا باعث ہے اور اس کے ساتھ صرف کفیل ہی کی تخصیص کی گئی ہے لہٰذا یہ اصیل کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اور اگر اصیل پر قرض کی میعاد ایک سال ہو اور کفالت ایک سال کی ہو یا مطلق ہو پھر سال پورا ہونے سے پہلے ہی اصیل کو موت آ جائے تو اصیل کے مال میں سے تو قرض کی ادائیگی فوری واجب ہو جائے گی جبکہ کفیل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی۔ اسی طرح اگر اصیل کے بجائے کفیل مر جائے تو فوری ادائیگی کفیل کے مال میں واجب ہو گی جبکہ اصیل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی کیونکہ مدت کو باطل کرنے والی چیز (یعنی موت) صرف ایک کے حق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے کے حق میں اور اگر تاجیل وقت مجہول (غیر متعین) تک ہو۔

تو اگر یہ غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل ہو مثلاً کھیتی کی کٹائی، گاہنا اور جشن نوروز وغیرہ تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ان اوقات تک کی کفالت جائز ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مدتِ مجہول کے لئے منعقد ہے اور بیع کی طرح یہ بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی جہالت نہیں ہے اور کفالت اس کا تحمل کر سکتی ہے کیونکہ جہالت محض اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے کہ تقدم و تاخیر کی بنا پر یہ جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔ اور کفالت کے باب میں تقدم و تاخیر کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ عقد کفالت کے کرنے میں وہ نرمی برتی جاتی ہے جو کسی دوسرے عقد میں نہیں برتی جاتی کیونکہ یہاں اصیل کی جانب سے حق کو پورا وصول کرنے کا امکان ہوتا ہے برخلاف بیع کے۔ مزید براں کفالت کا جواز عرف کی بنا پر ہے اور ان مدتوں تک کفالت متعارف ہے ——— اور اگر کفالت فوری ہو پھر ان اوقات تک مؤخر کر دیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر یہ بھی جائز ہے۔

اور اگر غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل نہ ہو جیسے کہ بارش کا ہونا یا ہوا کا چلنا تو یہ مدت باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی کیونکہ یہ جہالت (عدم تعیین) حد سے بڑھی ہوئی ہے اور کفالت اس کا تحمل نہیں کر سکتی لہٰذا یہ تاجیل تو باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی۔ اسی طرح اگر کسی

شخص کے ذمہ دین ہو اور طالب ان اوقات تک کی میعاد مقرر کر دے تو جائز ہے اگرچہ وہ دین فروخت شدہ چیز کی قیمت ہی ہو تو اس سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ دین کے لئے ابتداءً میعاد مقرر کرنا کفالت میں تاخیر کرنے کی مثل ہے اور اس کا جب بیع میں کوئی اثر نہیں ہوتا تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

یہ بحث تو اس صورت میں تھی جبکہ کفالت مؤجل ہو۔

اور جبکہ کفالت فوری ہو تو اگر طالب نے کفیل پر فوریت کی شرط لگائی تو جائز ہے خواہ اصیل پر قرض فوری ہو یا مؤجل ہو اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مطالبہ کرنا مکفول لہ کا حق ہے لہٰذا اس میں تعجیل و تاجیل (مہلت دینے) کے تصرف کا اختیار بھی اس کو ہوگا۔

اگر کفالت فوری ہو پھر طالب اس کے بعد اس کو مؤجل کر دے تو کفیل اگر قبول کر لے تو اس کے حق میں مؤجل (مؤخر) ہو جائے گی۔ اصیل کے حق میں مؤخر نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ تاجیل عقد کفالت میں ہو دونوں کے درمیان فرق کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر قرض کی ادائیگی اصیل پر فی الحال واجب ہو پھر طالب اس کو ایک مدت کی مہلت دیدے اور وہ اس کو قبول کر لے تو یہ تاخیر اور مہلت دینا درست ہے اور تاخیر کفیل کے حق میں بھی ہوگی۔

یہ تفصیل اس صورت میں بھی جب کفالت کسی وصف کے ساتھ مقید تھی۔

جب کفالت کسی شرط کے ساتھ معلق ہو تو اگر مذکورہ شرط حق کے ظاہر ہونے پر اس کے واجب ہونے کے لئے شرط و سبب ہو یا فی الجملہ اس کی ادائیگی کے لئے وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست ہے مثلاً یہ کہے کہ اگر مبیع کا حقدار کوئی اور نکلا تو میں ضامن و کفیل ہوں گا کیونکہ مبیع میں کسی کا استحقاق حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ جب زید آئے گا میں کفیل ہوں گا کیونکہ زید کا آنا فی الجملہ ادائیگی کا وسیلہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مکفول عنہ ہو یا اس کا مضارب ہو۔

اور اگر مذکورہ شرط نہ تو حق کے ظہور و وجوب کے لئے سبب ہو اور نہ ہی اس کی ادائیگی کے لئے فی الجملہ وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست نہ ہوگی مثلاً یوں کہے جب بارش ہوگی یا جب ہوا چلے گی یا اگر زید مکان میں داخل ہوا تو میں کفیل ہوں گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کفالت میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا قاعدہ یہ ہے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو مگر صرف ایسی شرط کے ساتھ جس کے ساتھ حق کے ظہور یا اس کے ساتھ فی الجملہ وسیلہ بننے کا تعلق لاحق ہو کہ وہ عقد کے مناسب ہے لہٰذا جائز ہے۔ نیز کفالت کا جواز بنابر عرف ہے اور عرف و رواج صرف ان جیسی شرطوں کے ساتھ ہے نہ کہ ان کے علاوہ اور شرطوں کے ساتھ ہے۔

اگر یوں کہے کہ اگر فلاں نے تجھ کو قتل کیا یا اگر فلاں نے تیرے سر کو زخمی کیا یا اگر فلاں نے تجھ سے کچھ غصب کیا یا اگر تو نے فلاں کے ساتھ خرید و فروخت کی تو میں اس کے لئے ضامن ہوں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ افعال وجوب ضمان کے لئے سبب ہیں۔ اگر یہ کہے کہ اگر فلاں نے تجھ سے تیری زمین غصب کر لی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک زمین کا غصب پایا نہیں جاتا جبکہ محمد رحمہ اللہ

کے نزدیک یہ ثابت ہوتا ہے۔
اگر یہ کہے کہ لوگوں میں سے جو شخص بھی تجھے قتل کرے یا لوگوں میں سے جو شخص تجھ سے کچھ غصب کرے یا لوگوں میں سے جو تیرے سر کو زخمی کرے یا لوگوں میں جس کے ساتھ تو خرید و فروخت کرے (تو میں اس کا کفیل ہوں گا) تو یہ جائز نہیں اس وجہ سے نہیں کہ یہ تعلیق بالشرط ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مکفول عنہ مجہول و غیر معلوم ہے اور مکفول عنہ کے بارے میں جہالت و عدم علم کفالت کی صحت کے مانع ہے۔
اگر یہ کہے کہ فلاں شخص پر جو تیرا قرض ہے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو میں تیرا ضامن ہوں گا تو جائز ہے کیونکہ یہ عقد کے مناسب شرط ہے کیونکہ یہ مقصود کی طرف وسیلہ بننے کے معنی کی تاکید کرتی ہے۔
اسی طرح اگر کہے کہ اگر وہ تجھے ادا کئے بغیر شہر سے نکل گیا تو میں ضامن ہوں گا تو بوجہ مذکورہ یہ بھی جائز ہے۔

کفالت بالنفس میں اگر مکفول بہ کو معین وقت پر سپرد کرنے کی شرط لگائی تو جائز ہے کیونکہ یہ کفالت بالنفس کو معین وقت تک مؤجل کرنا ہے اور کفالت بالمال کی طرح یہ صحیح ہے۔ اسی طرح کفالت کی دیگر انواع تعلیق بالشرط، تاجیل اور ایک وقت کی طرف اضافت میں یکساں ہیں کیونکہ کفالت کے معنی میں سب برابر ہیں۔

اگر یہ کہے فلاں پر تیرا جو فوری طور پر واجب الادا قرض ہے میں اس شرط پر اس کا کفیل ہوتا ہوں کہ جب تو اس کا مطالبہ کرے گا تو مجھے ایک مہینے کی مہلت حاصل ہوگی تو یہ جائز ہے اور مکفول لہ جب اس کا کفیل سے مطالبہ کرے گا تو کفیل کو ایک مہینے کی مہلت حاصل ہوگی۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جائے گا تو مکفول لہ کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے کفیل سے رقم لے لے۔ اور اگر فوری کفالت بالمال کے پورا ہونے کے بعد یہ شرط لگائے تو جائز نہیں اور مکفول لہ کو جب چاہے مطالبے کا حق ہوگا۔
فرق یہ ہے کہ اس مقام پر دو کفالتیں ہیں۔ ایک مطلق (غیر معلق) فوری کفالت دوسری ایک مہینے تک مؤجل اور مطالبے کی شرط کے ساتھ معلق کفالت پس جب شرط پائی گئی تو ایک مہینے تک کی تاجیل ثابت ہوگئی۔ جب مہینہ گزر گیا تو تاجیل کا حکم بھی پورا ہو گیا لہٰذا وہ اب اس کو فوری کفالت کی بنا پر پکڑ سکتا ہے۔ یہی معنی ہیں کتاب میں اس قول کے کہ یاخذہ متی شاء بالمطلب الاول (یعنی وہ جب چاہے مطالبہ اول کی بناء پر اس کو پکڑ سکتا ہے)، بخلاف اس صورت کے جب عقد کے پورا ہونے کے بعد شرط کی وجہ سے تاجیل ہو کیونکہ اس صورت میں شرط کے ساتھ تاجیل کی تعلیق ہوئی ہے شرط کے ساتھ عقد مؤجل کی تعلیق نہیں ہوئی حالانکہ تاجیل خود شرط کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا یہ باطل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر زید کے آنے پر کفیل بنے تو جائز ہے اور اگر مطلقاً کفیل بنے پھر بعد میں زید کے آنے تک مؤخر کرے تو جیسا ہم بتا چکے ہیں یہ جائز نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔
اور اگر وہ مطلوب کے نفس کی کفالت کرے اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک اس کو حاضر نہ

کیا تو جو مال اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا ضامن ہوگا اور وہ ہزار کی رقم ہو پھر وقت گزر گیا اور کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر نہیں کیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالتیں ہیں نفس کی اور مال کی البتہ نفس کی کفالت مطلق ہے اور مال کی کفالت کو مکفول عنہ کو حاضر کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے۔
اور یہ سب صورتیں جائز ہیں۔ کفالت بالنفس کے جواز میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ ایسا ہی معاملہ کفالت بالمال کا ہے کیونکہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اور جس معنی کے لئے کفالت مشروع ہے یعنی اصیل کی جانب سے حق کی عدم وصولی کی صورت میں کفیل سے حق کو وصول کرنا اس معنی کو یہ ثابت کرتی ہے، تو جب شرط نہیں پائی جائے گی تو کفیل پر مال لازم ہو جائے گا۔ اور جب وہ ادائیگی کر دے گا تو کفالت بالنفس سے بری نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا جواز ہے کہ مکفول بالنفس پر کسی اور مال کا دعوٰی کر دیا جائے لہٰذا مکفول عنہ کو حاضر کرنا اس پر لازم ہوگا۔
یہی اس صورت میں ہوگا جب وہ کہے کہ فعلیہ ما علیہ (یعنی جو اس پر قرض ہے وہ اس کا ضامن ہے) اور اس پر ہزار کا قرضہ ہو لیکن اس رقم کو ذکر نہیں کیا کیونکہ مکفول بہ کی مقدار کی جہالت کفالت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے اور اس پر پورے ہزار لازم ہوں گے کیونکہ اس نے کفالت کی اضافت ما علیہ (جو رقم اس پر واجب ہے) کی طرف کی ہے اور اس پر ہزار ہیں۔
اسی طرح اگر کسی عورت کے لئے کوئی شخص اس کے شوہر کی جانب سے عدم ادائیگی کی صورت میں اس کے مہر کا کفیل بن جائے اور اس کا مہر ایک غلام ہو تو کفیل پر غلام لازم آئے گا کیونکہ غلام کی کفالت اصیل پر جو کہ زوج ہے قابل ضمان شئی کی کفالت ہے اس لئے کہ حیوان تو ذمے میں دین کے طور پر اس شئی کے عوض میں بھی ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہ ہو۔ لہٰذا کفیل پر غلام لازم آئے گا۔
اگر کسی شخص کی کفالت بالنفس کرے اور کہے کہ اگر میں نے اس کو تیرے پاس کل حاضر نہ کیا تو مجھ پر ہزار درہم ہوں گے اور یہ نہ کہا کہ وہ ہزار درہم جو مکفول بہ کے ذمے میں ہیں یا وہ جن کا تو نے دعوٰی کیا ہے اور مکفول بہ ان کا انکار کرتا ہے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کفیل پر مال لازم ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر مال لازم نہ ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال ایجاب ہے اس حال میں کہ ابتداءً موہوم کے ساتھ معلق ہے ــــــ کیونکہ واجب کی طرف اضافت نہیں پائی گئی۔ اور مال کا وجوب ابتداءً موہوم امر کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ اور جو مال ثابت ہو اس کی کفالت موہوم کے ساتھ متعلق ہوتی ہے لیکن وہ موجود نہیں۔ شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہزار جو مطلق ہیں ان سے مراد وہ ہزار ہیں جو معلوم ہیں اور وہ وہ ہزار ہیں جو مضمون (قابل ضمان) ہیں۔ نیز ان کو ابتداءً ایجاب کی طرف پھیرنے (یعنی ان سے ابتداء ایجاب مراد لینے) میں فساد عقد ہے اور اس امر کی طرف پھیرنا (یعنی مراد لینا) جس سے عقد صحیح ہوتا ہو اولیٰ ہے۔
اگر کسی کی کفالت بالنفس کرے اس شرط کے ساتھ کہ جب مطالبہ ہوگا تو وہ مکفول بہ کو حاضر کرے گا اور اگر نہ کر سکا تو اس پر وہ ہزار ہوں گے جو مکفول بہ کے ذمے میں ہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے کفالت بالنفس مطلقاً کی ہے اور ایفاء کے وقت ایفاء نہ کر سکنے کی صورت میں مال کے ساتھ کفالت

کو معلق کیا ہے اور یہ شرط عقد کفالت کے مناسب ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں تو جب مکفول لہ اس سے نفس (یعنی مکفول بہ) کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے تو اگر وہ مکفول بہ کو مکفول لہ کی جگہ پر سپرد کر دے تو بری ہو جائے گا اور اگر سپرد نہ کرے تو شرط یعنی مطالبہ کے وقت نفس کے ساتھ ایفاء کے معدوم ہونے کی بنا پر اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ اگر مکفول لہ کفیل سے کہے کہ تو اس کو میرے پاس شام کو یا صبح کو لے آ اور کفیل کہے کہ میں اس کو تیرے پاس پرسوں لاؤں گا تو اگر یہ اس وقت نہ لے جا سکا جس وقت مکفول لہ نے طلب کیا تو اس پر مال لازم آئے گا کیونکہ مال کے لازم ہونے کی شرط پائی گئی۔ اور اگر مکفول لہ مطالبہ کو پرسوں تک مؤخر کر دے جیسا کہ کفیل نے کہا تھا اور اس وقت کفیل مکفول بہ کو لے آئے تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے اس نے طلب اول کو باطل کر دیا لہٰذا کفیل پر تسلیم (سپرد) کرنا واجب نہ رہا اور یہ ایسا ہو گیا کہ مکفول لہ نے ابتداء ہی سے اسے پرسوں حاضر کرنے کا مطالبہ کیا تھا اور یہ حاضر کرنا پایا گیا لہٰذا کفیل مال سے بری ہو گا۔

اگر کفالت بالمال کی اور کہا کہ اگر میں نے کل تیرے پاس مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو میں مال سے بری ہوں گا۔ اور دوسرے دن اس نے مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو ایک روایت کے مطابق مال سے بری ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق بری نہیں ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول کہ اگر کل میں نے تیرے پاس اس کو حاضر کر دیا تو میں بری ہو جاؤں گا یہ مال سے برائت کو نفس کے حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے حالانکہ برائت میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور تملیکات کی شرط کے ساتھ تعلیق درست نہیں۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ برائت کو حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا نہیں ہے بلکہ یہ کفالت بالمال کے لئے حاضر کرنے کو غایت بنایا ہے۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت کی بنا پر کبھی شرط کو غایت کے معنی میں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی بات اشبہ ہے۔

کفالت بالنفس میں اگر یہ شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو مکفول لہ کے لئے قاضی کی مجلس میں پیش کرے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط مفید ہے۔ اور شہر میں یا ایسی جگہ پیش کرنا جہاں سے مکفول لہ اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر سکے قاضی کے سامنے پیش کرنے کے مترادف ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو معین شہر میں پیش کرے تو شہر کی قید لگانا بالاجماع درست ہے البتہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تعیین صحیح نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول لہ کیلئے مکفول بہ کو اس امیر (حاکم) کے سامنے پیش کرے تو کفالت اس شرط کے ساتھ مقید نہ ہو گی یہاں تک کہ اگر کفیل نے مکفول بہ کو مکفول لہ کے لئے قاضی کے سامنے یا امیر کے معزول ہونے اور اس کی جگہ کسی دوسرے کے والی بننے کی صورت میں دوسرے امیر کے سامنے پیش کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ تقیید بے فائدہ ہے۔

کسی کی کفالت بالنفس کی اور کہا کہ اگر وہ مکفول بہ کو پیش نہ کر سکا تو طالب (یعنی مکفول لہ) جس مال کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ تو طالب اگر ہزار کا دعویٰ کرے اور اس پر اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو یہ ہزار کفیل پر لازم نہ ہوں گے کیونکہ محض دعویٰ سے کوئی شئی لازم نہیں ہوتی۔ تو اس نے اسی شے کی طرف التزام کی اضافت کی ہے جو لزوم کا سبب نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ مطلوب (یعنی مکفول بہ) اس کا اقرار کرلے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اوپر تو حجت ہے دوسرے پر حجت نہیں ہے لہٰذا کفیل پر (مکفول بہ کا اقرار) صادق نہیں آئے گا۔ اور اگر ہزار پر گواہ ہوں یا کفیل ان کا اقرار کرلے تو اس پر ہزار لازم آئیں گے کیونکہ حق کے ظہور کے لئے گواہی سبب ہے۔ اسی طرح آدمی کا اقرار خود اس کے اپنے اوپر صحیح ہے لہٰذا اس پر اس کا مواخذہ ہوگا۔

کسی کی کفالت بالنفس اس شرط کے ساتھ کی کہ اگر وہ مکفول بہ کو ایک مہینے تک پیش نہ کر سکا تو جو مال مکفول بہ کے ذمے ہے وہ اس (کفیل) کے ذمے ہوگا۔ پھر مہینہ پورا ہونے سے پیشتر کفیل مرگیا اس حال میں کہ اس پر دین بھی تھا۔ پھر کفیل کے ورثا کے مکفول لہ کے لئے مکفول بہ کو پیش کرنے سے پیشتر مہینہ گزر گیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا اور طالب (یعنی مکفول لہ) کو دیگر غرما (قرضخواہوں) کے ساتھ شریک سمجھا جائے گا۔ مال لازم تو اس لئے ہوگا کہ شرط کے بعد حکم کا ثبوت سبب سابق کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اور وہ ارتکاب سبب کے وقت تندرست تھا۔ اسی لئے اگر کوئی تندرستی وصحت میں کفالت کرے پھر بیمار ہوجائے تو کفالت کل مال میں سے ہوگی نہ کہ تہائی مال میں سے۔ اور مکفول لہ کو دیگر غرماء کے ساتھ اس لئے شریک سمجھا جائے گا کہ دونوں دین (یعنی مکفول لہ کا دین اور دیگر قرضخواہوں کا دین برابر ہیں۔

اسی طرح اگر مکفول بہ مرجائے پھر کفیل کو موت آجائے تو یہی حکم ہے کیونکہ جب مکفول بہ مرگیا تو کفیل اس کو پیش کرنے سے عاجز ہوگیا تو سبب سابق کی بنا پر مال کے لزوم (لازم ہونے) کی شرط پائی گئی۔

یہ بحث تو اس صورت میں تھی جب کفالت شرط کے ساتھ معلق ہو۔ اور جب کفالت ایک وقت کی طرف مضاف ہو بایں طور کہ ضامن بنا ہو اس مال کا جو اس کا فلاں پر قرض بنتا ہو یا جو اس کے حق میں اس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو یا جو اس کا فلاں کو دین ہو یا جو اس نے فلاں کو قرض دیا ہو یا جو فلاں نے اس کے مال میں سے ہلاک کر دیا ہو یا جو فلاں نے غصب کیا ہو یا جو اس نے بیچا اس کا ثمن ہو تو یہ کفالت صحیح ہے کیونکہ اس کی اضافت سبب ضمان کی طرف ہے اگرچہ ضمان فی الحال ثابت نہیں۔ اور کفالت میں اگرچہ تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن یہ تملیک محض نہیں ہے لہٰذا جائز ہے کہ یہ (وقت کی طرف) اضافت کا تحمل کر سکے اگر یہ کہا کہ لما بایعت فثمنه علیٰ (جب بھی تو نے فلاں کے ساتھ عقد بیع کیا تو اس کا ثمن مجھ پر ہوگا) یا اس کے بجائے یہ الفاظ کہے ما بایعت یا الذی بایعت (جو تو نے فلاں کے ساتھ عقد بیع کیا تو جو بھی اس نے فلاں کے ساتھ بیع کی کفیل ان سب میں ماخوذ ہوگا۔ اور اگر یوں کہے: ان بایعت (اگر تو نے فلاں کے ساتھ بیع کی) یا اذا بایعت یا متی بایعت (جب تو فلاں کے ساتھ بیع کرے) تو کفیل سے مواخذہ صرف پہلی بایعت (باہم عقد

بیع کرنا) کے ثمن میں ہوگا اور اس کے بعد جو وہ فلاں کے ساتھ بیع کرے گا اس میں کفیل سے مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ کلمہ "کل" عموم افعال کے لئے ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ "ما" اور کلمہ "الذی" میں بھی عموم ہوتا ہے اور یہ کلمات مبایعت پر داخل ہوئے تو مبایعت کی تکرار کے متقاضی ہیں جبکہ اس جیسی دلالت اس کے قول "ان بایعت" اور اس کے نظائر میں مفقود ہے واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

شرائط کفالت

کفالت کی شرائط کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے کچھ کا تعلق کفیل سے ہے کچھ کا اصیل سے کچھ کا مکفول لہ سے اور کچھ کا مکفول بہ سے۔ پھر ان میں سے بعض تو انعقاد کفالت کی شرائط ہیں اور بعض نفاذ کفالت کی شرائط ہیں

شرائط کفیل وہ شرائط جنکا تعلق کفیل سے ہے ان کی چند قسمیں ہیں۔

ان میں سے عقل اور بلوغت ہیں۔ یہ دونوں انعقاد کفالت کی شرطیں ہیں لہٰذا بچے اور پاگل کی کفالت صحیح نہیں کیونکہ عقد کفالت تبرع و احسان کا عقد ہے لہٰذا ایسے شخص کی جانب سے منعقد نہیں ہوسکتا جس میں تبرع و احسان کرنے کی اہلیت نہیں البتہ یتیم کے خرچے کے لئے باپ یا وصی قرضہ لے اور یتیم کو کہے کہ وہ اس کی طرف سے مال کی ضمانت دیدے تو یہ جائز ہے اور اگر وہ یتیم کو اس کی جانب سے کفالت بالنفس کے اٹھانے کا حکم دے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ قرض کا ضمان تو اس کو بغیر شرط کے ہی لازم ہوگیا تھا شرط سے تو اس اس کی تاکید میں اضافہ ہوا لہٰذا یہاں تبرع نہ پایا گیا۔ رہی کفالت بالنفس تو وہ باپ یا وصی کی ذات کو پیش کرنا ہے اور یہ یتیم پر لازم نہیں لہٰذا اس میں تبرع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

ان ہی شرائط میں سے ایک آزادی ہے۔ یہ اس عقد کے نفاذ کی شرط ہے لہٰذا غلام کی کفالت خواہ اس کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو جائز نہیں کیونکہ کفالت تبرع ہے اور غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ (غلام کی) کفالت منعقد ہوجاتی ہے اسی لئے غلام سے مؤاخذہ اس کی آزادی کے بعد ہوگا کیونکہ نفاذ کفالت کا امتناع عدم اہلیت کی بنا پر نہیں بلکہ مالک کے حق کی وجہ سے تھا اور یہ (آزادی کی وجہ سے) زائل ہوچکا برخلاف بچے کے کہ اس کی کفالت عدم اہلیت کی وجہ سے منعقد ہی نہیں ہوتی لہٰذا بالغ ہونے پر بھی نافذ نہیں ہوگی۔

اگر مالک غلام کو کفالت کی اجازت دے دے تو اگر غلام پر قرض ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ مالک کا (ایسے غلام کو) تبرع کی اجازت دینا صحیح نہیں۔ اور اگر غلام پر قرض نہ ہو تو اس کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت کرنے پر بیچ دیا جائے گا الا یہ کہ مالک اس کا فدیہ ادا کردے۔

مکاتب کا کسی اجنبی کی کفالت کرنا جائز نہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک مکاتب پر بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مالک نے اس کو اجازت دی ہے یا نہیں کیونکہ اس کے حق میں مالک کی اجازت صحیح نہیں البتہ غلام کے حق میں صحیح ہے۔ لیکن مکاتب کی یہ کفالت منعقد ہوجائے گی اور

اس سے مطالبہ آزادی کے بعد کیا جا سکے گا۔

مکاتب یا ماذون (جسے تجارت کی اجازت دی ہو) غلام اگر اپنے مالک کا کفیل بن جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ دونوں اپنے مالک پر تبرع کرنے کے مالک ہیں۔

کفیل کی جسمانی صحت کفالت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے لہٰذا مریض کی کفالت بھی درست ہے لیکن یہ تہائی مال میں سے ہوگی کیونکہ یہ تبرع ہے۔

وہ شرائط جن کا تعلق اصیل سے ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اصیل مکفول بہ کو خود یا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہو لہٰذا ان کے نزدیک مفلس میت کے دین کی کفالت درست نہیں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت دین کے بقاء کے منافی نہیں ہے کیونکہ دین از روئے حکم مال ہے لہٰذا اس کی بقاء قدرت وطاقت کی محتاج نہیں اسی لئے تونگری کی حالت میں مرگیا تو دین باقی رہتا ہے اور اسکی کفالت بھی درست ہے اسی طرح مفلسی کی حالت میں مرنے پر بھی کفالت صحیح ہوگی۔ نیز اگر کفیل بنا کر مر جائے تو اس سے دین کی کفالت صحیح ہے۔ اسی طرح میت کو دین سے بری کرنا اور اس پر تبرع کرنا بھی صحیح ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دین عبادت ہے فعل سے اور میت فعل کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔ لہٰذا کفالت ساقط ہونے والے دین کی ہوگی جو صحیح نہیں جیسا کہ کوئی کسی شخص کے لئے دین کا کفیل بن جائے حالانکہ اس پر کوئی دین نہ ہو۔ تونگری کی حالت میں مرنے والا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ ایسے ہی کفیل چھوڑ کر مرنے کی صورت میں ہے کیونکہ دین کی ادائیگی میں کفیل اس کا نائب اور قائم مقام ہے۔

جہاں تک ابراء کا تعلق ہے تو وہ ادائیگی دین میں ٹال مٹول کی بنا پر واجب ہونے والے مؤاخذہ سے بری کرنا ہے اور رہا تبرع تو وہ قرضخواہ کو میت پر جو دین ہے اس کے بقدر اپنے پاس سے اس کو ہبہ کر کے اور اس طرح اس کو راضی کر کے ادائیگی میں کوتاہی کے سبب سے واجب ہونے والے مواخذہ سے بچانا ہے۔ یہ کہ وہ دین سے بری کرنا ہو اور دین ہی کی ادائیگی کر کے تبرع کرنا ہو تو ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ علم خلافیات سے معلوم ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ اصیل معلوم و متعین بھی ہو بایں طور کہ فلاں شخص کی کفالت کرتا ہے۔ اور اگر یوں کہے کہ لوگوں میں سے کسی ایک کی یا کسی ذات کی یا کسی جان یا یا کسی فعل کی کفالت کرتا ہوں تو جائز نہیں کیونکہ جس شخص کی طرف سے ضمانت یا کفالت دے رہا ہے وہ غیر معلوم ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ کفالت کا جواز عرف کی بنا پر ہے اور کفالت کی یہ صورت معروف نہیں ہے۔

اصیل کا آزاد ہونا، عاقل ہونا اور بالغ ہونا کفالت کے جواز کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ کفالت اصیل کے ذمے ایسے مال مضمون کی ہوتی ہے جو کفیل سے وصول کیا جا سکتا ہو اور یہ بات

اصیل کے غلام ہونے کی صورت میں اس طرح پائی جاتی ہے کہ غلام پر قرض واجب ہوا ہے اور فی الجملہ اس سے مطالبہ بھی کیا جا سکتا ہے لہٰذا یہ دین مؤجل (میعادی قرض) کی کفالت کے مشابہ ہوا۔
رہا بچہ اور پاگل تو ان میں اس بات کے پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ قرض ان دونوں کے ذمے میں بھی آتا ہے۔ اور ولی سے اس کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے جبکہ ان دونوں سے فی الجملہ مطالبہ ہوتا ہے یعنی بلوغت اور افاقہ کے بعد لہٰذا غلام کی طرف سے اگرچہ وہ پابند ہو اور بچے اور پاگل کی طرف سے کفالت ہو سکتی ہے البتہ اتنی بات ہے کہ کفیل نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کو واپس لینے کے لئے ان سے رجوع نہیں کر سکتا اگر کفالت ان کی اجازت سے ہو۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔
اسی طرح اصیل کی موجودگی بھی شرط نہیں ہے لہٰذا غیر موجود یا محبوس شخص کی کفالت جائز ہے کیونکہ کفالت کی ضرورت ان ہی جیسی حالتوں میں اکثر پیش آتی ہے پس ان دو شخصوں کی کفالت کا سب سے زیادہ جواز ہے۔

مکفول لہ سے متعلق شرائط کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو لہٰذا اگر لوگوں میں سے کسی ایک کے لئے کفالت کی تو جائز نہ ہو گا کیونکہ مکفول لہ کے مجہول اور غیر معلوم ہونے کی صورت میں کفالت جس مقصد کے لئے مشروع ہوئی ہے یعنی اعتماد و وثوق وہ حاصل نہیں ہوتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مکفول لہ مجلس عقد میں موجود ہو۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے جبکہ اس کی جانب سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول کرنے والا نہ ہو یہاں تک کہ اگر مجلس سے غیر حاضر شخص کے لئے کفالت کی پھر اس (غیر حاضر مکفول لہ) کو اس کی خبر پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو طرفین کے نزدیک جبکہ مکفول لہ کی طرف سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول نہ کرے تو جائز نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسف سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں امام ابو یوسف کی دوسری روایت پر یہ فرمایا انہا جائزۃ (یہ جائز ہے) اس سے ظاہر یہی ہے کہ مجلس ان کے نزدیک سرے سے شرط نہیں ہے نہ شرط انعقاد اور نہ شرط نفاذ کیونکہ امام محمد بسا اوقات جواز کا اطلاق نافذ پر بھی کرتے ہیں۔ رہا موقوف تو ہم اس کو باطل کہتے ہیں الا یہ کہ اس کی اجازت دیدے۔ اور یہ اطلاق و استعمال درست ہے کیونکہ لغت میں جائز نافذ کو کہتے ہیں۔ جب تیر نفوذ کر جاتا ہے تو کہتے ہیں "جاز السھم"۔
امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب کے شروع میں ذکر کی کہ عقد کفالت کا لغوی اور شرعی معنی جو کہ ضم کرنا اور التزام کرنا ہے کفیل کے ایجاب سے پورا ہو جاتا ہے لہٰذا اس کا ایجاب ہی پورا عقد ہے اور اس کی دلیل مسئلہ مریض ہے۔
طرفین کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اور تملیک بغیر ایجاب اور قبول کے نہیں ہوتی۔ لہٰذا تنہا ایجاب تو عقد کا حصہ ہے اور اس لئے

مجلس سے غائب شخص پر یہ عقد مثل بیع کے موقوف نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں ہم دونوں مشابہتوں پر بقدر امکان عمل کرتے ہیں لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ التزام کے ساتھ مشابہت کی بنا پر اس میں جہالت اور شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال ہے اور تملیک کے ساتھ مشابہت کی بنا پر یہ مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہے گی۔

رہا مسئلہ مریض کا ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں ضمانت کا جواز مریض کی موت کے بعد اس کی طرف سے اور مریض کا قول اضمنوا عنی (میری طرف سے ضامن بن جاؤ) اس کی طرف سے ورثہ کو وصیت ہے کہ اس کا قرض ادا کر دیں۔ اسی لئے اگر وہ بغیر کچھ مال چھوڑے مرجائے تو ورثہ پر کچھ لازم نہیں آئے گا اسی بنا پر زیر بحث مسئلے میں بھی لازم نہ ہوگا۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کفالت کے طریق پر اس کی اجازت دی ہے اور ان کی توجیہ وہ ہے جس کی طرف کتاب الاصل میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ بمنزلہ قرضخواہوں کے ترجمان کے ہے۔ اس اشارہ کی تشریح واللہ عزوجل اعلم یہ ہے کہ وہ شخص جو مرض موت میں مبتلا ہو قرضخواہوں کا حق اس کے مال کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے اور یہ مال سے بمنزلہ اجنبی کے ہو جاتا ہے کہ اس کا کوئی ایسا تصرف (مال میں) نافذ نہیں ہوتا جو قرض دینے والے کے حق کو باطل کرتا ہو۔ اور اگر کوئی اجنبی اپنے ورثہ سے کہے کہ فلاں کے قرضخواہوں کے لئے اس کی طرف سے ضامن بن جاؤ اور وہ کہیں کہ ہم ضامن بن گئے تو یہ کافی ہے۔ پس یہی معاملہ مریض کا ہے واللہ عزوجل اعلم۔

۳۔ ان میں سے تیسری شرط جو طرفین کے مذہب پر متفرع ہے وہ ہے مکفول لہ کا عاقل ہونا۔ لہٰذا پاگل اور ناسمجھ بچے کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ ان میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں۔ ان کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ قبول کرنے کا اعتبار اس شخص سے کیا جاتا ہے جس کے لئے ایجاب ہوا ہو۔ یہاں جس کے لئے ایجاب ہوا اس میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں اور جس نے قبول کیا اس کے لئے ایجاب نہیں ہوا لہٰذا اس کے (یعنی پاگل اور ناسمجھ بچے کے ولی کے) قبول کرنے کا اعتبار نہیں۔

رہی مکفول لہ کی حریت تو یہ شرط نہیں ہے کیونکہ غلام ان لوگوں میں سے ہے جو قبول کرنے کے اہل ہیں

وہ شرائط جن کا تعلق مکفول بہ سے ہے بہ دو قسم پر ہیں۔

اول: یہ کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مکفول بہ کا ضمان اصیل پر ہو خواہ وہ دین ہو یا عین ہو یا نفس ہو یا فعل ہو جو نہ دین ہو نہ عین ہو نہ نفس ہو البتہ عین کی کفالت میں یہ شرط ہے کہ وہ خود قابل ضمان (مضمون) ہو۔ جملہ کلام یہ ہے کہ مکفول بہ کی چار قسمیں ہیں ایک عین دوسرے دین تیسرے نفس اور چوتھے فعل جو نہ عین ہو نہ دین ہو نہ نفس ہو۔

عین کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو امانت ہے اور دوسرے وہ جو مضمون (قابل ضمان) ہو۔

وہ عین جو امانت ہے تو اس کی کفالت صحیح نہیں خواہ وہ غیر واجب التسلیم امانت ہو مثلاً ودیعت مال شرکت اور مال مضاربت خواہ واجب التسلیم امانت ہو مثل عاریت اور اجرت پر لی ہوئی شئی جو اجیر کے قبضے میں ہو۔ (یہ کفالت صحیح نہیں) کیونکہ کفالت کی اضافت اس نے اس کی عین کی طرف کی ہے کیونکہ

اس کی عین قابلِ ضمان ہی نہیں۔ اور اگر مستعیر (عاریت لینے والے) اور متاجر (اجرت پر لینے والے) کی جانب سے مستعار اور اجرت پر لی ہوئی شئی کو واپس کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے کیونکہ ان دونوں پر ان کو واپس کرنا قابل ضمان ہے۔ پس کفالت کی اضافت اصیل پر مضمون کی طرف ہے اور وہ تسلیم یعنی واپس کرنے کا فعل ہے لہٰذا صحیح ہے۔

وہ عین جو مضمون ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو خود بعینہٖ مضمون ہے مثلاً مغصوب اور بیع فاسد سے قبضہ کی ہوئی شئی اور خریدنے کے لئے سودا کرتے ہوئے قبضہ کی ہوئی شئی۔ دوسری جو اپنے غیر کے ساتھ مضمون ہو مثلاً قبضہ کئے جانے سے پیشتر مبیع اور رہن۔ پس قسم اول کی کفالت صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی چیز کی کفالت ہے جو بنفسہٖ مضمون ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ شئی کے ہوتے ہوئے خود اسی کو بعینہٖ لوٹانا واجب ہوتا ہے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے لہٰذا اس طور پر بھی یہ کفیل پر قابل ضمان ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں جب وہ بائع کے قبضے میں ہوتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا لیکن مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح رہن خود بعینہٖ مضمون نہیں ہوتا بلکہ دین کے ساتھ ہوتا ہے دیکھتے نہیں کہ جب رہن ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر کچھ واجب نہیں ہوتا البتہ راہن سے اس (رہن) کے بقدر دین ساقط ہو جاتا ہے۔

رہا فعل تو وہ فی الجملہ تسلیم کرنے (سپرد کرنے) کا فعل ہے۔ اور مبیع اور رہن کو سپرد کرنے کی کفالت جائز ہے کیونکہ بائع پر مبیع کو سپرد کرنے کا ضمان ہے اور مرتہن پر قرضے کی وصولی کے بعد رہن کو تسلیم کرنے کا ضمان ہے۔ لہٰذا مکفول بہ اصیل پر مضمون ہے اور مکفول بہ تسلیم کا فعل ہے پس اس کی کفالت صحیح ہے لیکن اگر یہ ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کچھ نہ آئے گا کیونکہ اصیل پر مضمون باقی نہ رہا تو کفیل پر بھی باقی نہ رہے گا۔

اگر بوجھ لادنے کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے اور کوئی شخص بوجھ اٹھانے کی کفالت کرے تو اگر جانور متعین ہو تو بوجھ اٹھانے کی کفالت صحیح نہ ہوگی اور اگر جانور غیر متعین ہو تو درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں آجر (اجرت پر دینے والے) پر اس متعین جانور کو سپرد کرنا واجب ہے نہ کہ بوجھ اٹھانا لہٰذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت نہ ہوگی جو اصیل پر مضمون ہے۔ اس لئے جائز نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں آجر پر واجب بوجھ اٹھانا ہے نہ کہ (متعین) جانور کو سپرد کرنا لہٰذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت ہوگی جو اصیل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے۔

اسی بنا پر اگر کوئی اس شخص کے نفس کی کفالت کرے جس کے ذمے کوئی حق ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کفالت بالنفس فعل کی کفالت ہے اور یہ فعل نفس کو حاضر کرنا ہے۔ اور حاضر... کرنے کا فعل اصیل پر مضمون ہے۔ لہٰذا ایسے فعل کی کفالت ہوئی جو اصیل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے
اسی طرح اگر اس کے سر یا اس کے چہرے پر اس کی گردن یا اس کی جان کی کفالت کرے تو یہی حکم ہے
اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کفالت کی اضافت ایسے جزء کی طرف ہو جو جامع ہو مثلاً سر چہرہ اور گردن وغیرہ تو جائز ہے کیونکہ ان اجزاء کا ذکر کر کے پورا بدن مراد لیا جاتا ہے تو ان اجزاء کا ذکر پورے

بدن کا ذکر ہوگا جیسا کہ طلاق اور عتاق کے باب میں ہے۔ اسی طرح اگر کفالت کی اضافت جزء شائع (غیر متعین) مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ کی طرف کرے تو جائز ہے کیونکہ کفالت بالنفس کا حکم یہ ہے کہ مطالبہ کی ولایت کے ثابت ہونے پر نفس کو حاضر کرنے کا واجب ہونا۔ اور حاضر کرنے کے واجب ہونے کے حق میں نفس متجزی نہیں ہوتا اور جیسا کہ طلاق وعتاق میں مذکور ہوا۔ اور غیر متجزی کے بعض حصے کا ذکر شریعت کی رو سے کل کا ذکر ہوتا ہے۔

اور اگر کفالت کی اضافت ہاتھ یا ٹانگ یا معین اجزاء میں سے کسی کی طرف ہو تو کفالت جائز نہ ہوگی کیونکہ ان اجزاء کو ذکر کر کے پورا بدن مراد نہیں لیا کرتے۔ اور یہ کفالت کے حکم میں متجزی ہیں لہٰذا ان کا ذکر کل بدن کا ذکر نہیں ہوگا جیسا کہ طلاق وعتاق کے باب میں مذکور ہوا۔

اگر کفالت بالنفس کرنے کے لئے یہ کہے کہ یہ مجھ پر واجب ہے تو جائز ہے کیونکہ یہ عبارت نفس کو حاضر کرنے کے التزام میں صریح ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ کہے کہ میں اس کے چہرے کا ضامن ہوں کیونکہ چہرہ جزء جامع ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ میں اس کی معرفت (پہچان) کا ضامن ہوں تو یہ کفالت صحیح نہیں کیونکہ معرفت میں یہ احتمال نہیں کہ وہ اصیل پر مضمون ہو۔

اور اگر مطالبہ کرنے والے کو یہ کہے کہ میں تیرے لئے ضامن ہوں تو درست نہیں کیونکہ مضمون کا سرے سے علم ہی نہیں۔

کفالت بالنفس، کفالت بالعین اور کفالت بالفعل کے بارے میں جو ہم نے ذکر کیا کہ یہ صحیح ہیں اور پھر ان پر تفریعات ذکر کیں تو یہ ہمارے اصحاب کے مذہب پر ہے۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ (ان صورتوں میں) کفالت کی اضافت اس کے محل کی طرف نہیں ہے لہٰذا صحیح نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت دین کے التزام (اپنے اوپر لازم کرنے) کو کہتے ہیں لہٰذا کفالت کا محل دین ہے اور وہ ان صورتوں میں پایا نہیں جاتا اور وہ تصرف جو اپنے محل کے غیر کی طرف مضاف ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ نیز کفالت کے جواز کی شرط مکفول بہ کو سپرد کرنے کی قدرت ہے جبکہ ان مذکورہ کفالتوں میں یہ قدرت نہیں پائی جاتی۔

ہماری دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے: ولمن جاء بہ حمل بعیر وانا بہ زعیم۔ (اور جو کوئی اس کو لائے اس کو ملے ایک بوجھ اونٹ کا اور میں ہوں اس کا ضامن) اللہ عزوجل نے گزشتہ امتوں میں کفالت بالعین کی خبر دی اور اس کو بدلا نہیں حالانکہ حکیم جب کسی برائی کا ذکر کرتا ہے تو اس کو بدل ڈالتا ہے۔ نیز صحابہ اور تابعین کے زمانے سے امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے زمانے تک اس حکم کا کوئی مخالف معلوم نہیں لہٰذا یہ انکار اجماع سے خروج ہوگا اس لئے باطل ہوگا۔ نیز جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس کفالت کی اضافت اصیل پر ایسے مضمون کی طرف ہے جس کو کفیل سے پورا وصول کیا جا سکتا ہے للذا اپنے اصل کفالت بالدین (قرض کی کفالت) کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ کفالت قرض کے التزام کو کہتے ہیں قابل تسلیم نہیں بلکہ یہ تو اصیل پر مضمون کے مطالبے کو اپنے اوپر لازم کرنے کو کہتے ہیں اور یہ مضمون کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی عین

ہوتا ہے اور اصیل کو عین کو سپرد کرنے کی قدرت ہوتی ہے جیسا کہ دین میں ہوتی ہے۔

ایک شخص کے قبضے میں غلام ہے جو اپنی غلامی کا اقرار کرتا ہے۔ مالک نے اس شخص سے کفیل بالنفس لے لیا۔ پھر غلام بھاگ گیا تو یہ کفالت باطل ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جو مضمون ہی نہیں اسی وجہ سے اگر غلام کے بھاگنے کے بعد کفالت کرے تب بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص دوسرے پر اپنے غلام ہونے پر گواہ پیش کر دے۔ پھر مدعا علیہ مر جائے تو کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔

اور اگر مدعا علیہ کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور کفیل یہ کہے کہ اگر تم (یعنی مدعی) اس کے مستحق نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوں گا تو کفالت درست ہوگی۔ پھر اگر مدعی نے اس بات پر گواہ قائم کر دیئے کہ وہ (مدعا علیہ) اس کا غلام ہے اور اس کے بعد مدعا علیہ مر گیا تو کفیل اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ گواہوں کے قائم کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس نے (قابض کے ذمے میں) مضمون کی کفالت کی ہے۔

ایک شخص اپنے قبضے میں بچے کے بارے میں دعوای کرتا ہے کہ یہ اس کا بیٹا ہے۔ ایک اور شخص دعوی کرتا ہے کہ وہ (بچہ) اس کا غلام ہے۔ پھر اس دوسرے مدعی کے لئے ایک اور شخص ضامن بن گیا۔ مدعی ثانی نے گواہ قائم کر دیئے۔ اور بچہ مر گیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر کفیل ضامن ہوگا کیونکہ جب گواہ پیش ہوگئے تو ثابت ہوگیا کہ وہ مضمون کا کفیل بنا تھا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے اس شخص کے بارے میں جو کسی دوسرے شخص پر دعوی کرے کہ اس نے اس کا غلام غضب کر لیا ہے۔ اور بیشتر اس کے کہ وہ گواہ قائم کرے ایک تیسرا شخص کہے کہ جس غلام کا یہ دعوی کرتا ہے میں اس کا ضامن ہوں تو وہ ضامن ہوگا یہاں تک کہ وہ غلام کو لے آئے اور مدعی اس پر گواہ قائم کر دے۔ یہ اس لئے کہ اس نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور وہ کفالت غلام کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا ہے۔ اگر یہ غلام مر جائے اور مدعی گواہ قائم کر کے اس کا مستحق بن جائے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے ایسے عین مضمون کی کفالت کی ہے جو مضمون بنفسہ ہے۔

اور اگر ایک شخص دوسرے پر دعوای کرے کہ اس نے اس کے ہزار درہم غصب کر لئے اور ان کو ہلاک بھی کر دیا ہے یا دعوای کرے کہ اس نے غلام غضب کیا اور وہ غلام اس کے قبضے میں مر گیا اور ایک تیسرے شخص نے کہا کہ اس کو جانے دو میں مال کا یا غلام کی قیمت کا ضامن ہوا، تو وہ ضامن ہو جائے گا۔ اور مدعی اس سے فوری طور پر وصول کر سکتا ہے گواہ پیش کرنے پر موقوف نہ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے قول کہ "میں غلام کی قیمت کا ضامن ہوں" سے اقرار کیا کہ اصیل پر قیمت واجب تھی لہٰذا اس نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی اس لئے گواہی پر موقوف نہ ہوگا بر خلاف (اوپر مذکورہ) پہلی صورت کے جس میں کہا "اگر تم اس کے مستحق نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی

قیمت کا ضامن ہوں گا۔ اس میں قیمت کا وجوب اس کے اقرار سے معلوم نہیں ہوا بلکہ گواہوں کے پیش کرنے سے معلوم ہوا لہٰذا گواہی پر موقوف ہوگا۔

قسم ثانی یہ ہے کہ کفیل سے مکفول بہ کو وصول بھی کیا جا سکتا ہو تاکہ عقد سے فائدہ بھی ہو۔ لہٰذا حدود و قصاص میں کہ جو کفیل سے وصول کرنا ممکن نہیں کیونکہ جائز نہیں کیونکہ ان میں کفالت سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

جس شخص پر قصاص آتا ہو خواہ جان کا یا جان سے کمتر کا اور جس پر حد قذف یا چوری کی حد آتی ہو وہ جب کفیل دے تو کفالت بالنفس جائز ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں اور یہ قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ اصیل پر مضمون کی کفالت ہے اور کفیل سے وصول کرنا بھی ممکن ہے۔ لہٰذا جس شخص پر دین ہو اس کو حاضر کرنے کی کفالت کی مثل یہ کفالت بھی درست ہے۔ البتہ محض اتنا اختلاف ہے کہ جب طلب کرنے پر ایسا شخص کفیل نہ دے تو کیا قاضی اس پر جبر کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جبر نہیں کر سکتا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قاضی جبر کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر قصاص یا حد ہو اس پر طلب کرنے پر اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے جس طرح کہ جس پر دین ہو اس کو اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے پھر جس پر دین ہو اس کے نفس کی کفالت درست ہے اور قاضی اس سے کفیل طلب کرنے میں اس پر جبر بھی کر سکتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ کفالت کی مشروعیت وثیقہ کے لیے ہے جب کہ حدود کی بناء دفع کرنے پر ہے۔ لہٰذا کفالت پر جبر کر کے توثیق حاصل کرنا حدود کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر یہ اعتراض بھی نہیں پڑ سکتا کہ گواہوں کے تزکیہ سے پہلے حدود و قصاص میں (جس پر الزام ہو اس کی) قید ہوتی ہے اور قید توثیق کے لیے ہوتی ہے (کیونکہ قید تہمت کی بنا پر ہوتی ہے نہ کہ توثیق کے لیے کیونکہ دو گواہوں کی یا ایک گواہی تہمت کے احتمال سے خالی نہیں ہوتی لہٰذا قید تہمت کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ توثیق کے لیے۔

تعزیر میں کفیل کے دینے میں جبر کرنا جائز ہے کیونکہ تعزیر کو دفع کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی کہ یہ بندے کا حق ہے رہا دین تو اس کی کفالت بلا اختلاف درست ہے کیونکہ یہ اصیل پر مضمون بھی ہے اور کفیل سے اس کو وصول کرنا ممکن بھی ہے۔

یہاں ایک تیسری شرط بھی ہے۔ جو دین کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ کہ دین لازم ہو لہٰذا مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کی کفالت درست نہیں کیونکہ بدل کتابت دین لازم نہیں اس لیے کہ مکاتب اپنے آپ کو عاجز قرار دیکر اپنے ذمے سے بدل کتابت کے دین کو ساقط کر سکتا ہے کسب کر کے ہی دین سے خلاصی کی صورت متعین نہیں لہٰذا اگر ہم بدل کتابت کی کفالت کو جائز قرار دیں تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔

۱۔ یا تو کفیل بھی اس کو اپنے سے ساقط کرنے کا اختیار رکھے گا جیسا کہ اصیل ایسا اختیار رکھتا ہے۔

۲۔ یا کفیل کو یہ اختیار نہ ہوگا۔
اگر کفیل کو ایسا اختیار ہوگا تو کفالت کا فائدہ نہ ہوگا اور اگر اختیار نہ ہوگا تو پھر یہ اپنے اوپر اس چیز کا التزام نہ ہوگا جو اصیل پر ہے لہٰذا یہ تصرف کفالت نہ بنے گا۔
نیز اگر ہم اس کفالت کو جائز قرار دیں تو کفیل پر دین اصیل کے مقابلے میں زیادہ لازم ہوگا کیونکہ مکاتب جب عاجز ہو کر مر جائے تو اس سے دین باطل نہیں ہوتا لہٰذا کفیل پر حق اصیل کے مقابلے میں زیادہ لازم ہوگا اور یہ بات اصول کے تقاضوں کے خلاف ہے۔
عدم جواز کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ کفالت کا جواز عرف کے سبب سے ہے لہٰذا جس چیز کا عرف نہیں ہے اس میں کفالت جائز نہیں اور بدل کتابت میں کفالت کا عرف نہیں ہے۔
اسی طرح مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کے علاوہ دیگر دیون کی کفالت بھی جائز نہیں کیونکہ مالک کے لیے یہ دیون مکاتب پر اس کی اپنی مرضی سے واجب ہوتے ہیں۔ دیکھو اگر اس پر کتابت لازم نہ ہوتی تو اس پر کوئی دوسرا دین بھی واجب نہ ہوتا لہٰذا دین کتابت اس پر دوسرے دین کے وجوب کی بنیاد ہے۔ تو جب اصل کی کفالت جائز نہیں تو فرع کی کفالت کا عدم جواز تو زیادہ مناسب و لائق ہے۔
بدل سعایہ کی کفالت امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مستسعیٰ (جس سے سعایہ طلب کیا گیا ہو) بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ آزاد شخص کے ہے جس پر دین ہو۔
کفالت کی مختلف انواع میں مکفول بہ کی ذات کا معلوم ہونا یا کفالت بالدین میں مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی دو چیزوں میں کسی ایک غیر معین چیز کی کفالت کرے تو جائز ہے مثلاً آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے اور وہ ہزار (درہم) ہوں تو جائز ہے اور اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک جو وہ چاہے لازم ہوگا کیونکہ یہ جہالت ایسی ہے جو بیان کے ذریعے سے دور کی جا سکتی ہے لہٰذا یہ کفالت کے جواز میں مانع نہ ہوگی۔
اسی طرح اگر کوئی ایک آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی یا دوسرے آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے تو جائز ہے اور مطالبہ کرنے والے کے سامنے کسی ایک کو پیش کر کے وہ بری ہو جائے گا۔
اگر کوئی کسی شخص کی جانب سے اس پر جو فلاں کا حق ہو یا اس بیع میں جو وہ پائے اس کا کفیل بن جائے تو جائز ہے کیونکہ مکفول بہ کی مقدار کی جہالت کفالت کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: ولمن جاء بہ حمل بعیر وانا بہ زعیم۔
اللہ تعالیٰ عز شانہ نے حمل بعیر (اونٹ کے بوجھ) کی کفالت کی اجازت دی حالانکہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص عہدہ کی ضمانت دے تو یہ ضمانت امام ابوحنیفہ کے نزدیک باطل ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک درست ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے عہدہ کی ضمانت لوگوں کے عرف میں ضمان درک ہے اور وہ یہ کہ مبیع کا کوئی اور مالک ثابت ہونے (استحقاق) کی صورت میں ثمن کا ضمان ہے اور یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے مابین جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عہدہ میں درک اور صحیفہ یعنی صک (اقرار نامہ) دونوں کا احتمال ہے۔ اور ان میں سے ایک یعنی صک اصیل پر مضمون نہیں ہے لہٰذا عہدہ کی کفالت مضمون غیر مضمون کے درمیان دائر ہوگی۔ لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے کفالت درست نہ ہوگی۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عہدہ کی کفالت کی عدم صحت مکفول بہ کی بناء پر نہیں بلکہ جواز کی شرط یعنی اصیل پر مضمون کے وجود میں شک کے واقع ہونے کی بناء پر ہے۔

اور ضمان درک یہ ضمان ثمن ہے مبیع کے استحقاق (یعنی اس کے کوئی اور مالک ثابت ہونے) کے وقت۔ جب مبیع میں استحقاق واقع ہوجائے تو اول تو مشتری بائع سے جھگڑا کرے گا (یعنی اس کے خلاف مقدمہ کرے گا)۔ پھر جب بائع پر ثمن لوٹانے کا فیصلہ کر دیا جائے گا تو یہی فیصلہ کفیل پر بھی ہوگا۔ اب مشتری ان دونوں میں سے جس سے چاہے اپنی رقم وصول کر سکتا ہے: ظاہر الروایت کے مطابق مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اول ہی میں کفیل سے جھگڑے۔ امام ابویوسف سے روایت ہے کہ کفیل بھی فریق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مبیع غلام کے سوا کوئی اور شئی ہو۔ اور اگر مبیع غلام ہو پھر گواہی سے ثابت ہوجائے کہ وہ آزاد ہے تو اس پر اجماع ہے کہ مشتری کو حق ہے کہ ان میں سے جس سے چاہے اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ اور اگر استحقاق کے علاوہ کسی اور سبب مثلاً عیب کی بناء پر خیار شرط یا خیار رؤیت کی بناپر بیع فسخ ہوجائے تو کفیل سے مطالبہ نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ درک نہیں ہے۔

اگر درک کے عوض میں مشتری رہن رکھے تو صحیح نہیں برخلاف کفالت بالدرک کے۔ ان دونوں کے درمیان فرق اپنی جگہ پر معلوم ہوچکا ہے۔

اگر درک کے عوض کوئی تعمیر کرلی پھر مکان میں استحقاق ثابت ہوا اور تعمیر کو توڑ دیا گیا تو مشتری کو حق حاصل ہے کہ وہ بائع سے ثمن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت جب کہ ملبہ بائع کو مل گیا ہو وصول کرلے۔ اور اگر ملبہ بائع کو نہ ملا ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق سوائے ثمن کے اور کچھ نہیں لے سکتا۔ امام ابویوسف سے مروی ہے کہ مشتری بائع سے ثمن اور عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر ملبہ بائع کو مل جائے اور بائع پر ثمن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ کیا جاچکا ہو تو مشتری ثمن کا مطالبہ بائع اور اس کے کفیل دونوں میں سے جس سے چاہے کر سکتا ہے البتہ عمارت کی قیمت کا صرف بائع سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ ظاہر الروایت ہے۔ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں سے جس سے چاہے دونوں کا مطالبہ کر سکتا ہے چاہے تو دونوں کو بائع سے وصول کرلے اور چاہے تو کفیل بالدرک سے وصول کرلے اور کفیل پھر بائع پر رجوع کر سکتا ہے اگر کفالت بائع کے حکم سے کی ہو امام طحاوی نے عمارت کی قیمت کو ثمن کی طرح بنایا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ درک سے جو سمجھا جاتا

ہے وہ ہے لوگوں کے رواج کے مطابق مشتری کے لیے ضمانت، لہٰذا عمارت کی قیمت کفالت بالدرک میں شامل نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر مبیع لونڈی ہو اور مشتری اس کو اپنی ام ولد بنالے پھر کوئی شخص اس لونڈی کا حقدار نکل آئے اور وہ مشتری سے لونڈی اور بچے کی قیمت اور عقر وصول کرے تو مشتری بائع اور کفیل بالدرک دونوں میں سے جس سے چاہے ثمن وصول کر سکتا ہے البتہ کفیل سے بچے کی قیمت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری اس کو صرف بائع سے وصول کرے گا کیونکہ بچہ کفالت بالدرک میں شامل نہیں واللہ عزوجل اعلم۔

اس کا جو فلاں کے ذمے مال ہے اس کی کفالت کرے پھر اس پر گواہ پیش ہو جائیں کہ وہ ہزار درہم، ہیں تو کفیل ان کا ضامن ہوگا کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ کفیل نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور اگر گواہ نہ ہوسکیں تو پھر کفیل جتنی مقدار کا اقرار کرے اس کے قول کو لیا جائے گا مع قسم کے۔ اقرار کیے جانی والی رقم میں اس کا قول اس لیے معتبر ہوگا کہ یہ ایسا مال ہے جو اس کے التزام سے لازم ہوا ہے تو جتنی مقدار کا یہ التزام کرے اتنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذمے مال مجہول کا (کسی کے لیے) اقرار کرے۔ اور قسم اس لیے لی جائے گی کہ یہ زیادتی کا منکر ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر مع یمینہ (قول منکر کا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے) اگر مکفول عنہ کفیل کی اقرار کردہ رقم سے زائد کا اقرار کرے تو کفیل پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ انسان کا اقرار خود اس کے حق میں تو حجت ہے غیر کے حق میں نہیں کیونکہ اپنے حق میں تو وہ اقرار کرنے والا بنتا ہے لیکن غیر کے حق میں مدعی قرار پاتا ہے اور مدعی کی سچائی بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی۔

کفالت کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفالت کے دو حکم ہیں۔

ایک ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جو اصیل کے ذمے ہو اس کا کفیل سے مطالبہ کی ولایت کا ثبوت۔ یہ حکم کفالت کی تمام اقسام میں پایا جاتا ہے کیونکہ تمام اقسام اس حکم میں برابر ہیں صرف محل حکم میں فرق ہوتا ہے کہ وہ عین ہے یا دین ہے یا فعل ہے پس کفیل بالدین سے اس دین کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اصیل کے ذمے واجب ہے نہ کہ کفیل کے ذمے۔ لہٰذا دین تو ایک پر ہوگا لیکن اس کا مطالبہ دو سے کیا جائے گا۔ البتہ یہ بات ہے کہ اگر کفیل ایک ہو تو اس سے کل دین کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور کفیل دو ہوں اور دین مثلاً ہزار ہوں تو کفیل سے پانچ سو کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفالت میں دونوں کفیل برابر ہیں اور مکفول بہ منقسم ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا شراء (خریدنے) کی مثل مطالبہ کے اعتبار سے مکفول بہ دونوں پر منقسم ہو جائے گا۔

اور کفیل بالنفس سے اس بات کا مطالبہ ہوگا کہ مکفول بالنفس کو جب کہ وہ غائب نہ ہو حاضر کر

دے۔ اور اگر وہ غائب ہو تو کفیل کو اتنی مدت دی جائے گی جس میں اس کو حاضر کرنا ممکن ہو۔ اور اگر کفیل اس مدت میں پیش نہ کر سکے اور قاضی کی نظر میں اس کا عجز ظاہر ہو جائے۔ پھر جب گواہوں کی گواہی وغیرہ سے اس کا عجز ظاہر ہو جائے تو قاضی اس کو رہا کر دے گا اور اس کو حاضر کرنے کی قدرت کی حالت تک مہلت دے گا۔ کیونکہ یہ بمنزلہ مفلس کے ہے لیکن قاضی مطالبہ کرنے والے اور کفیل کے مابین حائل بھی نہیں ہو گا بلکہ مطالبہ کرنے والا (طالب) کفیل کے ساتھ لگا رہے گا۔ اور طالب کفیل اور اس کے مشاغل کے مابین حائل نہیں ہو گا اور نہ ہی اس کو کمائی وغیرہ کرنے سے روک سکے گا۔

اور کفیل بالعین سے مطالبہ ہو گا کہ جب کہ عین قائم ہو وہ عین کو پیش کر دے اور جب کہ وہ ہلاک ہو چکی ہو اس کی مثل یا اس کی قیمت پیش کر دے۔

اور کفیل بتسلیم العین و بالفعل سے دونوں (یعنی عین کو پیش کرنا اور فعل) کا مطالبہ کیا جائے گا۔

ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفالت بالدین کا حکم یہ ہے اصل دین ہی کفیل پر واجب ہو جاتا ہے اور مطالبہ تو اس حکم پر مرتب ہوتا ہے۔ لہٰذا کفیل بالدین سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو خود اس پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اصیل پر جس طرح کہ اصیل سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو اس پر واجب ہوتا ہے نہ کہ کفیل پر۔ لہٰذا مطالبہ کے تعدد کے بقدر دین میں تعدد ہو گا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور یہ دعوٰی کیا کہ یہی بات اعیان مضمونہ اور نفس اور فعل کی کفالت کی صحت میں مانع ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ کفالت کی انواع ہیں اور ہر نوع کا حکم جدا ہے لہٰذا ایک نوع کے حکم کا منعدم ہونا اس بات پر دلیل نہیں کہ دوسری نوع کا حکم بھی معدوم ہے۔

اصیل کا بری ہونا اکثر علماء کے نزدیک کفالت کا حکم نہیں ہے اور طالب کو اختیار ہے کہ چاہے اصیل سے مطالبہ کرے چاہے کفیل سے کرے الا یہ کہ کفالت میں اصیل کی براءت شرط ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے حوالہ ہو گا یا پھر کفالت مقید ہو اس پر دین کے ساتھ کیونکہ یہ بھی معنی کے اعتبار سے حوالہ ہی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کفالت سے اصیل کو براءت حاصل ہو جاتی ہے لیکن صحیح قول یہی ہے جو عامہ علماء کا ہے کیونکہ کفالت سے ضم کے معنی حاصل ہوتے ہیں اور یہ اصیل پر جو واجب ہے کے مطالبے کے حق میں یا اصیل دین کے حق میں ذمہ کو ذمہ کے ساتھ ضم کرنا ہے۔ اور براءت ضم کے منافی ہے۔ نیز کفالت سے اگر براءت ہوتی ہو تو وہ حوالہ ہوتا ہے اور یہ دونوں متغایر ہیں اور قاعدے کی رو سے ناموں کا تغایر معانی کے تغایر پر دلالت کرتا ہے۔ اور ان میں سے جس سے بھی مطالبہ کرے گا تو دوسرا بری نہیں ہو جائے گا بلکہ دوسرے سے بھی مطالبے کا حق ہو گا۔

اس صورت میں اور غاصب کے غاصب کی صورت میں فرق یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے۔ پھر جب ایک کو ضامن بنا دے تو دوسرے کو ضامن بنانے کا حق نہیں رہتا۔ اس صورت کی وجہ یہ ہے کہ ضمان کو اختیار کرنے سے اشیاء مضمونہ ملکیت میں آ جاتی ہیں۔

توجب اس نے ان دونوں میں سے ایک کو ضامن بنانا اختیار کیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا لہٰذا اس سے رجوع کا حق نہ رہے گا۔ یہ بات کفالت کے مسئلے میں معدوم ہے کیونکہ طالب کا دونوں میں سے ایک سے مضمون کا مطالبہ کرنا مضمون کی ملکیت کو متضمن نہیں ہے۔

اسی طرح فقہاء نے اس صورت اور اس صورت میں فرق کیا ہے جس میں ایک غلام دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں ایک جو تونگر ہو اس کو آزاد کر دے تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہو گا کہ وہ آزاد کرنے والے کو ضامن بنا دے یا غلام سے سعی کرائے۔ اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے سے دوسری صورت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ضمان کو اختیار کیا تو اختیار کرنے میں اس کا حصہ آزاد کرنے والے کی طرف منتقل ہو گیا کیونکہ ضمان کو اختیار کرنے سے مضمونات ملکیت میں آجاتے ہیں۔ اور اگر وہ استسعاء (اپنے حصے کے بقدر قیمت کرائے) کو اختیار کرے تو غلام غلام ہونے کی حالت میں سعی کرے گا اور آزاد اس وقت ہو گا جب سعایہ (کی رقم) ادا کر دے گا اور ان دونوں باتوں کے درمیان منافات ہے جب کہ کفالت کے مسئلے میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ طالب (ایک سے) مطالبہ سے مضمون کا مالک نہیں بن جاتا لہٰذا دوسرے سے مطالبے کا حقدار ہو گا۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ کفالت کی تمام انواع میں جب کفالت اصیل کے حکم سے ہو تو کفیل کے لیے اصیل سے مطالبے کی ولایت ثابت ہے۔

پھر جب کفالت بالنفس ہو تو جب طالب کفیل سے مطالبہ کرے تو کفیل اصیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ کو پیش کر دے۔

اور جب کفالت عین مضمونہ کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اصیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ ہوتے ہوئے اس کو سپرد کر دے اور اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرے۔

اور جب کفالت سپرد کرنے اور اٹھانے کے فعل کی ہو تو کفیل ان دونوں کا مطالبہ کرے گا۔

اور جب کفالت دین کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اصیل سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا پس جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اصیل یعنی مکفول عنہ سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر کفیل کو قید کیا جاتا ہو تو اس کو حق ہے کہ مکفول عنہ کو قید کرا دے کیونکہ وہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہٰذا اس سے خلاصی کرانا بھی اس (یعنی اصیل) پر لازم ہے۔

اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو تو پھر کفیل کو یہ حق نہیں کہ جب طالب اس کے پیچھے لگ جائے تو وہ مکفول عنہ کے پیچھے لگ جائے اور جب اس کو قید کیا جائے تو وہ مکفول عنہ کو قید کر دے۔

اور کفیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خود ادا کرنے سے پیشتر مال کا مطالبہ (مکفول عنہ سے) کرے اگرچہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو کیونکہ مطالبے کی ولایت قرض و تملیک کے حکم کے ساتھ ثابت ہوتی جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور یہ تمام باتیں ادائیگی پر موقوف ہوتی ہیں اور ادائیگی ابھی تک ہوئی نہیں برخلاف وکیل بالشراء (خریدنے کے وکیل) کے کہ اس کو خریدنے کے بعد ثمن کی ادائیگی اپنے مال میں سے کرنے

سے پیشتر موکل سے مطالبہ کرنے کی ولایت حاصل ہے کیونکہ یہاں ثمن بمقابلہ مبیع کے ہے اور مبیع میں ملکیت جوں ہی واقع ہوئی موکل کیلئے واقع ہوئی لہٰذا ثمن بھی اس کے ذمے ہوگا اس لیے وکیل کو موکل سے مطالبہ کا ہے جب کہ اس مسئلے میں مطالبہ قرض یا تملیک کے سبب سے ہوتا ہے جو کہ ابھی پایا نہیں گیا ہاں جب وہ ادائیگی کر دے تو اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل کو مکفول عنہ سے مطالبے کا حق ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت مکفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل مکفول عنہ سے مطالبے کا حق دار ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت مکفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل مکفول عنہ کو قرض دینے والا اور مکفول لہ کو ادائیگی کرنے میں اس کا (یعنی مکفول عنہ کا) نائب ہوتا ہے۔ اور مکفول لہ کے حق میں کفیل کی جانب سے اس مال کی تملیک ہوتی ہے جو مکفول عنہ نے مکفول لہ سے لے کر اپنے ذمے کر لی تھی۔ اور قرض دینے والا دیئے ہوئے قرض کا مقروض سے مطالبہ کر سکتا ہے جب کہ مشتری صرف بیع کے ذریعے شراء (خریدنے) کا حق رکھتا ہے کچھ اور حق نہیں رکھتا۔

کفیل کفالت سے کس طور پر خارج ہوتا ہے

ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں۔

کفیل بالمال کفالت سے دو امور میں سے کسی ایک کے ساتھ خارج ہوتا ہے۔

اول مکفول لہ کو مال کی ادائیگی کر کے یا معنوی ادائیگی کفیل کرے یا اصیل کرے کیونکہ مطالبے کا حق ادائیگی کے وسیلے کے طور پر ہوتا ہے تو جب ادائیگی پائی گئی تو مقصود حاصل ہو گیا اور عقد کا حکم ختم ہو گیا۔

اسی طرح طالب (یعنی مکفول لہ) اگر مال کفیل یا اصیل کو ہبہ کر دے تو کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہبہ بمنزلہ ادائیگی کے ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب طالب (یعنی مکفول لہ) وہ مال کفیل یا اصیل کو صدقہ کر دے کیونکہ صدقہ مثل ہبہ کے تملیک ہے تو صدقہ کرنا اور ادائیگی مال مثل ہبہ کے برابر ہیں۔

دوم: ابراء (بری کرنے) کے ساتھ یا جس سے ابراء کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔ جب طالب کفیل یا اصیل کو بری کر دے تو کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا البتہ جب وہ کفیل کو بری کرے تو اصیل بری نہ ہوگا ہاں جب اصیل کو بری کرے تو کفیل بھی بری ہو جائے گا کیونکہ دین اصیل پر ہے نہ کہ کفیل پر کفیل پر تو مطالبہ کا حق آتا ہے۔ لہٰذا اصیل کو بری کرنا تو اس کے ذمے سے دین کو ساقط کرنا ہے۔ اور جب اس سے دین ساقط ہو گیا تو لامحالہ مطالبے کا حق بھی ساقط ہو گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ دین کے بغیر دین کا مطالبہ ہو۔ رہا کفیل کو بری کرنا تو وہ اس کو مطالبے سے بری کرنا ہے دین سے نہیں کیونکہ دین تو اس پر ہے ہی نہیں اور کفیل سے حق مطالبہ ساقط کرنے سے لازم نہیں آتا کہ اصیل سے اصل دین بھی ساقط ہو جائے لیکن کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ کفالت کا حکم کفیل سے حق مطالبہ ہے اور جب وہ حکم ساقط ہو گیا تو کفالت بھی

ختم ہوگئی۔

البتہ اصیل کو ابراء اصیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مکفول لہٗ نے مال اصیل کو ہبہ یا صدقہ کیا ہو۔ کفیل کو ابراء یا ہبہ یا صدقہ (اصیل کے) رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔ ان کے درمیان فرق انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جب یہ تصرفات اصیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتے ہیں تو دین اس کے ذمے میں واپس آجائیگا۔ کفیل کی طرف دین کے لوٹ آنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اگر اصیل کی موت کے بعد اس کو بری کر دے یا اس کو ہبہ کر دے اور اصیل کے ورثہ رد کر دیں تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک دین رد ہو جائے گا جبکہ امام محمد کے نزدیک رد نہیں ہوگا۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ (مابعد موت) ابراء مثل اس صورت کے ہے کہ جب حالت حیات میں بری کیا ہو اور اصیل رد کرنے سے پیشتر مر جائے تو ورثہ کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اصیل کی موت کے بعد اس کو بری کرنا دراصل اس کے ورثہ کو بری کرنا ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد دین کا مطالبہ اس کے مال میں سے اس کے ورثہ سے کیا جائے گا۔ اور ورثہ کو ابراء ان کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔

اگر طالب (مکفول لہٗ) کفیل سے کہے برئت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہوگیا) تو یہی حکم ہے کیونکہ یہ قبضہ کرنے اور پورا وصول کرنے کا اقرار ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کو اس کی برارت کی غایت قرار دیا ہے۔ اور وہ برارت جس کی غایت اس کا نفس ہے قبضے اور استیفاء (پورا وصول کرنے) کی برارت ہے۔ اور اس طرح دونوں (اصیل وکفیل) بری ہو جائیں گے کیونکہ دین کا استیفاء دونوں کی برارت کا موجب ہے۔ لہٰذا اگر کفالت اصیل کے حکم سے ہو تو کفیل اصیل پر رجوع کرے گا۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر طالب نے کہے برئت الی من المال (تو مال سے بری ہوگیا) لیکن الی (میری طرف) کا کلمہ نہیں کہا تب بھی امام ابویوسف کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ان کے نزدیک یہ کلام اور أبرأتك برابر ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا اصیل نہ ہوگا تو امام محمد کے نزدیک یہ جملہ اور ابرأتك (میں نے تجھ کو بری کر دیا) کا جملہ برابر ہیں۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مال سے برارت کبھی تو ادائیگی کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی بری کر دینے سے۔ لہٰذا بغیر زائد دلیل کے ادائیگی پر محمول نہ کریں گے اور پہلی صورت میں زائد دلیل پائی جاتی ہے اور وہ ہے قول الی (میری طرف)، کیونکہ جیسا کہ بتا چکے ہیں یہ ادائیگی کے معنی کی خبر دیتا ہے۔ جبکہ اس صورت میں زائد دلیل موجود نہیں لہٰذا ابراء پر محمول کریں گے کیونکہ اصل میں برارت ابراء کا حکم ہے۔ امام ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ برارت جس کی اضافت مال کی طرف ہو اس کا استعمال عرف وعادت میں ادائیگی پر ہوتا ہے لہٰذا اس پر محمول کریں گے۔

کفالت سے برارت کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں کیونکہ برارت میں تملیک کے معنی ہوتے ہیں اور تملیک میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔

اگر کفیل طالب (یعنی مکفول لہ) کو مال کفالت کے لیے کسی اور شخص پر حوالے کر دے اور طالب (مکفول لہ) اور محتال علیہ قبول کر لیں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک کفیل کفالت سے نکل جائے گا۔

اسی طرح اگر مکفول عنہ کو مال کفالت کے لیے کسی شخص کے حوالہ کر دے اور وہ قبول کر لے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ عامہ مشائخ کے نزدیک حوالہ دین اور مطالبہ دونوں سے بری کرنے والا ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک مطالبہ سے بری کرنے والا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ اصل و کفیل کو بری کرنا کفالت سے بری کرنے والا ہے امام زفرؒ کے نزدیک حوالہ کرنے سے کفیل کفالت سے بری نہیں ہو جاتا کیونکہ حوالہ ان کے نزدیک سرے سے بری کرنے والا نہیں جیسا کہ کتاب الحوالہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر ہوگا۔

اسی طرح کفیل صلح کے ذریعے بھی کفالت سے بری ہو جاتا ہے جس طرح کہ حوالہ سے بری ہوتا ہے بایں طور کہ کفیل طالب کے ساتھ مدعیٰ کے کچھ حصے پر مصالحت کرے کیونکہ مدعیٰ کی جنس پر صلح کرنا کچھ حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے تو اس میں ابراء کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور جنس مدعیٰ کے خلاف پر مصالحت کرنا معاوضہ ہے تو اس میں بھی ابراء کے معنی ہوتے ہیں اور یہ سب کفالت سے نکالتے (بری کرتے) ہیں البتہ دو حالتوں میں تو کفیل و اصیل دونوں بری ہو جاتے ہیں جب کہ ایک حالت میں کفیل بری ہوتا ہے اصیل نہیں ہوتا۔

وہ دو حالتیں جن میں اصیل و کفیل دونوں بری ہو جاتے ہیں۔

اول کفیل طالب (مکفول لہ) سے کہے میں نے تجھ سے ایک ہزار سے پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ میں اور مکفول عنہ بقیہ پانچ سو سے بری ہیں۔ اور پانچ سو جن میں صلح واقع ہوئی ہے ان میں طالب کو اختیار ہوگا چاہے کفیل سے وصول کرے اور کفیل پھر اس رقم کے لیے اصیل پر رجوع کرے اور چاہے تو اصیل پر رجوع کرے اور چاہے تو اصیل سے وصول کرے۔

دوم شرط براءت کو سرے سے ذکر کیے بغیر کفیل طالب سے کہے کہ میں نے تجھ سے پانچ سو پر مصالحت کی۔ اس صورت میں دونوں کو بری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابراء جس کی اضافت مال کی طرف ہو اور جو کفیل کی طرف مضاف براءت کی شرط سے خالی ہو وہ دین سے ابراء ہوتا ہے اور دین ایک ہے۔ تو جب دین اصیل سے ساقط ہو گیا تو کفیل سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

وہ حالت کہ جس میں کفیل بری ہوتا ہے اصیل نہیں ہوتا یہ ہے کہ کفیل طالب سے کہے، میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں اس شرط پر کہ میں پانچ سو سے بری ہوں۔ اور فرق ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ اس صورت میں طالب کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اصیل سے پورا دین وصول کرے اور چاہے تو کفیل سے پانچ سو اور اصیل سے پانچ سو وصول کرے۔ اور کفیل پھر ادا کیے ہوئے پانچ سو کے لیے اصیل پر رجوع کرے گا اگر کفالت اس کے حکم سے ہو۔

کفیل بالنفس تین چیزوں سے کفالت سے نکلتا ہے۔

۱۔ نفس کو طالب کے سپرد کر دینا اور وہ یہ ہے کہ طالب اور مکفول بنفسہ کے درمیان ایسی جگہ میں تخلیہ کرانا کہ جہاں سے طالب اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر سکے کیونکہ ایسی جگہ میں سپرد کر لے

سے عقد کفالت سے جو مقصود ہوتا ہے وہ حاصل ہوتا ہے اور عقد سے مقصود ہے قاضی کے پاس مقدمہ لے جا کر حق کو وصول کرنے کا امکان تو جب مقصود حاصل ہو جائے گا تو عقد کا حکم ختم ہو جائے گا اور کفیل کفالت سے نکل جائے گا۔ اور اگر کفیل نے مکفول عنہ کو صحرا یا جنگل میں سپرد کیا تو کفالت سے نہیں نکلے گا کیونکہ مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر بازار یا شہر میں پیش کیا تو کفالت سے نکل گیا خواہ کفالت مطلق ہو یا قاضی کی مجلس میں لانے کے ساتھ مقید ہو۔ کفالت کے مطلق ہونے کی صورت میں تو وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے مکان کے ساتھ مقید ہوتی ہے کہ جہاں سے قاضی کی مجلس میں لانے پر قدرت ہو اور اس قید کا علم غرض و مقصود کی دلالت سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفالت مقید ہو کیونکہ ان جگہوں (بازار اور شہر وغیرہ) میں حاضر کرنا ایک طرح سے قاضی کی مجلس میں پیش کرنا ہے۔

اگر یہ شرط ہو کہ وہ کسی خاص شہر میں حاضر کرے گا پھر اس نے کسی دوسرے شہر میں پیش کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفالت سے نکل جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں نکلے گا بلکہ صرف شرط کیے ہوئے شہر میں پیش کرنے سے ہی نکل سکے گا۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مخصوص شہر کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ طالب کے لیے گواہ ہوں کہ جن کو اس شہر میں پیش کرنا ممکن ہو کسی اور شہر میں ممکن نہ ہو لہٰذا (شہر کی) تعیین فائدے کی حامل ہے اور یہ تعیین قید بن جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نفس کو سپرد کرنے سے مقصود قاضی کے پاس مقدمہ لے جا کر حق کو وصول کرنا ہے اور یہ غرض ہر قاضی سے پوری ہو سکتی ہے لہٰذا تعیین صحیح نہیں۔

اور اگر شہر کے مضافات میں پیش کیا کہ جہاں قاضی نہ ہو تو کفالت سے نہ نکلے گا کیونکہ اس جیسی جگہ میں پیش کرنا مقصود کو حاصل کرنے کے لیے ذریعہ نہیں بنتا لہٰذا یہ پیش کرنا نہ کرنا برابر ہے۔
اگر یہ شرط لگائی ہو کہ کفیل مکفول عنہ کو حاکم کے سامنے پیش کرے گا اور وہ اس کو قاضی کے پاس پیش کر دے تب بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جو بھی اس عہدے پر آئے گا اس کے پاس پیش کرنے سے مقصود حاصل ہو گا۔ لہٰذا یہ قید مفید نہیں اس لیے کفالت اس کے ساتھ مقید نہیں ہو گی۔

اگر ایک جماعت نے کسی شخص کے نفس کی اکٹھی ایک ہی کفالت کی پھر اس جماعت کے ایک فرد نے اس کو پیش کر دیا تو سب بری ہو جائیں گے اور اگر کفالت متفرق طور پر کی ہو تو باقی افراد بری نہ ہوں گے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک کفالت کے تحت ایک فعل یعنی حاضر کرنا ہے اور یہ ایک فرد سے بھی حاصل ہو گیا اور متفرق کفالتوں کے تحت متفرق افعال ہیں لہٰذا ایک کے حاضر کرنے سے ابراء حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا حاضر کرنے والا فرد تو بری ہو جائے گا باقی افراد

بری نہ ہوں گے۔

یہ وہ صورت نہیں ہے کہ جب ایک جماعت مال کی کفالت اکٹھی ایک یا متفرق کرے اور ان میں سے ایک فرد ادا کر دے تو باقی بھی بری ہو جائیں گے کیونکہ مال کی ادائیگی سے اصیل سے دین ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا کفیل پر باقی نہ رہے گا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کسی نے کسی کے نفس کی کفالت کی کہ اگر وہ اس کو آئندہ کل پیش نہ کر سکا تو جو دین اس پر ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ پھر مکفول عنہ سے طالب (مکفول لہ) کی ملاقات ہوئی اور طالب نے اس کے ساتھ مخاصمت (جھگڑا) کی اور اس کا پیچھا کیا تو مال کفیل پر ہوگا اگرچہ وہ دن کے آخری حصے تک پیچھا کرتا رہا ہو کیونکہ کفیل کی جانب سے ذمہ داری کو پورا کرنا (یعنی مکفول عنہ کو پیش کرنا) نہیں پایا گیا اگر مکفول عنہ طالب سے کہے کہ فلاں کی کفالت سے میں نے اپنے نفس کو پیش کیا تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا خواہ کفالت بالنفس مکفول عنہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کی جانب سے پیش کرنے میں اپنے آپ کو کفیل کے قائم مقام کر لیا لہٰذا یہ پیش کرنا صحیح ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع کرے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ دین کی ادائیگی میں قبول کرنے پر جبر نہیں کیا جائے گا جب کہ اس مسئلے میں مجبور کیا جائے گا اور فرق اس وجہ سے ہے کہ مال کے باب میں قبول کرنے پر عدم جبر اس احسان کے لاحق ہونے سے بچنے کے لیے ہے جو تبرع کرنے والے کی جانب سے مکفول عنہ کو لاحق ہوتا ہے کیونکہ اس کا نفس بسا اوقات احسان کے زیر بار ہونے میں راضی نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم سے ہو یا اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ اپنے نفس کو پیش کرنا اس پر واجب ہے اور واجب کو ادا کرنے میں کسی پر احسان نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں اسکے نفس کی پیشی مضمون ہے۔

۲ - ابراء (بری کرنا)۔ جب مکفول لہ کفیل کو کفالت بالنفس سے بری کر دے تو کفیل کفالت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ کفالت بالنفس کا حکم مکفول بنفسہ کو پیش کرنے کے مطالبے کا حق ہے اور مکفول لہ نے کفیل کو بری کر کے اس سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کر دیا ہے لہٰذا حق ختم ہو جائے گا اور یہ اصیل کے لیے ابراء نہیں ہوگا کیونکہ مکفول لہ نے کفیل سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کیا ہے نہ کہ اصیل سے۔ اور اگر مکفول لہ اصیل کو بری کر دے تو اصیل اور کفیل دونوں بری ہو جائیں گے کیونکہ کفالت تھی اصیل پر مضمون کی اور ابراء سے ضمان باطل ہو گیا لہٰذا کفالت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

۳ - مکفول بنفسہ کی موت کیونکہ کفالت تھی اصیل پر مضمون کی اور (موت کی وجہ سے) اس سے ضمان ساقط ہو گیا۔ لہٰذا کفیل سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

وہ اعیان جو مضمون بنفسہ ہوں ان کا اور افعال مضمونہ کا کفیل کفالت سے دو باتوں سے نکلتا ہے۔ اول اگر وہ عین جو مضمون بعینہ ہے اگر وہ موجود ہو تو اس کو سپرد کر لینے سے اور اگر وہ ہلاک

ہو چکی ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرنے سے اور فعل مضمون جو تسلیم وحمل (بوجھ اٹھانا ہے حاصل ہو جاتا ہے۔

دوم ابراء کے ساتھ۔ لہٰذا غاصب بائع اور کرائے پر دینے والے کی موت سے کفیل بری نہیں ہوتا کیونکہ ان لوگوں کے نفس مکفول بہ نہیں ہیں کہ ان کی موت سے کفالت ساقط ہو جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

کفیل کا رجوع کرنا

کفیل کے رجوع کرنے بارے میں جملہ کلام کے دو موضوع ہیں۔

اول ولایت (اختیار) رجوع کی شرائط دوم جس کے لیے رجوع ہے اس کا بیان

ولایت رجوع: ولایت رجوع کی چند شرائط ہیں

۱۔ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو۔ کیونکہ استقراض (قرض لینے) کے معنی اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتے اور اگر مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت کی تو عام علماء کے نزدیک رجوع نہیں کر سکتا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی رجوع کر سکتا ہے لیکن صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ حکم کے بغیر کفالت کرنا تو دوسرے کے قرض کو احسان کرکے ادا کرنا ہے لہٰذا رجوع کا احتمال نہیں ہے۔

۲۔ کفالت اجازت صحیح کے ساتھ ہوا اور یہ اس شخص کی اجازت ہے جس کا اپنے اوپر دین کا اقرار جائز ہوتا ہے اس لیے اگر پابندی لگائے ہوئے بچے کی طرف سے اس کی اجازت سے کفالت کی اور پھر رقم ادا کر دی تو (ادا کردہ رقم کے لیے) رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی کفالت کی اجازت صحیح نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفالت مکفول عنہ کی جانب سے استقراء ہوتا ہے اور بچے کے استقراض کے ساتھ ضمان کا تعلق نہیں ہوتا۔ رہا پابندی لگایا ہوا غلام، تو اس کا کفالت کی اجازت دینا اس کے اپنے حق میں صحیح ہے لہٰذا آزادی کے بعد اس پر رجوع ہو سکتا ہے لیکن مالک کے حق میں اس کی اجازت درست نہیں لہٰذا فوری طور پر غلام سے مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

۳۔ مکفول عنہ کی طرف ضمان کی اضافت بھی ہو بایں طور کہ مکفول عنہ یہ کہے کہ میری طرف سے ضامن بن جا لہٰذا اگر یہ کہا کہ اتنی رقم کا ضامن بن جا اور اپنی طرف اضافت نہیں کی تو رجوع نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں کفالت اس کو قرض دینا واقع نہیں ہوئی لہٰذا اس پر رجوع نہ ہو سکے گا۔

۴۔ مکفول لہ کو مال کی ادائیگی ہو چکی ہو یا ادائیگی کے ہم معنی کوئی صورت ہو۔ لہٰذا ادائیگی سے پیشتر رجوع نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض دینے اور تملیک کے معنی مال کی ادائیگی کے بغیر حاصل نہیں ہوتے اس لیے ادائیگی سے پیشتر رجوع کا حق نہ ہوگا۔

۵۔ اصیل کا کفیل پر اس کی مثل دین نہ ہو۔ اور اگر دین ہو تو رجوع کا حق نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے دین

ادا کیا تو دونوں دین ایک دوسرے کا بدل بن گئے۔ یہ اس لیے کہ اگر کفیل کے لیے اصیل پر رجوع کرنے کا حق ثابت ہو تو اصیل کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ کفیل پر رجوع کر سکے اور اس میں کوئی فائدہ نہیں لہٰذا دونوں دین ساقط ہو جائیں گے۔

اگر صاحب دین کفیل کو مال ہبہ کر دے تو کفیل اصیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ ہبہ کرنا ادا کرنے کے معنی میں ہے اس لیے کہ جب اس کو ہبہ کیا گیا تو وہ مال جو اصیل کے ذمے پر واجب تھا اس کا یہ مالک بن گیا لہٰذا کفیل کو رجوع کا حق ہوگا جیسا کہ ادائیگی کر کے وہ رجوع کر لے کا اختیار رکھتا ہے۔

اور جب صاحب دین اصیل کو دین ہبہ کر دے تو کفیل بھی بری ہو جاتا ہے کیونکہ یہ صورت اور مال کی ادائیگی برابر ہیں اس لیے کہ جب صاحب دین نے اصیل کو دین ہبہ کر دیا تو اصیل اس مال کا مالک بن گیا جو اس کے ذمے پر واجب تھا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ ادا کرے اور جب اصیل بری ہو گیا تو کفیل بھی بری ہو جائیگا کیونکہ اصیل کی برارت کفیل کی برارت کی موجب ہے اگر مکفول لہ مر جائے اور کفیل اس کا وارث ہو تو وہ اصیل پر رجوع کرے گا۔ اور اگر اصیل مکفول لہ کا وارث ہو تو کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ وراثت ملکیت کے اسباب میں سے ہے لہٰذا اصیل اس کا مالک ہو جائے گا اور جب وہ مالک ہوگا تو بری ہو جائے گا اور نتیجہ میں کفیل بری ہو جائے گا جیسا کہ اصیل کے ادائیگی کر دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اگر مکفول لہ کفیل کو بری کر دے تو کفیل اصیل پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ابراء (بری کرنا) ساقط کرنا ہے اور یہ کفیل کے حق میں صرف مطالبے کو ساقط کرنا ہے اسی لیے کفیل کی برارت اصیل کی برارت کے موجب نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں دین کا مالک بنانے کے معنی سرے سے نہیں پائے جاتے اس لیے رجوع بھی نہیں ہوگا۔

اگر کفیل مکفول عنہ کو اس مال سے جس کا وہ اس کے حکم سے ضامن بنا ہے ادائیگی سے پیشتر ہی بری کر دے یا اس کو ہبہ کر دے تو جائز ہے لہٰذا اگر کفیل اس کے بعد ادائیگی کر دے تو رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اصیل پر اس کے حق کے وجوب کا سبب جو کہ اس کے حکم سے عقد کفالت ہے موجود ہے اور وجوب سے پیشتر لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد حق سے بری کر دینا جائز ہے مثل اجارے کی مدت گزرنے سے پیشتر اجرت سے بری کر دینا۔

کفیل نے جس مال کی کفالت کی ہے وہ ابھی ادا نہیں کیا کہ اصیل نے پہلے ہی وہ مال کفیل کو دے دیا تو دیکھیں گے۔

اگر ادائیگی کے طریقے پر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اصیل پر رجوع کرنے کی ولایت اگرچہ فی الحال ثابت نہیں ہے تاہم ادائیگی کے بعد ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ دین موجل (میعادی دین) کے مشابہ ہو گیا کہ مکفول عنہ جب میعاد سے پہلے اس کو ادا کر دے تو قبول کرنا ہوگا اور یہ دین کی ادائیگی شمار ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور اصیل کفیل کے دین سے تو بری ہو جائے گا لیکن مکفول لہ کے

دین سے بری نہ ہوگا لہٰذا مکفول لہ کو حق ہوگا کہ کفیل و اصیل دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے اور مکفول لہ جب اصیل سے وصول کرے تو اصیل کو کفیل پر اس مال کو وصول کرنے کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا جو اس نے ادا کیا تھا کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ وہ ادائیگی کے طریق پہ نہ تھا۔

پہلے سے ادا کر دہ مال میں اگر کفیل تصرف کر کے نفع کما لے کیا یہ نفع اس کیلئے حلال ہوگا اس صورت میں دیکھیں گے کہ اگر دین دراہم و دنانیر ہے تو بالاجماع وہ نفع حلال ہوگا کیونکہ دراہم و دنانیر معاوضات کے عقود میں متعین نہیں ہوتے لہٰذا ان کے مالک کی اجازت سے تملیک حاصل ہوگئی اور انجام کار نفع بھی حلال ہوگیا ـــ اور اگر دین کوئی کیلی یا موزونی چیز جو عقد میں متعین ہوتی ہے تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس میں بھی نفع حلال ہے جب کہ امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں۔ کتاب البیوع میں مذکور ہوا کہ نفع حلال ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ دوسری روایت کیمطابق آپ نے فرمایا کہ صدقہ کر دے اور تیسری روایت کے مطابق آپ کا قول ہے کہ نفع مکفول عنہ کو لوٹانا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ اصیل نے کفیل کو مال ادائیگی کے طریق پر دیا ہو ـــ اور اگر پہنچانے کے لیے دیا ہو کہ وہ دین کو اس میں سے ادا کر دے۔ ادائیگی کے طور پہ نہ دیا ہو پھر کفیل اس مال میں تصرف کر کے نفع حاصل کر لے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نفع حلال نہیں خواہ دین دراہم و دنانیر ہوں یا ان کے علاوہ کوئی کیلی یا موزونی چیز ہو۔ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے ان کا یہ اختلاف مثل ان کے اس اختلاف کے ہے جو مودع اور غاصب میں پایا جاتا ہے جب کہ وہ ودیعت اور مال مغصوب میں تصرف کر کے نفع حاصل کر لیں تو طرفین کے نزدیک نفع حلال نہیں جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے اور یہ مسئلہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

اگر طالب کفیل سے یوں کہے برئت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہوگیا) تو اس پر اجماع ہے کہ کفیل اصیل پر رجوع کرے گا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے یہ قبضہ اور وصولی کا اقرار ہے۔
اگر طالب یوں کہے: برئت من المال (تو مال سے بری ہوگیا)، تو اس میں اختلاف ہے جس کا انشاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد ذکر کریں گے۔

ایک شخص کی جانب سے اس کے حکم سے ایک ہزار کی کفالت دو آدمی کریں یہاں تک کہ طالب کو ہر ایک سے پانچ سو کا مطالبہ کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ پھر ان دو میں سے ایک مال کفالت کا کچھ حصہ ادا کر دے اور چاہے کہ اس کے لیے اپنے ساتھی پہ رجوع کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔

۱- یا تو دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت عقد کے وقت یا عقد کے بعد کی ہو۔

۲- یا ان میں سے صرف ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت کی ہو۔
یا دونوں میں سے کسی نے بھی سرے سے اپنے ساتھی کی طرف کفالت نہ کی ہو۔

اگر دونوں میں سے کسی نے بھی سرے سے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت نہ کی ہو تو جو مال ایک نے ادا کیا ہے اس کے لیے وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے صرف اپنی طرف سے ادا کیا ہے اپنے ساتھی کی طرف سے تو سرے سے ادائیگی کی ہی نہیں کیونکہ اس نے اس کی طرف سے کفالت نہیں کی۔ البتہ وہ اصیل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کے حکم سے اس کا کفیل بنا ہے۔

اور اگر ان میں سے صرف ایک دوسرے کے ذمے مال کا کفیل بنا ہو دوسرا اس کی طرف سے کفیل نہ بنا ہو تو اس میں کفیل کے قول کا اعتبار کریں گے کہ اس نے اپنے ساتھی کی کفالت میں ادائیگی کی ہے یا خود اپنی کفالت میں ادائیگی کی ہے کیونکہ اس پر مال کا مطالبہ دو جانبوں سے آتا ہے۔ ایک اصیل کی طرف سے اپنی کفالت کی جانب سے اور دوسرے اپنے ساتھی کی کفالت کی جانب سے اور ان جانبوں میں کسی ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے لہٰذا اس کو دونوں میں سے جس کی طرف سے چاہے ادائیگی کی ولایت حاصل ہے۔ اور جب وہ کہے کہ میں نے اپنے ساتھی کی کفالت سے ادائیگی کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اس کی کفالت اس کے حکم پر کی ہے خواہ وہ بات طالب (مکفول لہ) کو ادائیگی کرنے کے بعد کہے یا ابتداء میں کہے کہ میں تو اپنے ساتھی کی کفالت سے ادا کرتا ہوں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اصیل کی کفالت کیلئے ادائیگی کی تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی اور وہ اصیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ اس کے حکم سے کفیل بنا ہے اب خواہ اس نے یہ بات طالب (مکفول لہ) کو مال کی ادائیگی کرنے کے بعد کہی ہو یا ادائیگی کے وقت ابتداءً کہی ہو۔

اور اگر ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے مال کی کفالت کی ہو تو ان میں سے جو بھی ادائیگی کرے گا تو وہ پانچ سو تک تو اس کی جانب سے ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی یہ بات مقبول نہ ہوگی کہ یہ اس نے اپنے ساتھی کی جانب سے ادا کی ہے خود اپنی طرف سے نہیں بلکہ اتنی مقدار تک خود اسی کی جانب سے شمار ہوگی لہٰذا اتنی مقدار تک اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر وہ ابتداء ہی یہ کہے کہ میں اپنی طرف سے نہیں بلکہ اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کرتا ہوں تو اس کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور اتنی مقدار تک وہ اسی کی جانب سے ہوگی اور اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا جب تک ادائیگی پانچ سو سے زائد نہ ہو جائے کیونکہ پانچ سو تک کی رقم کا معارض موجود ہے اور پانچ سو سے زائد کا معارض کوئی نہیں لہٰذا جب ادائیگی پانچ سو سے بڑھ جائے گی تو زائد کے لیے رجوع کر سکے گا چاہے تو اپنے شریک پر اور چاہے تو اصیل پر۔ اسی طرح اگر دو آدمی ایک غلام ہزار درہم میں خریدیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی قیمت کے حصے کا کفیل بن جائے تو جو وہ ادائیگی کرے گا وہ اسی کی اپنی جانب سے شمار ہوگی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے یہاں تک کہ وہ نصف سے زائد ہو جائے۔ اس کی بھی وہی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور اسی وجہ کی بناء پر اگر شرکت مفاوضہ کے دو شریک جب شرکت ختم کریں اور دونوں پر قرض ہو تو قرضخواہ کو حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ اور دونوں میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو اس کو اپنے شریک پر رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا یہاں تک کہ ادائیگی نصف سے زائد نہ ہو جائے یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دونوں نے ایک ہی کفالت کی ہو اور ہر

ایک نے اپنے ساتھی کی جانب سے کل مال کی کفالت نہ کی ہو۔

اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے مکفول عنہ کی جانب سے کل مال کی جدا جدا کفالت کی ہو پھر اس کے بعد ہر ایک نے اپنے ساتھی پر لازم مال کی کفالت کی ہو تو دونوں میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو چاہے تو اصیل پر کل ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا یا چاہے تو اپنے ساتھی پر نصف ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ کل مال کے مطالبے کا حق دونوں کو دو طریقوں سے لازم ہوا ہے۔ ایک اپنی طرف سے کفالت اور دوسرے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت۔ اور یہ دونوں برابر ہیں۔ لہٰذا واجب الادا مال کی دونوں کفالتوں کے برابر ہونے کی بنا پر آدھی رقم تو اس کی اپنی جانب سے ہوگی اور آدھی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوگی۔ اور جب نصف ادائیگی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوئی تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا تاکہ ادائیگی میں اس کے مساوی ہو جائے جس واجب الادا رقم کی کفالت میں وہ اس کے مساوی ہے برخلاف پہلے مسئلے کے کہ۔

اس میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی طرف سے کفالت کی بناء پر نصف مال میں اصیل ہے اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کی بنا پر اس کا کفیل ہے لہٰذا نصف تک وہ اپنی طرف سے ادائیگی کرنے والا متصور ہوگا جب کہ اس مسئلے میں مذکورہ وجہ کی بنا پر اس کے خلاف ہے۔

فصل

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفیل اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہو نہ کہ جو اس نے ادا کیا ہو۔ اس لیے اگر ایک شخص نے کسی کی جانب سے کھرے دراہم کی کفالت کی پھر ٹوٹے ہوئے یا کچھ کھوٹ ملے ہوئے ادا کیے اس حال میں کہ اس سے مطالبہ درست بھی تھا تو وہ اصیل کے ذمے کھرے دراہم میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ جو اصیل کے ذمے تھا اس کا مالک بن گیا لہٰذا واجب الادا میں رجوع کرے گا جو کہ کھرے ہیں۔ یہ شخص اس شخص کی مانند نہیں ہے جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو کر وہ دین میں نہیں بلکہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ دین کا مالک نہیں بن گیا بلکہ اس سے وہ امر کرنے والے کو قرض دینے والا بنا تو جو اس نے اس کو قرض دیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر دراہم کی جگہ وہ دینار یا کوئی مکیلی یا موزونی چیز دے دے تو بنا بر وجہ مذکورہ کے وہ اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہے نہ کی جو اس نے ادا کیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ ہزار کی جگہ پانچ سو پر مصالحت کر لے تو وہ پانچ سو میں رجوع کر سکے گا نہ کہ ہزار میں کیونکہ پانچ سو ادا کر کے وہ

اصیل کے ذمے رقم کا جو کہ ہزار ہے مالک نہیں بنا اس لیے کہ اس مصالحت کو تملیک نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس سے تو سود بن جائے گا۔ لہٰذا یہ حق کے ایک حصے کا اسقاط واقع ہوگا اور جو چیز ساقط ہو جائے اس میں رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ شخص جو پانچ دینار کی کفالت کرے پھر طالب کفیل سے تین دینار پر مصالحت کرے جب کہ کفیل نے یہ کہا ہو کہ "میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں اس بات پر کہ تو مجھے بری کر دے" تو صلح کفیل اور اصیل دونوں پر واقع ہو جائے گی اور دونوں بری ہو جائیں گے اور کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا

اور اگر کفیل یوں کہے کہ میں تجھ سے تین دینار پر مصالحت کرتا ہوں اس پر کہ تو مجھے بری کر دے تو یہ صرف کفیل کی برارت ہوگی اور مکفول لہ مکفول عنہ سے دو دیناروں کا مطالبہ کرے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں تین دیناروں پر صلح کو واقع کرنا نفس حق میں اس کے کچھ حصے کو ساقط کرکے تصرف کرنا ہے لہٰذا صلح دونوں سے واقع ہوگی اور دونوں بری ہو جائیں گے۔ کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا کیونکہ اتنی مقدار ادا کرکے وہ اس کا مالک بن گیا ہے لہٰذا وہ اس مقدار میں اصیل پر رجوع کرے گا اور دوسرے مسئلے میں صلح کی اضافت تین دیناروں کی طرف اس حال میں کہ کفیل کے ابراء کی شرط بھی ساتھ ہو یہ کفیل کو دو دیناروں کے مطالبہ سے بری کرنا ہے اور کفیل کا ابراء اصیل کے ابراء کا موجب نہیں ہے لہٰذا کفیل بری ہو جائے گا اور اصیل پر دو دینار باقی رہیں گے لہٰذا طالب دونوں سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے وباللہ التوفیق۔

کتاب الحوالہ

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

حوالہ کے رکن کا بیان۔

رکن کی شرائط کا بیان۔

حوالہ کے حکم کا بیان۔

محال علیہ کن امور سے حوالہ سے نکلتا ہے۔

حوالہ سے نکلنے کے بعد رجوع کا بیان

حوالہ کا رکن: یہ ایجاب وقبول ہے۔ ایجاب محیل کی جانب سے اور قبول محال علیہ اور محال دونوں کی جانب سے پس ایجاب تو یہ ہے کہ محیل طالب (یعنی دین کی واپسی کا مطالبہ کرنے والے) سے یہ کہے کہ میں تجھے فلاں پر حوالہ کرتا ہوں (یعنی پھیرتا ہوں) —— اور محال علیہ اور محال کی جانب سے قبول یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا یہ کہ میں راضی ہوں یا کوئی اور الفاظ جو قبول ورضا پر دلالت کرتے ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر محیل کا محال علیہ پر دین وقرض نہ ہو تب تو مذکورہ صورت ہی ہوگی اور اگر دین ہو تو پھر عقد حوالہ محیل کے ایجاب کرنے اور محتال کے قبول کرنے سے پورا ہو جائے گا —— امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں محیل طالب کے ذریعے سے اپنے حق کو وصول کر رہا ہے لہٰذا جس کے ذمے حق ہے اس کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دے۔ یہ محال کی طرح نہیں ہے کیونکہ حوالہ اس (یعنی محال) پر تصرف ہے اس طرح سے کہ اس کے حق کو منتقل کرنا ہے ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف حالانکہ ذموں میں اختلاف ہوتا ہے لہٰذا صاحب حق کی مرضی کے بغیر صحیح نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ محال علیہ پر تصرف ہے کہ اس کے ذمے کی طرف حق کو منتقل کیا جاتا ہے لہٰذا اس کے قبول ورضا کے بغیر عقد حوالہ پورا نہیں ہوگا۔ برخلاف دین پر قبضے کے لیے وکیل بنانے کی صورت کے کہ یہ اس کی طرف واجب کو ابتداءً منتقل کر کے اس پر تصرف نہیں ہے بلکہ یہ واجب کی ادائیگی کا تصرف ہے لہٰذا اس کا قبول ورضا شرط نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دین کے تقاضے اور مطالبے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں بعض کا مطالبہ اور تقاضا نرم ہوتا ہے جب کہ بعض سخت ہوتے

ہیں لہٰذا اس کا (یعنی محال علیہ) کا قبول کرنا ضروری ہے تاکہ سختیٔ مطالبہ کے ضرر کے لازم ہونے کی نسبت اس کے التزام کی طرف ہو سکے۔

فصل

شرائط کی چند قسمیں ہیں بعض کا تعلق محیل سے ہے بعض کا محال علیہ سے اور بعض کا محال بہ سے ہے۔

۱۔ شرائط محیل۔ ان کی چند انواع ہیں محیل عاقل ہو لہٰذا مجنون اور غیر عاقل (ناسمجھ) بچے کا حوالہ صحیح نہیں کیونکہ عقل تمام تصرفات کی اہلیت کے شرائط میں سے ہے۔

۲۔ محیل بالغ ہو۔ یہ نفاذ کی شرط ہے نہ کہ انعقاد کی لہٰذا عاقل (سمجھدار) بچے کا حوالہ منعقد ہو جاتا ہے البتہ اس کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ کیونکہ حوالہ حال کے اعتبار سے ابراً ہے اور اپنے مآل کے اعتبار سے اس میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں خصوصاً اس صورت میں جب کہ حوالہ مقید ہو۔ لہٰذا بچے کی جانب سے بیع وغیرہ کی مثل اس کا انعقاد ہو جائے گا۔

۳۔ محیل کی حریت۔ حریت حوالہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے لہٰذا حوالہ غلام کی جانب سے بھی درست ہوگا خواہ غلام کو تجارت کی اجازت ملی ہو یا اس پر پابندی ہو۔ کیونکہ یہ کفالت کی مانند کسی شی کے التزام کا تبرع واحسان نہیں ہے بس غلام کو بھی اس کا اختیار ہوگا البتہ غلام کو اگر تجارت کی اجازت ہوگی تو محال علیہ جوں ہی ادائیگی کریگا پس اس صورت کہ اس پر اتنی مقدار میں غلام کا دین نہیں ہوگا تو اس کو اس پر فوراً رجوع کرنے کا حق ہوگا اور یہ رجوع غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور اگر غلام پر پابندی ہوگی تو محال علیہ پھر اس پر آزادی کے بعد رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح محیل کی صحت وتندرستی حوالے کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ یہ محیل کی جانب سے تبرع نہیں ہے لہٰذا مریض کی جانب سے بھی حوالہ صحیح ہے۔

۴۔ محیل راضی ہو۔ لہٰذا محیل کو اگر حوالہ پر مجبور کیا جائے تو حوالہ درست نہ ہوگا کیونکہ حوالہ ابراء ہے جس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں تو دیگر تملیکات کی طرح حوالہ بھی اکراہ وجبر سے فاسد ہو جاتا ہے۔

شرائط محال۔ محال سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

۱۔ عقل۔ اس سبب سے جو ہم نے ذکر کیا۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ محال کا قبول کرنا رکن ہے اور غیر عاقل قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

۲۔ بلوغ۔ یہ شرط نفاذ ہے شرط انعقاد نہیں۔ لہٰذا نابالغ کا حوالہ منعقد ہو جائے گا البتہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر دوسرا (یعنی محال علیہ) پہلے (یعنی محیل) کی نسبت زیادہ مالدار ہو۔

اسی طرح وصی یتیم کے مال کا حوالہ قبول کرے تو یہ اس شرط کے بغیر درست نہ ہوگا کیونکہ آیت کریمہ: ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن (ترجمہ یتیم کے مال کے قریب مت جاؤ مگر اس طریقے سے جو بہت اچھا ہو) کی بنا پر اس کے لیے یتیم کے مال کے قریب جانا منع ہے

مگر اچھے طریقے پر۔

۳۔ رضامندی۔ لہٰذا اگر اس نے بسبب اکراہ وجبر کے حوالہ قبول کیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر حوالہ صحیح نہ ہوگا۔

۴۔ مجلس حوالہ۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نفاذ ہے۔ یہاں تک کہ محتال اگر مجلس حوالہ میں موجود نہ ہو۔ پھر اس کو خبر پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دے تو طرفین کے نزدیک حوالہ نافذ نہ ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ صحیح قول طرفین کا ہے کیونکہ محتال کا قبول کرنا حوالہ کے تین ارکان میں سے ایک کا قبول کرنا ہے۔ لہٰذا بقیہ دو کا کلام بغیر شرط عقد کے ہوگا اور یہ بیع کی طرح مجلس سے غیر حاضر پر موقوف نہیں ہوگا۔

شرائط محال علیہ۔ محال علیہ سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

۱۔ عقل۔ لہٰذا مجنوں اور غیر عاقل بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ بلوغت۔ یہ بھی شرط انعقاد ہے لہٰذا بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا بسبب وجہ مذکورہ کے اگرچہ بچہ عاقل ہی ہو خواہ بچے کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو اور خواہ حوالہ محیل کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔

اگر حوالہ محیل کے حکم سے نہ ہو تب تو ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں یہ محیل پر رجوع نہ کر سکے گا تو اپنی ابتداء وانتہا کے اعتبار سے یہ تبرع ہوگا۔ اسی طرح حوالہ اگر محیل کے حکم سے ہو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ابتداء کے اعتبار سے تو یہ تبرع ہے اور بچے کو خواہ اس کو تجارت کی اجازت حاصل ہو یا نہ ہو تبرع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا جیسا کہ کفالت میں بھی یہی صورت ہے۔ اور اگر بچے کی جانب سے اس کا ولی قبول کرے تو تب بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ تصرفات میں سے ہے لہٰذا ولی کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

۳۔ رضامندی۔ لہٰذا محال علیہ اگر حوالہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا گیا تو حوالہ درست نہ ہوگا۔

۴۔ مجلس۔ یہ طرفین کے نزدیک شرط انعقاد ہے اس وجہ کی بناء پر جو محیل کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

شرائط محال بہ۔ محال بہ کی شرائط دو نوع ہیں۔

۱۔ محال بہ دین ہو پس حوالہ اعیان قائمہ (موجود اشیاء) کا صحیح نہیں کیونکہ حوالہ جو ذمے میں ہو اس کو منتقل کرنے کو کہتے ہیں اور موجود اشیاء میں یہ بات نہیں پائی گئی۔

۲۔ دین لازم بھی ہو۔ لہٰذا جو دین غیر لازم ہو مثلاً بدل کتابت وغیرہ کے اس کا حوالہ صحیح نہیں کیونکہ یہ نام کے اعتبار سے تو دین ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں اس لیے کہ مالک کے لیے اپنے غلام پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کی کفالت صحیح نہیں اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

رہا حوالہ سے پیشتر محیل کے لیے محال علیہ پر دین کا وجوب تو یہ حوالہ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے لہٰذا حوالہ صحیح ہوتا ہے خواہ محیل کیلئے محال علیہ پر کوئی دین ہو یا نہ ہو۔ اور خواہ حوالہ مطلق ہو یا مقید ہو۔ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید حوالہ مطلق یہ ہے کہ محیل دین کے لئے فلاں پر حوالہ کر دے اور اس کو اس دین کے ساتھ مقید نہ کرے جو اسکا فلاں پر ہے اور حوالہ مقید یہ ہے کہ اس کو اس دین کے ساتھ مقید کر دے حوالے کی دونوں ہی قسمیں جائز ہیں بوجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ: من احیل علی ملئ فلیتبع (جو شخص کسی مالدار پر حوالہ کیا جائے تو چاہیئے کہ وہ اس کے پیچھے جائے)، اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ البتہ حوالہ مطلق کے احکام حوالہ مقید کے احکام سے مختلف ہیں۔

۱۔ جب حوالہ کو مطلق کیا اور محیل کا محال علیہ پر کوئی دین نہ ہو تو محال محال علیہ سے صرف حوالہ شدہ دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پہ دین ہو تو محال علیہ سے دو دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ایک دین حوالہ اور دوسرا محیل کا دین۔ لہٰذا محال اس سے دین حوالہ کا مطالبہ کرے گا اور محیل اس سے اس پر اپنے دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور حوالہ کے سبب سے محیل کا اپنے دین کا مطالبہ منقطع نہیں ہو گا کیونکہ حوالہ اس دین کے ساتھ مقید نہیں ہوا۔ جو محال کا اس پر ہے۔ کیونکہ حوالہ اس شرط کے بغیر پایا گیا ہے لہٰذا دین حوالہ اس کے بیان کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اور دین محیل اپنی حالت پر باقی رہے گا۔

اور جب محیل حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کر دے جو اس کا محال علیہ پر ہے تو محیل کو مطالبے کا حق نہیں رہے گا کیونکہ اس نے حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کیا ہے لہٰذا وہ اس کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور وہ دین بمنزلہ رہن کے ہو جائے گا اگرچہ حقیقت میں رہن نہیں ہے۔

۲۔ اگر محال علیہ کی اس دین سے برارت ظاہر ہو جائے جس کے ساتھ محیل نے حوالہ کو مقید کیا تھا بایں صورت کہ وہ دین بیع (فروخت شدہ شئی) کا ثمن ہو اور مبیع کا کوئی مالک نکل آئے تو حوالہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دین محال علیہ سے کسی بعد پیش آنے والے معنی کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا حوالہ کے بعد مشتری کے سپرد کرنے سے پیشتر ہی مبیع بائع کے قبضے ہی میں ہلاک ہو جائے یہاں تک کہ ثمن ساقط ہو جائے تو محال علیہ سے حوالہ باطل نہیں ہو گا۔ لیکن جب کہ ثمن کے ساقط ہونے کے بعد اس نے دین ادا کیا تو وہ ادا کردہ رقم کے لیے محیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اس کا دین اس کے حکم سے ادا کیا تھا اور اگر محال علیہ کی براءت حوالہ مطلق میں ظاہر ہو تو حوالہ باطل نہیں ہوتا۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب محیل نے حوالہ کو اپنے دین کے ساتھ مقید کیا تو دین اس کے ساتھ متعلق ہو گیا۔ اور جب معلوم ہوا کہ اس پر کوئی دین نہیں تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی نہیں رہا کیونکہ حوالہ دین کے سبب سے تھا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ دین کوئی نہیں ہے تو لازمی طور پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی نہیں ہے۔ یہ بات حوالہ مطلق میں نہیں پائی جاتی کیونکہ حوالے کے ساتھ دین کا تعلق اس کو مقید کرتا ہے اور تعلق پایا نہیں گیا لہٰذا اس کے ساتھ دین متعلق بھی نہیں ہو گا بلکہ ذمہ کے ساتھ متعلق رہے گا پس یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ حوالہ باطل ہو گیا۔

اسی طرح اگر محیل حوالے کو اس ہزار کی امانت کے ساتھ مقید کر دے جو ایک شخص کے پاس

رکھی ہوئی ہے پھر وہ ہزار امین کے پاس ہلاک ہو جائیں تو حوالہ باطل ہو جائے گا اگر ہزار محال علیہ پر قابل ضمان ہوں تو ان کی ہلاکت سے ضمان باطل نہیں ہو گا کیونکہ اس صورت میں اس پر ان کی مثل واجب ہو گی۔

۳۔ حوالہ مقیدہ میں اگر محال علیہ کے محال کو دین کی ادائیگی سے پیشتر محیل مرجائے درآنحالیکہ محیل پر محال کے دین کے علاوہ اور دیون بھی ہوں لیکن سوائے اس دین کے اور کوئی مال نہ ہو تو ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک محال دیگر غرماء (قرضخواہوں) کی بنسبت زیادہ حقدار ہو گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ اور رہن میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مرتہن دیگر غرماء کے مقابلے میں رہن کے تاوان کے ساتھ مختص ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو خاص مرتہن کا دین ساقط ہو جاتا ہے۔ تو جب مرتہن رہن کے تاوان کے ساتھ مختص ہے تو وہ اس کے نفع کے ساتھ بھی مختص ہو گا کیونکہ خراج (نفع) ضمان (تاوان) کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ اس کے برعکس حوالہ مقیدہ میں محال کے ساتھ اس مال کا تاوان مختص نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر یہ مال ہلاک ہو جائے تو محال کا جو محیل پر دین ہے وہ ساقط نہیں ہو گا اور ہلاکت صرف محیل پر ہی شمار ہو گی نہ کہ محال پر۔ لہٰذا جب محال کے ساتھ اس کا تاوان مختص نہیں تو اس کا نفع بھی اس کے ساتھ مختص نہیں ہو گا بلکہ محیل کے ساتھ دیگر غرماء سب اس میں برابر ہوں گے۔ اور جب محیل ارادہ کرے کہ محال علیہ سے اپنا بقیہ دین وصول کر لے تو اس کو اس کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ وہ مال جس کے ساتھ اس نے حوالہ کو مقید کیا تھا اس میں محال علیہ کی جانب سے استحقاق نکل آیا اور حوالہ باطل ہو گیا۔ اور اگر مسئلہ یہی رہے اور مطلق ہو تو محال علیہ سے وہ پورا دین وصول کیا جائے گا جو اس کے ذمے ہے اور محیل کے غرماء (قرضخواہوں) میں تقسیم کر دیا جائے گا اور محال اس میں داخل نہیں ہو گا۔ محال علیہ سے دین اس لئے وصول کیا جائے گا کہ حوالہ اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوا تھا لہٰذا وہ محیل کی ملک ہے۔ محال دیگر غرماء کے ساتھ اس مال دین میں شریک نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس کا حق تو محال علیہ پر ثابت ہوا اور وہ حق محیل کی طرف نہیں لوٹتا ہے۔ البتہ قاضی محیل کے غرماء سے کفیل (ضامن) لے گا کیونکہ دو شخصوں میں سے ایک کے لئے ان (غرماء) کی طرف رجوع ثابت ہے یا تو محال جبکہ جو دوسرے کے ذمے ہے وہ ہلاک ہو جائے یا محال علیہ جبکہ وہ دین ادا کرے۔ اور چونکہ قاضی کا تقرر مسلمانوں کے امور کے نگران کے طور پہ ہوتا ہے لہٰذا وہ اس میں احتیاط کے طور پر کفیل لے گا۔

حوالہ کے حکم کا بیان

توفیقِ الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ حوالہ کے چند احکام ہیں:

۱۔ محیل کی براءت: یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک

حوالہ محیل کی برأت کا موجب نہیں ہے اور کفالت کے مانند اس کے ذمے پر حق حوالہ کے بعد بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ حوالہ سے پیشتر۔

امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت کی مانند حوالہ دین کے وثیقہ کے طور پر مشروع ہے۔ اور وثیقہ سے پہلے کی برأت نہیں ہوتی بلکہ وثیقہ تو پہلے کے ذمے میں دین کے علی حالہٖ بغیر کسی تغیر کے باقی رہتے ہوئے دوسرے سے مطالبہ کرنے میں ہے جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔

ہماری یہ دلیل ہے کہ حوالہ مشتق ہے تحویل سے جو منتقل کرنے کو کہتے ہیں۔ تو حوالہ میں انتقال کے معنی لازم ہیں۔ اور شئی جب ایک جگہ سے منتقل ہو جائے تو ضروری ہے کہ وہ پہلے مقام پر باقی نہ رہے اور وثیقہ کے معنی انصاف کے اعتبار سے وصول میں سہولت سے حاصل ہوتے ہیں۔

اگر کفالت کی اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بری ہوگا تو یہ جائز ہے اور یہ عقد حوالہ ہوگا کیونکہ اس میں حوالہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔

مشائخ متاخرین کا تو اس بات پر اتفاق ہے کہ انتقال جو کہ موجب حوالہ ہے اس کی اصل ثابت ہے لیکن پھر ان میں انتقال کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ مطالبہ اور دین دونوں کا انتقال ہے جبکہ دوسروں کا کہنا ہے کہ یہ صرف انتقال مطالبہ ہے۔ رہا اصل دین تو وہ محیل کے ذمے پر باقی رہتا ہے۔ پہلے گروہ کے دلائل ہیں اجماع اور معقول۔ جہاں تک اجماع کی دلالت کا تعلق ہے ہمارا اس پر اجماع ہے کہ محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے تو براءت اور ہبہ صحیح ہوگا اور اگر محال محیل کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل نہیں ہوگا اور محیل دین کے ذمے سے فارغ نہیں ہو جاتا تو پہلی صورت صحیح نہ ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا اور دین ہبہ کرنا جبکہ دین ہو ہی نہیں محال ہے اور اگر دوسری صورت صحیح ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا ثابت ہے اور اس کو دین کا ہبہ کرنا صحیح ہے اگرچہ مطالبہ مؤخر ہو جیسا کہ دین مؤجل سے بری کرنے میں ہوتا ہے۔ اور جہاں تک عقلی دلیل کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ حوالہ موجب انتقال ہے کیونکہ حوالہ مشتق ہے تحویل سے۔ اور تحویل منتقل کرنے کو کہتے ہیں لہٰذا یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز کی طرف حوالہ کی اضافت کی جائے اس کو منتقل کیا جائے۔ اور اضافت دین کی طرف کی گئی ہے مطالبہ کی طرف نہیں کیونکہ جب وہ کہتا ہے کہ میں نے دین میں حوالے کیا یا میں نے فلاں کو اس کے دین میں حوالے کیا تو یہ دین کے محال علیہ کی طرف انتقال کا موجب ہے۔ البتہ یہ بات بھی ہے کہ جب اصل دین محال علیہ کی طرف منتقل ہوا تو مطالبہ بھی منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ مطالبہ دین کے تابع ہوتا ہے۔

دوسرے گروہ کی دلیل بھی اجماع اور معقول کی دلالت ہے۔

دلالت اجماع تو یہ ہے کہ حوالہ کرنے کے بعد محال علیہ کے ادا کرنے سے پیشتر اگر محیل طالب (دین یعنی محال) کو دین کی ادائیگی کرے تو یہ محیل کا احسان نہیں ہوگا اور محال کو دین قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکے گا۔ اور اگر اس پر دین نہ ہوتا تو پھر تو احسان ہوتا اور محال کو قبول کرنے پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا

تھا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی اجنبی کسی شخص پر کسی کا دین ادا کرنے کا احسان کرے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو حوالے کے دین سے بری کردے تو اس کے رد کرنے سے وہ رد نہیں ہوتا اور اگر وہ اس کو ہبہ کردے تو اس کے رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ طالب کفیل کو دین سے بری کردے یا اس کو دین ہبہ کردے۔ اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل ہوجاتا ہو تو پھر بری کرنے اور ہبہ کرنے کا حکم مختلف نہ ہوتا اور رد کرنے سے دونوں رد نہ ہوتے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ طالب (مکفول لہ) اصیل (یعنی مکفول عنہ) کو دین سے بری کردے یا اس کو دین ہبہ کردے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو دین حوالہ سے بری کردے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہیں کرسکتا اگرچہ حوالہ محیل کے حکم ہی سے ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے البتہ محال اگر محال علیہ کو دین ہبہ کردے تو محال علیہ محیل پر رجوع کرسکتا ہے جبکہ محیل کا اس پر کوئی دین نہ ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔

اور اگر محیل کا اس پر دین ہو تو پھر دونوں کی رقمیں ایک دوسرے کے عوض میں ہوجائیں گی جیسا کہ کفالت میں بھی ایسا ہوتا ہے یہ احکام کفالت اور حوالہ کے مابین برابری پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر کفالت کے باب میں دین اصیل کے ذمے ثابت ہوتا ہے تو حوالہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

۱۔ دلالت معقول یہ ہے کہ کفالت کی مانند حوالہ کی مشروعیت دین کے وثیقہ کے لئے ہے۔ اور وثیقہ پہلے (یعنی محیل) کو بری کرنے میں نہیں ہے بلکہ محیل کے ذمے میں دین کے برقرار رہتے ہوئے مطالبے کے انتقال میں ہے۔

۲۔ مشائخ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق وہ دین جو محال علیہ کے ذمے میں ہو یا محیل کے ذمے میں ہو اس دین کے محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کی ولایت کا ثبوت یہ ہے کہ حوالہ نے وہ دین جو محیل کے ذمے تھا اس کو محال علیہ کے ذمے کی طرف انتقال کو واجب کردیا ہے اس طرح یا تو دین اور مطالبہ دونوں ہی کا انتقال ہوگا یا پھر صرف مطالبے کا انتقال۔ اور یہ بات محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کے حق کی موجب ہے۔

۳۔ جب محال علیہ کے پیچھے محال لگ جائے تو محال علیہ کو محیل کا پیچھا کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ لہٰذا جب بھی محال اس کا پیچھا کرے اس کو حق حاصل ہے کہ وہ محیل کا پیچھا کرے تاکہ محال کا پیچھا کرنے سے چھٹکارا حاصل کرسکے۔ اور جب محال اس کو محبوس کرائے تو اس کو حق ہے کہ یہ محیل کو محبوس کرائے یہ اس صورت میں ہے جب حوالہ محیل کے حکم سے ہوا ہو اور محال علیہ پر اس کے بقدر محیل کا دین نہ ہو کیونکہ اس صورت میں یہ محیل ہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہٰذا اس کے ذمے ہے کہ وہ محال علیہ کی خلاصی کرائے۔

اور اگر حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو یا محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور حوالہ مقید ہو تو پھر محال علیہ کو جبکہ اس کا پیچھا کیا جارہا ہو یہ حق نہیں کہ وہ محیل کا پیچھا کرے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ جب اس کو محبوس کیا جائے تو وہ محیل کو محبوس کراسکے کیونکہ حوالہ جب محیل کے حکم کے بغیر ہوا ہو۔ تو محال علیہ اس صورت میں تبرع اور احسان کرنے والا ہوا۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور اس نے حوالہ کو مقید کیا ہو تو اس صورت میں اگر محال علیہ اس کا پیچھا کرے گا تو محیل کو بھی حق ہوگا کہ وہ اس کا پیچھا کرے لہٰذا یہ بے فائدہ ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل:

محال علیہ کیونکر حوالہ سے نکل سکتا ہے

ہم توفیق الہٰی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ حوالہ سے حوالہ کے حکم کے پورا ہونے سے نکل جاتا ہے اور حوالہ کا حکم چند امور سے پورا ہوتا ہے:

۱- حوالہ کا فسخ چونکہ حوالہ میں مال کے بدلے مال کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا یہ فسخ ہو جاتا ہے اور جب فسخ ہو جاتا ہے تو مطالبہ محیل کی طرف لوٹ آتا ہے۔

۲- ھلاکت، یہ ہمارے علماء کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حوالہ کا حکم ہلاکت سے ختم نہیں ہوتا اور مطالبہ محیل کی طرف نہیں پلٹتا انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے فرمایا من احیل علی ملئ فلیتبع (جو کوئی کسی تونگر پر حوالہ کیا جاسکے تو چاہیئے کہ وہ اس کا پیچھا کرے) اور کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔ نیز حوالہ پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ بری کرنے والا ہے اور عقد حوالہ سلامتی کی شرط کے بغیر کیا گیا ہے لہٰذا یہ ہر حال میں برأت کا فائدہ دے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محال علیہ کے بارے میں فرمایا: اذا مات مفلسا عاد الدین الی ذمۃ المحیل (محال علیہ جب مفلس ہو کر مر جائے تو دین محیل کے ذمے میں لوٹ آتا ہے) نیز فرمایا لا توی علی مال امرئ مسلم (کسی مسلمان شخص کے مال پر ہلاکت نہیں ہوتی) قاضی شریح سے بھی اسی کی مانند مروی ہے۔ اس کو امام محمد نے کتاب الاصل (مبسوط) میں ذکر کیا ہے۔ اور کسی اور صحابی سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے لہٰذا یہ اجماع ہوا۔ نیز حوالہ سے پیشتر دین محیل کے ذمے میں ثابت تھا اور قاعدہ یہ ہے کہ دین ساقط نہیں ہوتا مگر ادائیگی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ الدین مقضی اور دین کی ادائیگی واجب ہے) البتہ اتنی بات ہے کہ دین کے ساتھ بری کرنے کو لاحق کر دیا ہے۔ اور حوالہ نہ تو ادائیگی ہے اور نہ ہی ابراء (بری کرنا)۔ لہٰذا دین محیل کے ذمے میں اسی طرح باقی رہے گا جس طرح حوالہ سے پیشتر تھا ہاں حوالے سے مطالبہ محال علیہ کی طرف منتقل ہو گیا تھا لیکن ہلاکت تک کیونکہ دین کی زندگی مطالبے سے ہے۔ اور جب ہلاکت ہو گئی تو دین کرنے کا کوئی وسیلہ و ذریعہ نہ رہا لہٰذا مطالبہ اپنے محل اصلی یعنی محیل کی طرف لوٹ آئے گا۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں حجت نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو ملائت (تونگری) کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور وہ شرط افلاس کی وجہ سے معدوم ہو گئی۔

پھر ---- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہلاکت صرف دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ محال علیہ مفلس ہو کر مر گیا ہو اور دوسرے یہ کہ وہ حوالہ کا انکار کر دے اور حلف اٹھالے اور محال

کے پاس گواہ نہ ہوں۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ نے ان دو کے ساتھ ایک تیسری چیز کو بھی لیا ہے اور وہ یہ کہ محال علیہ اپنی زندگی ہی میں مفلس ہو جائے اور قاضی اس کے افلاس کا حکم لگا دے۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی محال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا حکم لگا سکتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی ایسا نہیں کر سکتا۔

۳۔ محال علیہ کا محال کو مال کی ادائیگی کر دینا۔ تو جب یہ مال ادا کر دے گا تو وہ حوالہ سے نکل جائے گا کیونکہ حوالہ کے حکم کے پورا ہونے کے بعد اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

۴۔ محال کا محال علیہ کو وہ مال ہبہ کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا۔

۵۔ محال کا محال علیہ پر اس دین کا صدقہ کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا۔ کیونکہ ہبہ اور صدقہ میں ابراء کے معنی پائے جاتے ہیں۔

۶۔ محال مر جائے اور محال علیہ اس کا وارث بنتا ہو۔

۷۔ محال کا محال علیہ کو مال سے بری کر دینا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

رجوع کا بیان

رجوع کے بیان کے دو عنوان ہیں ایک رجوع کی شرائط کا بیان دوسرے اس چیز کا بیان جس کے لئے محال علیہ رجوع کر سکتا ہے۔

رجوع کی شرائط چند ایک ہیں۔

۱۔ حوالہ محیل کے حکم سے ہو۔ لہٰذا اگر حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو گا تو رجوع نہیں کر سکے گا مثلاً کوئی شخص کسی طالب (یعنی دین کو واپسی کا مطالبہ کرنے والے) کو یہ کہے کہ اگر تیرا فلاں پر اتنا اتنا دین ہے تو وہ مجھ پر حوالہ کر دے اور طالب راضی ہو جائے تو حوالہ جائز ہے البتہ اتنی بات ہے کہ جب وہ ادائیگی کر دے گا تو محیل پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب حوالہ محیل کے حکم سے ہو تو محال علیہ کو دین کی تملیک کرنے والا بنتا ہے بعوض اس مال کے جو محال علیہ نے محال کو ادا کیا ہے لہٰذا اس کو حق حاصل ہو گا کہ وہ اس کے لئے محیل پر رجوع کر سکے۔ اور جب حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو تو تملیک کے معنی نہیں پائے گئے لہٰذا رجوع کرنے کا حق ثابت نہیں ہو گا۔

۲۔ مال حوالہ کی ادائیگی یا وہ صورتیں جن میں ادائیگی کے معنی پائے جاتے ہوں مثلاً ہبہ اور صدقہ جبکہ محال علیہ اس کو قبول کر لے۔ اسی طرح جبکہ محال علیہ اس مال کا وارث بن جائے کیونکہ وراثت بھی ملکیت کے اسباب میں سے ایک ہے۔ لہٰذا جب وہ اس مال کا وارث بنے گا تو اس کا

مالک بن جائے گا تو اس کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ ابراء اپنے حق کو ساقط کرنا ہے تو اس میں تملیک کے پہلو کا اعتبار نہیں کیا جائے گا مگر اس وقت جبکہ وہ واپس اور رد کر دے اور جب رد نہیں پایا گیا تو یہ اسقاط محض ہوا اور محال علیہ کسی چیز کا مالک نہیں بنا لہٰذا رجوع نہیں کر سکے گا۔

۳۔ محیل کا محال علیہ پر اسی قدر دین نہ ہو۔ اور اگر ہو تو رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ اس وقت دونوں دین ایک دوسرے کے عوض میں ہو جائیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر محال علیہ محیل پر رجوع کرے تو محیل بھی اس پر رجوع کرے گا۔ اور یہ بے فائدہ ہوگا لہٰذا دونوں دین ایک دوسرے کے مقابلے میں ہو جائیں گے اور رجوع کا حق باطل ہو جائے گا۔

رجوع کا بیان

ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ اس مال کے لئے رجوع کر سکتا ہے جس کے لئے اس پر حوالہ کیا گیا ہے نہ کہ وہ مال جو اس نے ادا کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر دین جو حوالہ کیا گیا ہے وہ دراہم (چاندی کے) ہوں اور محال علیہ ان کے بدلے دینار (سونے کے) ادا کرے یا دین دینار ہوں اور محال علیہ ان کے بدلے دراہم ادا کرے اور اس طرح دونوں بیع صرف کریں تو جائز ہے اور اس میں بیع صرف کی شرائط کی رعایت کرنی ہوگی حتیٰ کہ اگر قبضہ کرنے سے پیشتر دونوں جدا ہو گئے یا دونوں نے مدت اور خیار کی شرط لگائی تو عقد صرف باطل ہو جائے گا اور دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ اور جب عقد صرف صحیح ہو تو محال علیہ محیل پر مال حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے نہ کہ اس مال کے لئے جو اس نے ادا کیا کیونکہ رجوع مالک کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور محال علیہ دین حوالہ کا مالک بنا ہے نہ کہ ادا کردہ مال کا۔ وہ شخص جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو اس کا معاملہ مختلف ہے جس کی وجہ ہم کتاب الکفالۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کے ہاتھ دراہم و دنانیر کے عوض میں سامان فروخت کرے تب بھی سبب مذکور کی بنا پر وہ مالِ حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کو جید دراہم کی جگہ زیوف (وہ دراہم جن کا تجار تو باہمی لین دین کرتے ہیں لیکن بیت المال جن کو قبول نہیں کرتا) ادا کرے اور محال ان کو قبول کرلے تو محال علیہ محیل پر جید کے لئے رجوع کرنے گا بوجہ مذکورہ۔ اور اگر محال محال علیہ کے ساتھ مصالحت کرلے تو اگر مصالحت اپنے حق کی جنس پر کی اور بقیہ سے بری کر دیا تو محال علیہ محیل پر ادا کردہ مقدار کے لئے رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ دین میں سے اسی قدر کا مالک بن سکا ہے لہٰذا اس کے لئے رجوع کر سکے گا اور اگر مصالحت اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور شئی پر کی ہو مثلاً دراہم پر دنانیر یا کسی اور مال کے ساتھ مصالحت کی تو محال علیہ محیل پر کل دین کے لئے رجوع کرے گا کیونکہ اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی شئی پر مصالحت معاوضہ ہوتا ہے۔ اور ادا کردہ مال کل دین کا عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

محال اگر مالِ حوالہ پر قبضہ کرلے پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ محیل کہے کہ مجھ پہ تیرا کچھ مال

نہیں تھا تو تو قبضہ کرنے میں محض میرا وکیل تھا اور مقبوضہ مال میرا ہے ۔ اور محال کہے کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے حوالے کیا تھا ان ہزار کے لئے جو میرے تجھ پر تھے تو محیل کے قول کو مع اس کے حلف کے لیا جائے گا کیونکہ محال اس پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ منکر ہے اور گواہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول بمعہ اس کے حلف کے لیا جاتا ہے واللہ عزوجل اعلم ۔

کتابُ الوکالۃ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں ۔

توکیل کا لغوی اور شرعی معنیٰ

توکیل کے رکن کا بیان ۔

شرائط رکن کا بیان ۔

توکیل کا حکم ۔

وکیل کے وکالت سے نکلنے کا بیان

توکیل کا لغوی اور شرعی معنیٰ توکیل کہتے ہیں وکالت کو ثابت کرنا اور وکالت لغت میں تذکر کو کہتے ہیں اور اس سے مراد حفاظت ہے۔
ارشاد الٰہی ہے : وقالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل (اور انہوں نے کہا ہمارے لیئے اللہ کافی ہے اور وہ اچھا وکیل ہے یعنی حفاظت کرنے والا۔ نیز ارشاد ہے : لا الٰہ الا ھو فاتخذہ وکیلا (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے پس اس کو وکیل پکڑو) فراء کا قول ہے کہ وکیل سے مراد حفیظ یعنی حفاظت کرنے والا ہے ۔ اور کبھی تذکر سے مراد اعتماد اور تفویض امر ہوتا ہے ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ۔ وعلی اللہ فلیتوکل المتوکلون (اور اللہ پر چاہیئے کہ بھروسہ کرنے والے) ۔ نیز حضرت ہود علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا : انی توکلت علی اللہ ربی وربکم (میں نے اللہ پر اعتماد کیا جو میرا اور تمہارا رب ہے) یعنی میں نے اللہ پر اعتماد کیا اور اپنے امر کو اس کے سپرد کر دیا۔
شریعت میں بھی لغوی وضع کے مطابق وکالت کا لفظ ان دونوں ہی معنوں میں مستعمل ہے یعنی وکیل کو تصرف اور حفاظت سونپ دینا ۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس نے دوسرے کو کہا کہ میں نے اس میں تجھے اپنا وکیل بنا دیا تو وہ حفاظت کرنے میں وکیل ہو گا کیونکہ اس نے ایسا معنیٰ ادا کیا ہے جس کا لفظ میں احتمال ہے لہٰذا لفظ کو اسی (معنیٰ) پر محمول کیا جائے گا ۔

فصل

رکن توکیل کا بیان

رکن توکیل ایجاب وقبول ہے۔ موکل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ مثلاً وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے فلاں (کام) میں وکیل بنا دیا یا یہ کہے کہ تو یہ کام کر یا یہ کہے کہ میں نے تجھے فلاں کام کرنے کی اجازت دی وغیرہ اور وکیل کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا اس جیسے اور کلمات۔ تو جب تک ایجاب وقبول نہ پایا جائے عقد وکالت پورا نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دوسرے کو اپنے دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے اور دوسرا انکار کر دے پھر جس کو وکیل بنایا جا رہا تھا وہ دین پر قبضہ کر لے تو غریم (قرضدار) بری نہیں ہوگا کیونکہ عقد وکالت ایجاب وقبول سے پورا ہوتا ہے اور ان (یعنی ایجاب وقبول) میں سے ہر ایک دوسرے کے وجود سے پیشتر رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے جیسا بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔

پھر رکن توکیل کبھی تو مطلق ہوتا ہے اور کبھی شرط کے ساتھ معلق ہوتا ہے مثلاً اگر زید آیا تو تو اس غلام کی بیع میں میرا وکیل ہوگا اور کبھی ایک وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے اس غلام کی بیع میں کل (آئندہ) کیلئے وکیل بنایا تو یہ آئندہ کل اور اسکے بعد کے زمانے میں وکیل ہوگا (آئندہ کل سے پیشتر وکیل نہ ہوگا کیونکہ توکیل اطلاق تصرف (یعنی تصرف کرنے کی اجازت دینا) ہے اور اطلاقات کو (یعنی وہ تصرفات جن میں چھوڑنا اور پابندی کو ختم کرنا ہوتا ہے) جیسے طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور غلام کو تجارت کی اجازت دینا شرط کے ساتھ معلق اور ایک وقت کی طرف مضاف کیا جا سکتا ہے جبکہ تملیکات مثل بیع، ہبہ اور دین سے ابراء اور تقییدات مثل وکیل کی معزولی، ماذون (اجازت یافتہ) غلام پر پابندی رجعت (طلاق سے) اور طلاق رجعی میں انکا احتمال نہیں ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط کی چند انواع ہیں۔ کچھ کا تعلق موکل سے ہے کچھ کا وکیل سے اور کچھ کا موکل بہ (جس امر میں وکیل بنایا ہے) سے ہے۔

موکل سے متعلق شرائط وہ یہ ہے کہ جس کام کے لئے اس نے وکیل بنایا ہے اس کو خود کرنے کا اس کو اختیار ہو کیونکہ توکیل وہ تصرف ہے جو خود اپنے اختیار میں ہو اسکو دوسرے کے سپرد کرنے کو کہتے ہیں۔ تو جس کا خود اس کو اختیار نہیں وہ دوسرے کو کیسے سونپ سکتا ہے۔ لہٰذا مجنون اور غیر عاقل (ناسمجھ) بچے کی توکیل سرے سے صحیح نہیں کیونکہ اہلیت کی شرائط میں سے عقل بھی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں تو خود تصرف کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتے۔ اسی طرح عاقل وسمجھ دار بچہ

جن تصرفات کا خود اختیار نہیں رکھتا مثلاً طلاق، عتاق، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ جو کہ محض نقصان دہ تصرفات ہیں ان میں اس کی توکیل صحیح نہیں ۔ البتہ تصرفات نافعہ جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنے میں بغیر ولی کی اجازت کے توکیل کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ وہ امور ہیں جن کا ولی کی اجازت کے بغیر بھی اس کو اختیار حاصل ہے تو وہ ان میں دوسرے کو وکیل بھی بنا سکتا ہے ۔

رہے وہ تصرفات جو نفع و نقصان کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اجارہ تو اگر اس کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہو تو ان میں توکیل بھی صحیح ہوگی کیونکہ وہ خود ان کو کرنے کا اختیار رکھتا ہے ۔ اور اگر اس پر پابندی ہو تو وکالت منعقد تو ہوگی لیکن موقوف ہوگی اس کے ولی کی اجازت پر اور اس کے ولی کی تجارت کی اجازت دینے پر بھی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب پابندی کے باوجود (بچہ وہ کام) خود کرے ۔ وکالت کا انعقاد اس وجہ سے ہوگا کہ اس میں اجازت دینے والے یعنی ولی کے فی الحال موجود ہونے سے فائدہ ہے ۔ اور توکیل پابند غلام کی جانب سے صحیح نہیں البتہ ماذون (اجازت یافتہ) غلام اور مکاتب کی جانب سے توکیل صحیح ہے کیونکہ یہ دونوں خود اختیار رکھتے ہیں لہٰذا دوسرے کو اختیار سپرد کرنے کا اختیار بھی رکھتے ہیں برخلاف پابند غلام کے ۔

مرتد کی جانب سے توکیل موقوف رہے گی ۔ اگر مسلمان ہوگیا تو نافذ ہوگی اور اگر قتل کیا گیا یا حالت ارتداد میں موت آگئی یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک توکیل باطل ہو جائے گی جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نافذ ہوگی ۔ یہ اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں اس کی املاک کے موقوف ہونے کی وجہ سے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اس کی املاک کے ثابت ہونے کی وجہ سے ۔

مرتد عورت کی جانب سے توکیل بالاجماع صحیح ہے کیونکہ سب کا اتفاق ہے کہ اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں ۔

وکیل سے متعلق شرائط

یہ کہ وکیل عاقل ہو ۔ لہٰذا مجنون کو اور نا سمجھ بچے کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے مذکورہ کے سبب سے ۔

وکالت کی صحت کے لئے بلوغ اور حریت شرط نہیں لہٰذا سمجھدار بچے اور غلام کا وکیل بننا صحیح ہے خواہ یہ اجازت یافتہ ہوں یا پابند ہوں ۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کی وکالت صحیح نہیں کیونکہ وہ غیر مکلف ہے ۔ اور مجنون کی وکالت صحیح نہیں ۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو پیغام نکاح دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ میرے ولی موجود نہیں ہیں ۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں کوئی ایسا نہیں جو مجھے ناپسند کرے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن ابی سلمہ سے فرمایا کہ اٹھو اور اپنی ماں کا نکاح مجھ سے کردو تو انہوں نے اپنی ماں کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کر دیا حالانکہ وہ بچے تھے البتہ مجنون پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تصرفات شرعیہ کی اہلیت کی شرط عقل ہے جو مجنون میں معدوم ہے اور بچے میں موجود ہے لہٰذا بچے کی وکالت مثل بالغ کے صحیح ہے البتہ وکیل اگر بالغ ہو تو بیع وغیرہ عقد کے حقوق

وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور وکیل اگر بچہ ہو تو مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں ۔ اس کی وجہ ہم ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر ذکر کریں گے ۔

اسی طرح وکیل کا ارتداد بھی وکالت کی صحت کے مانع نہیں ہے پس مرتد کی وکالت جائز ہے بایں طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنا دے کیونکہ مرتد کے تصرفات کا موقوف ہونا اسکے ملک کے موقوف ہونے کی وجہ سے تھا اور وکیل تو مؤکل کی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اسی طرح اگر توکیل کے وقت وہ مسلمان ہو پھر مرتد ہو جائے تو وہ اپنی وکالت پر برقرار رہے گا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے البتہ اگر وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی ۔ اس کی وجہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے ۔

آیا وکیل کو علم ہونا وکالت کی صحت کے لئے شرط ہے ۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ توکیل کا علم فی الجملہ شرط ہے یا تو وکیل کو علم ہو یا جس کے ساتھ وہ معاملہ کرے ۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنا غلام بیچنے پر وکیل بنا دے اور وکیل نے علم ہونے سے پیشتر ایک شخص کے ہاتھ جس کو توکیل کا علم تھا بیچا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی یہاں تک کہ مؤکل اس کی اجازت دیدے یا وکیل وکالت کا علم ہونے کے بعد اجازت دیدے کیونکہ آمر کا حکم لازم نہیں ہوتا مگر مامور بہ کے علم یا علم کے سبب کے حاصل کرنے کی قدرت کے بعد جیسا کہ شریعت کے اوامر میں ہے ۔

رہا متعین طور پر وکیل کو توکیل کا علم ہونا آیا یہ شرط ہے تو زیادات میں ذکر کیا کہ یہ شرط ہے اور کتاب وکالت میں ذکر کیا کہ یہ شرط نہیں ہے ۔ کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مؤکل کسی شخص سے کہے کہ میرے اس غلام کو فلاں کے پاس لے جاؤ ۔ وہ فلاں اس کو تیرے ہاتھ بیچے گا ۔ تو وہ شخص غلام کو اس فلاں کے پاس لے گیا اور اس کو بتلایا کہ غلام کے مالک نے اس کو حکم دیا ہے کہ وہ اس (لے جانے والے) کے ہاتھ غلام کو بیچ دے ۔ پھر اس نے وہ غلام خرید لیا تو یہ خریدنا صحیح ہے ۔ اور اگر وہ اس کو یہ بات نہ بتلائے تو بیع پھر بھی جائز ہے ۔ امام محمد نے کتاب الوکالت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے ۔ اور مشتری کے علم توکیل کو بائع وکیل کے علم کی مثل کہا ہے ۔ اور امام محمد نے زیادات میں ذکر کیا کہ بیع جائز نہیں ۔ اور مسئلے کی صورت اجازت یافتہ بچے (صبی ماذون) میں ہے ۔ اور ماذون کبیر (اجازت یافتہ) میں ایسی بات ذکر کی جو بیع کے جواز پر دلالت کرتی ہے کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ جب مالک لوگوں سے کہے کہ میرے غلام کے ساتھ بیع و شراء کا معاملہ کرو کیونکہ میں نے اس کو تجارت کی اجازت دے دی ہے اور وہ اس کے ساتھ باہم بیع کریں تو یہ جائز ہے اگرچہ غلام کو علم نہ ہو کہ مالک نے لوگوں کو باہمی بیع کی اجازت دیدی ہے ۔

اور توکیل وصیت کی مانند نہیں ہے کیونکہ جو شخص کسی غیر حاضر شخص کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی بنائے پھر موصی مر جائے پھر وصی اپنے وصی ہونے کے علم سے پیشتر میت کے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچے تو اس کی بیع استحسان کی رو سے جائز ہے اور یہ اس کی جانب سے وصایت کو قبول کرنا ہوگا یہاں تک کہ اس سے وہ اپنے آپ کو نہ نکال سکے گا ۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو

فرق یہ ہے کہ وصی موصی کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اگر وارث میت کے ترکہ میں سے اس کی موت کے بعد کوئی شئی بیچے درانحالیکہ اس کو مورث کی موت کا علم نہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے پس اسی طرح وصی کا معاملہ ہے برخلاف توکیل کے کہ یہ مؤکل کا امر ہے اور امر کا حکم علم یا سبب علم کے بغیر لازم نہیں ہوتا جیسا کہ بیان ہو چکا۔

پس جب ثابت ہو گیا کہ توکیل کا علم شرط ہے تو اگر توکیل وکیل کے سامنے ہو یا مؤکل توکیل کے بارے میں وکیل کو تحریر لکھے اور وہ تحریر وکیل کو پہنچ جائے اور وہ جو کچھ اس تحریر میں ہو اس کو جان لے یا مؤکل وکیل کی طرف کسی پیغام رساں کو بھیجے جو پیغام پہنچائے یا وکیل کو دو مرد یا ایک عادل مرد توکیل کی خبر دیں تو اس پر اجماع ہے کہ وہ وکیل بن جائے گا۔ اور وہ اس کو ایک غیر عادل مرد توکیل کی خبر دے اور وہ اس کی تصدیق کر دے تو تب بھی یہ وکیل بن جائے گا۔ اور اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو مناسب ہے کہ اس میں وہی اختلاف ہو جو ایک عادل میں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل نہیں بنے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وکیل بن جائے گا۔ جیسا کہ معزولی میں ہوتا ہے جس کا ذکر ہم اس کے مقام پر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ وہ شرائط جن کا تعلق مؤکل سے ہے وہ مؤکل بہ کی طرف بھی لوٹتی ہیں کیونکہ یہ راجع ہوتی ہیں اس بیان کی طرف جس سے توکیل جائز یا ناجائز ہوتی ہے اس میں کلام یہ ہے توکیل یا تو اللہ عزوجل کے حقوق یعنی حدود میں ہو گی یا حقوق العباد میں ہو گی۔

اللہ عزوجل کے حقوق میں توکیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اثبات میں اور دوسرے استیفاء (وصول کرنے) میں

جہاں تک اثبات حدود میں توکیل کا تعلق ہے تو حد اگر ایسی ہو جس میں خصومت (جھگڑا) کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے حد زنا اور حد شرب خمر تو اس میں اثبات کے لئے توکیل کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ حد قاضی کے ہاں گواہوں یا اقرار سے بغیر خصومت کے ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر حد ایسی ہو جس میں خصومت کی احتیاج ہوتی ہے جیسے حد سرقہ اور حد قذف تو اس کے اثبات کے لئے ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک توکیل جائز ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ان میں گواہ صرف مؤکل ہی کی جانب سے قبول کئے جائیں گے۔ قصاص کے اثبات میں وکیل کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جیسے استیفاء حد میں توکیل جائز نہیں اسی طرح اثبات استیفاء کا ذریعہ ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اثبات اور استیفاء میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ استیفاء میں توکیل کا جائز نہ ہونا شبہ کی بنا پر ہے اور شبہ اثبات حد کی توکیل میں معدوم ہے۔

اور جہاں تک حد قذف اور حد سرقہ کے استیفاء (حد لگانے) کا تعلق ہے تو مقذوف (جس پر بہتان لگایا گیا) اور مسروق منہ (جس کا مال چرایا گیا) اگر استیفاء کے وقت حاضر ہوں تو جائز ہے کیونکہ استیفاء کی ولایت امام کو حاصل ہے لیکن وہ ہر حال میں خود استیفاء کا متولی بننے پر قادر نہیں۔ اور اگر مقذوف اور مسروق منہ غائب ہوں تو اس صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ جائز ہے

کیونکہ عدم جواز عفو اور صلح کے احتمال کی بنا پر ہوتا ہے جبکہ یہ احتمال یہاں مفقود ہے۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ جائز نہیں کیونکہ اس میں اگرچہ عفو اور صلح کا احتمال نہیں لیکن اقرار اور تصدیق کا احتمال تو ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حد قذف کے استیفاء کی توکیل جیسی بھی ہو جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقذوف کا حق ہے لہٰذا اس کو یہ حق ہے کہ اس کا استیفاء خود کرے یا اپنے نائب کے ذریعے کرے جیساکہ دیگر حقوق میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل بعض مشائخ کے قول پر یہ ہے کہ قذف اور دیگر حقوق میں فرق ہے۔ اور وہ فرق جیساکہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ ہے کہ قذف میں احتمال ہے کہ مقذوف اگر حاضر ہو تو وہ قاذف کے الزام کی تصدیق کر دے یا جھگڑے کو ترک کر دے لہٰذا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء حد جائز نہیں جبکہ دیگر حقوق کے استیفاء میں شبہ مانع نہیں ہوتا۔

تعزیر کے اثبات اور استیفاء دونوں میں توکیل بالاتفاق جائز ہے اور وکیل کو استیفاء کا حق حاصل ہوگا خواہ مؤکل موجود ہو یا غائب ہو کیونکہ یہ حق عبد ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا برخلاف حدود اور قصاص کے۔ اسی لئے تعزیر ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے تو یہ دیگر حقوق کے مشابہ ہوئی برخلاف حد اور قصاص کے۔

جہاں تک استیفاء قصاص میں توکیل کا تعلق ہے تو مؤکل جو کہ ولی ہے اگر حاضر ہو تو جائز ہے کیونکہ کبھی وہ خود استیفاء قصاص پر قدرت نہیں رکھتا لہٰذا توکیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اگر غیر حاضر ہو تو جائز نہیں کیونکہ احتمال عفو موجود ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اگر وہ حاضر ہو تو معاف کر دے۔ لہٰذا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء قصاص درست نہیں۔ اور حاضر ہونے کی حالت میں یہ شبہ معدوم ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ مؤکل موجود و حاضر نہ ہو۔ دونوں فریقین کے مابین کلام اس طرز پر ہے جو ہم حد قذف میں بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک حقوق العباد میں توکیل کا تعلق تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ حقوق العباد کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء جائز نہیں جیساکہ قصاص ہے۔ اس کے اثبات و استیفاء میں توکیل کا حکم گزر چکا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا اخذ و استیفاء شبہ کے ہوتے ہوئے جائز ہے جیسے دیون، اعتاق (غلام کو آزاد کرنا) اور قصاص کے علاوہ دیگر حقوق ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ فریق مخالف (خصم) کی رضامندی کے ساتھ دین، عین اور دیگر حقوق میں خصومت کے لئے توکیل جائز ہے یہاں تک کہ وکیل کا جواب خصم کو لازم ہوگا۔ اس کی دلیل عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خصومت (مقدمہ بازی) میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور فرماتے تھے کہ خصومت کا ایسا گوشت ہوتا ہے جس پر شیاطین آتے ہیں۔ انہوں نے خصومت عقیل رضی اللہ عنہ کے سپرد کی ہوئی تھی لیکن جب وہ بوڑھے اور نرم ہو گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خصومت میرے حوالے کر دی اور فرماتے تھے کہ جو فیصلہ میرے وکیل کے حق میں کیا گیا وہ میرے لئے ہے اور جو فیصلہ میرے وکیل کے خلاف کیا گیا وہ میرے خلاف ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے نہ تھے کہ کوئی ان کی توکیل پر راضی نہ ہوتا لہٰذا ان کی توکیل خصم کی رضامند

کے ساتھ ہوتی تھی۔ لہٰذا اس سے خصم کی رضامندی کے ساتھ توکیل کے جواز پہ دلالت حاصل ہوئی۔
توکیل اگر خصم کی رضامندی کے بغیر ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مرض اور سفر کے عذر کے بغیر جائز نہیں جبکہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ یہ ہر حال میں جائز ہے یہی شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں مرد اور عورت کنواری اور شادی شدہ کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا لیکن ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے اس کو اس عورت میں مستحسن سمجھا جو حجاب میں رہنے والی اور باہر نہ نکلنے والی ہو لہٰذا انہوں نے ایسی عورت کی توکیل کو جائز کہا۔ یہ استحسان مناسب ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صرف کنواری کی توکیل جائز ہے لیکن یہ درست نہیں جس کی وجہ ذکر کی جائے گی۔

صاحبین اور امام شافعیؒ رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصومت کے لئے توکیل مؤکل کے حق کے مقابل ہے لہٰذا خصم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ دین کے استیفاء کے لئے توکیل میں ہے۔ یہ دلیل یوں بنتی ہے کہ دعویٰ مدعی کا حق ہے اور انکار مدعا علیہ کا حق ہے لہٰذا توکیل مدعی اور مدعا علیہ کے اپنے حق کے مقابل ہوئی پس یہ خصم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حق تو سچا دعوی اور سچا انکار ہے جبکہ دعویٰ میں سچ اور جھوٹ سہو اور غلطی سب کا احتمال ہے۔ ایسا ہی معاملہ مدعا علیہ کے انکار کا ہے اور مدعی کی خبر کے معارض ہونے سے مدعا علیہ کے انکار میں احتمال بڑھتا نہیں ہے لہٰذا کوئی بھی حق کامل طور پر سچا نہیں ہے پس اصل تو یہ ہے کہ دعویٰ کا جواب لازم ہی نہ ہو لیکن شریعت نے جھگڑوں کا فیصلہ کرنے اور فساد پیدا کرنے والے اختلافات کو ختم کرنے اور پامال حقوق کی بازیابی کی ضرورت کی خاطر جواب کو لازم کیا ہے۔ اور مؤکل کے جواب سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے لہٰذا بغیر ضرورت کے وکیل کے جواب پر خصومت لازم نہیں ہوگی۔

علاوہ ازیں خصومتوں میں لوگوں کے مابین تفاوت ہوتا ہے۔ بعض دوسروں کے مقابلے میں جھگڑا و خصومت کرنے میں زیادہ تیز ہوتے ہیں۔ پس بسا اوقات وکیل اپنی دلیل کو زیادہ سمجھتا ہے اور نتیجتاً اپنے خصم کو اپنے حق کی بازیابی سے عاجز کر دیتا ہے جس سے اس کو نقصان ہوتا ہے لہٰذا خصم کی رضامندی شرط ہے تاکہ نقصان کے لازم ہونے کی نسبت اس کے التزام کی طرف ہو سکے۔ اور جب مؤکل مریض یا مسافر ہو تو وہ فرد دعویٰ یا جواب دعویٰ کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور اگر اس کو توکیل کے ذریعے دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا اختیار نہ ہو تو حقوق ضائع ہو جائیں گے جو کہ جائز نہیں۔ اور اسی طرح خانہ نشین یا پردہ دار عورت کا معاملہ ہے کیونکہ وہ مردوں کی مجلسوں میں حاضر ہونے سے اور خصومت کے بعد اس کا جواب دینے سے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ حیا کرتی ہے جس سے اس کا حق ضائع ہوتا ہے۔ جہاں تک ہمارے مسئلے کا تعلق ہے تو اس میں ضرورت نہیں پائی جاتی۔

اگر خصومت کے لئے وکیل بنایا لیکن عقد توکیل میں اقرار کرنے کو یا گواہوں کے تزکیہ کو

جدا کلام سے مستثنیٰ کیا تو جائز ہے اور یہ وکیل وکیل انکار ہوگا خواہ وکیل طالب (مدعی) کا ہو یا مطلوب (مدعا علیہ) کا ایسا ظاہر الروایۃ میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب طالب نے وکیل بنایا اور اقرار کو مستثنیٰ کیا تو جائز ہے۔ اور اگر مطلوب نے وکیل بنایا تو جائز نہیں۔ صحیح جواب ظاہر الروایۃ کا ہے کیونکہ عقد توکیل میں اقرار (استثناء کی) حاجت مؤکل کو ہوتی ہے اس لئے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وکیل خصومت کو اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ تو اگر وہ توکیل کو بغیر استثناء کے مطلق رکھے تو اس سے مؤکل کو نقصان ہوتا ہے اور اس اعتبار سے طالب کی توکیل اور مطلوب کی توکیل کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو وکیل خصومت بنانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس نے وکیل خصومت مقرر کیا اور عقد توکیل ہی میں اقرار کو مستثنیٰ کیا۔ اور اگر اس نے (پہلے تو) توکیل مطلق کی پھر جدا کلام سے اقرار کو مستثنیٰ کیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔

توکیل بالاقرار کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جائز ہے جبکہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جائز نہیں۔

مضارب شرکت عنان اور شرکت مفاوضہ کے شریک، اجازت یافتہ غلام اور مکاتب کے لئے وکیل خصومت بنانا جائز ہے کیونکہ یہ جب خود خصومت کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو دوسرے کو توکیل کے ذریعے خصومت سونپنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

توکیل جیسے مسلمان سے جائز ہے اسی طرح ذمی سے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے حقوق کی طرح ان کے حقوق کی بھی ضائع ہونے سے حفاظت و رعایت کی گئی ہے۔ بیع و شراء اور دیگر تصرفات میں وکیل بنانے کی طرح دین پر قبضہ (یعنی وصول کرنے) کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل کبھی خود وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا لہٰذا محتاج ہوتا ہے کہ دوسرے کو (یہ کام) سونپ دے البتہ عقد سلم کے راس المال اور بدل صرف پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل محض مجلس عقد میں درست ہے کیونکہ مؤکل کو بھی صرف مجلس عقد ہی میں اس پر قبضہ کرنا ہوتا ہے۔ اور جب وکیل قرضدار سے دین وصول کرلے تو قرضدار بری ہو جاتا ہے کیونکہ صحیح قبضہ موجب براءت ہے۔

دین ادا کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل خود ادائیگی کا اختیار رکھتا ہے البتہ کبھی وہ خود ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا تو دوسرے کے سپرد یہ کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اس میں برابر ہے خواہ مؤکل آزاد ہو یا ماذون (اجازت یافتہ) غلام ہو یا مکاتب ہو کیونکہ یہ سب خود ادائیگی کرنے کا اختیار رکھتے ہیں لہٰذا دوسرے کو یہ کام تفویض کرنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

مطالبہ شفعہ، (خریدی ہوئی شئی کو) عیب کی بنا پر رد کرنے اور مطالبہ تقسیم (شئی مشترک کی) کے لیے توکیل جائز ہے کیونکہ ان حقوق کی نگہداشت آدمی خود کر سکتا ہے تو دوسرے کو تفویض بھی کر سکتا ہے۔

نکاح، خلع قتل عمد پر صلح، کتابت، مال کی ادائیگی پر آزاد کرنا، اور دعویٰ سے انکار کرکے

صلح کرنا ان امور میں بھی توکیل جائز ہے کیونکہ ان امور کو آدمی خود کر سکتا ہے لہٰذا دوسرے کو تفویض کر سکتا ہے۔ اسی طرح ہبہ، صدقہ، عاریت پر دینا، ودیعت رکھانا، رہن رکھنا، عاریتاً لینا اور ہبہ کا مطالبہ کرنا ان امور میں بھی بوجہ مذکورہ توکیل جائز ہے۔ شرکت اور مضاربت میں بھی اسی بنا پر توکیل جائز ہے۔

قرض دینے اور قرض لینے میں بھی توکیل درست ہے البتہ قرض لینے کے لئے توکیل میں مؤکل اس قرض کا مالک نہیں بنتا جو وکیل نے لیا ہے جب تک وکیل پیغام کے طور پر استقراض (قرض لینا) نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ مجھے فلاں نے تیرے پاس بھیجا ہے تاکہ وہ تجھ سے اتنی رقم قرض لے صلح، ابراء (دین سے بری کرنا) طلاق، عتاق، اجارہ، استیجار (کرایہ پر لینا) میں بھی وجہ مذکورہ کی بنا پر توکیل جائز ہے۔

سلم اور صرف آدمی چونکہ خود کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہٰذا دوسرے کو توکیل کے طور پر تفویض کرنے کا بھی اختیار رکھتا ہے البتہ عقد کی صحت کے بقاء کے لئے مجلس ہی میں بدل پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور اعتبار عاقدین کے بقاء اور متفرق ہونے کا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے عقد کے حقوق ان ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ تو جب مجلس میں دونوں وکیل قبضہ کر لیں تو وہ قبضہ جو متفرق ہونے سے پیشتر واجب تھا پایا گیا لہٰذا عقد صحت پر باقی رہے گا بر خلاف ایلچیوں کے کہ اگر وہ مجلس میں قبضہ کر لیں پھر جدا ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد کے حقوق ایلچی کی طرف نہیں لوٹتے لہٰذا ان کا قبضہ وہ قبضہ نہیں ہوگا جو عقد کی بنا پر واجب ہے تو جب یہ دونوں متفرق ہو گئے تو افتراق بغیر قبضے کے ہوا اور عقد باطل ہو جائے گا بر خلاف وکیلوں کے جیسا کہ بیان ہوا مؤکل کی مفارقت کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ حقوق عقد اس کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ وہ ان سے اجنبی ہے لہٰذا اس کی بقاء و مفارقت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

بیع و شراء کے لئے توکیل درست ہے کیونکہ مؤکل خود ان کو سرانجام دے سکتا ہے تو دوسرے کو ان کی تفویض بھی کر سکتا ہے البتہ شراء کے لئے توکیل کی ایک شرط ہے اور وہ یہ کہ وکالت کی ایک نوع میں نہ کہ دوسری میں جہالت کثیر نہ ہو۔ اس کا بیان یہ ہے کہ توکیل شراء کی دو نوع ہیں۔ ایک عام اور دوسری خاص۔ عام یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے خرید لے جو تو چاہے یا جو تیری رائے ہو یا جو کپڑا تجھے پسند ہو یا جو مکان تجھے پسند ہو یا جو کپڑے اور جانور تجھے ملیں۔ وکالت کی یہ نوع جہالت کثیرہ کے باوجود کہ نہ نوع کا بیان ہے۔ نہ صفت اور نہ ثمن کا صحیح ہے کیونکہ مؤکل نے رائے وکیل کو تفویض کی ہے تو یہ جہالت کثیرہ کے باوجود جائز ہے جیسا کہ بضاعت[1] اور مضاربت۔ نوع خاص یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے کپڑا یا جانور یا چوپایہ یا جوہر یا غلام یا باندی یا گھوڑا یا خچر یا گدھا یا بکری خرید لے۔ اس نوع میں قاعدہ یہ ہے کہ جہالت اگر کثیر ہو

---

[1] بضاعت نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے مال سے اسکے لئے تجارت کرنا۔

تو صحت توکیل کے مانع ہو گی اور اگر قلیل ہو تو مانع نہیں ہو گی۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کی رو سے جہالت قلیل اور کثیر دونوں ہی مانع ہوں گی اور نوع صفت اور مقدار ثمن کے بیان کے بعد ہی توکیل صحیح ہو گی کیونکہ بیع و شراء جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے صحیح نہیں ہوتے تو ان میں توکیل بھی جائز نہیں ہونی چاہیئے۔ وجہ استحسان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا کہ وہ اس سے آپ کے لئے قربانی کا ایک جانور خرید لیں۔ اگر جہالت قلیلہ توکیل شراء کی صحت کے مانع ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہ کرتے کیونکہ جہالت صفت قربانی کا جانور کہنے سے اور مقدار ثمن کے ذکر سے مرتفع نہیں ہوتی۔ نیز وکالت میں جہالت قلیلہ منازعت وجھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ توکیل فراخدلی اور مسامحت وچشم پوشی پر مبنی ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے توکیل میں منازعت جائز نہیں۔ اس کے برخلاف بیع مبنی ہوتی ہے تنگی پر کہ یہ مال کا معاوضہ مال کے ساتھ ہے۔ تو اس میں جہالت اگرچہ قلیل بھی ہو تنازع کا باعث بنتی ہے پس یہ فساد عقد کی موجب ہے۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہالت قلیلہ مانع نہیں ہے تو ہر وہ موقع جس میں جہالت قلیل ہو اس میں توکیل بالشراء صحیح ہے ورنہ نہیں۔ لہٰذا جس چیز کے نام کے ساتھ توکیل بالشراء ہوئی ہے اس کو دیکھیں گے۔ اگر اس کی مختلف انواع ہیں تو نوع کے بیان کے بغیر توکیل جائز نہ ہو گی مثلاً مؤکل کہے کہ تو میرے لئے کپڑا خرید لے تو کپڑے کا لفظ مختلف انواع کے کپڑوں پر بولا جاتا ہے جیسے ریشمی سوتی اور کتانی کپڑے وغیرہ پس جہالت کثیر ہو گی اور توکیل کی صحت کے مانع ہو گی لہٰذا توکیل صحیح نہ ہو گی اگرچہ ثمن کا ذکر بھی ہو کیونکہ ثمن کے بیان کے بعد بھی جہالت کثیر ہے لہٰذا نوع کا ذکر کئے بغیر کم نہ ہو گی بایں طور کہ یہ کہے کہ تو میرے لئے ہروی کپڑا خرید لے۔ اگر نوع کے ذکر سے سکوت کرے تو جہالت کثیر ہو جائے گی اور توکیل درست نہ ہو گی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب مؤکل کہے کہ تو میرے لئے جانور خرید لے یا میرے لئے چوپایہ خرید لے یا زمین یا غلام یا جوہر یا دانے خرید لے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اسم جنس ہے جس کے تحت مختلف انواع ہیں لہٰذا نوع کا ذکر لابدی ہے۔ اسی طرح جب وہ کہے کہ تو میرے لئے مکان خریدے تو توکیل صحیح نہ ہو گی کیونکہ مکان مکان میں بہت فرق ہوتا ہے تو اگر وہ مکان کا تعین کر دے تو جائز ہے۔ اور اگر تعیین کرے لیکن ثمن کا بیان کر دے تو تب بھی جائز ہے اور اس سے مراد پھر اس شہر کا مکان ہو گا جس میں وہ وکیل بنا ہے کیونکہ بیان ثمن سے جہالت میں قلت آجاتی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ بیان ثمن کے بعد بھی توکیل صحیح نہیں یہاں تک کہ شہر کی بھی تعیین نہ کر دے۔

اگر کہے کہ تو میرے لئے فلاں مقام پر مکان خرید لے یا دانہ خرید لے یا سرخ یاقوت کا نگ خرید لے اور ثمن کا بیان نہ کرے تو جائز نہیں کیونکہ تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے اور مؤکل کی

حالت سے صفت معلوم نہیں ہو سکتی لہٰذا بیان ثمن ضروری ہے۔

اور اگر جس شئی پر توکیل بالشراء واقع ہوئی ہے اس کا اسم صرف ایک نوع پر صادق آتا ہو تو اس میں دو میں سے ایک امر کا ذکر کافی ہے یا توصفت بایں طور کہ کہے کہ تو میرے لئے ترکی غلام خرید لے یا مقدار ثمن مثلاً کہا کہ تو میرے لئے ہزار درہم میں ایک غلام خرید لے کیونکہ جہالت ان میں سے کسی ایک کی وجہ سے اور مؤکل کی حالت کی وجہ سے قلیل ہو جاتی ہے کیونکہ ثمن کے ذکر سے صفت معلوم ہو جاتی ہے اگرچہ صفت مذکور نہ ہو۔ اور جب صفت کا ذکر ہو تو آمر کی حالت سے کہ اس جیسے عام طور سے کس قیمت کا خریدتے ہیں قیمت کا علم ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر مشتری اس جیسوں کی عادت سے خروج کرے تو خریدی ہوئی شئی مؤکل کو لازم نہ ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں ایسے ہی مروی ہے جس نے کہا کہ تو میرے لئے فلاں جنس کا ایک خادم خرید لے تو یہ وکالت غلام کی اس جنس کے بارے میں ہوگی جس پر لوگوں کا تعامل ہے۔ اور اگر اس کا ثمن کثیر ہو کہ اس پر لوگوں کا تعامل نہ ہو تو آمر پر یہ شراء جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بدوی کہے کہ میرے لئے ایک حبشی غلام خرید لے تو اس سے مراد وہ ہوگا جس کا اہل بادیہ میں رواج ہے۔ یہ سب مؤکل کی حالت کا اعتبار ہے۔

اگر مؤکل ان دو امور (صفت اور مقدار ثمن) میں سے سرے سے کسی کو بھی ذکر نہ کرے تو وکالت باطل ہوگی کیونکہ دونوں ہی کے ذکر کے ترک سے جہالت کثیر ہوئی جو وکالت کی صحت کے مانع ہے۔ اگر کہے کہ میرے لئے گدھا یا گھوڑا یا اونٹ خرید لے اور نہ اس کی صفت کا ذکر کرے اور نہ مقدار ثمن کا تو فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ گدھے، خچر، گھوڑے اور اونٹ کے ذکر سے نوع کا علم ہو گیا اور صفت کا علم مؤکل کی حالت سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ثمن کا بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ پھر دیکھیں گے اگر اس نے گدھا اس کی مثل قیمت پر یا اس سے کم پر یا اس سے اتنی زائد قیمت پر کہ اس جیسے جانور میں لوگ اس کو برداشت کر لیتے ہیں۔ خریدا تو یہ خرید مؤکل پر اس وقت جائز ہوگی جبکہ مؤکل اس جیسا گدھا نہ خریدتا ہو تو یہ خرید اس پر جائز نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔ اگرچہ اس نے گدھے کو اس کی مثل قیمت پر ہی خریدا ہو مثلاً یہ کہ مؤکل مکاری (کرایہ پر دینے والا) ہو اور وکیل مصری گدھا خریدے جو سواری کے لائق ہو کیونکہ اس (مؤکل) جیسے لوگ ایسا گدھا خریدتے ہیں جو عمل اور باربرداری کے لائق ہو۔

اگر کہے کہ میرے لئے بکری یا گائے خرید لے اور صفت اور ثمن کا ذکر نہ کرے تو یہ وکالت جائز نہیں کیونکہ مؤکل کی حالت کا اعتبار کرنے سے گائے اور بکری میں صفت کا علم نہیں ہو سکتا تو جیسے ہم نے بیان کیا ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک کا علم ہو۔

اگر کہے کہ میرے لئے گندم خرید لے تو جب تک دو میں سے ایک کا ذکر نہ کرے توکیل صحیح نہ ہوگی ایک قدر ثمن اور دوسرے مقدار متعین جو کہ (گندم کی) پیمائش ہے۔ کیونکہ گندم میں جہالت ان میں سے ایک کا ذکر کئے بغیر کم نہیں ہوتی۔ ایسا ہی معاملہ تمام موزونی اور کیلی اشیاء کا ہے۔

اگر وکیل بنایا تا کہ اس کے لئے طیلسان (سبز رنگ کی چادر جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں) خرید لے

تو ثمن اور نوع کے بیان کے بغیر توکیل صحیح نہ ہو گی کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے بیان کے بغیر جہالت میں کمی نہیں آتی واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

توکیل کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ توکیل کا حکم مضاف الیہ کا وکیل بن جانا ہے۔ کیونکہ توکیل اثبات وکالت کو کہتے ہیں۔ اور وکالت کے چند احکام ہیں۔

۱۔ اس تصرف کی ولایت کا ثابت ہونا جس پر توکیل مشتمل ہے۔ لہٰذا توکیل کی صحت کے بعد اس کے بموجب وکیل کو جس تصرف کا اختیار ہو گا اور جس کا اختیار نہ ہو گا اس کے بیان کی احتیاج ہو گی۔ تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ وکیل بالخصومت ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک فی الجملہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار رکھتا ہے زفر اور شافعیؒ رحمہا اللہ کے نزدیک اس کو یہ اختیار نہیں۔ اس پر سب کا اجماع ہے کہ باپ، وصی اور قاضی کی طرف سے امین کو بچے کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

امام زفر اور امام شافعیؒ رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے وکیل خصومت وکیل منازعت ہوتا ہے جب کہ مسالمت (مصالحت) ہے لہٰذا خصومت کے لئے توکیل اس کو مشتمل نہ ہو گی اور وکیل کو اس کا اختیار نہ ہو گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وکیل خصومت اس جواب کے دینے میں وکیل ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک حق ہو۔ اور یہ کبھی انکار ہوتا ہے اور کبھی اقرار۔ تو جب وہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حق اقرار ہی ہے لہٰذا یہ اس کے مؤکل پر نافذ ہو گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے وکیل اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرے اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے۔

پھر ہمارے تینوں ائمہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وکیل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں صحیح ہو سکتا ہے کسی اور جگہ نہیں جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قاضی کی مجلس میں اور اس کے علاوہ اور جگہ پر بھی اقرار صحیح ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل کہتے ہیں غیر کو وہ اختیار تفویض کرنا جو مؤکل کو حاصل تھا۔ اور مؤکل کے اقرار کی صحت قاضی کی مجلس پر موقوف نہیں لہٰذا ایسے ہی وکیل کا اقرار ہو گا طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے معاملہ وکیل کو تفویض کیا ہے لیکن مجلس قاضی میں کیونکہ توکیل خصومت یا جواب خصومت کے لئے ہے۔ اور یہ دونوں قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہیں۔ دیکھتے نہیں کہ جواب خصومت قاضی کی مجلس کے علاوہ میں لازم نہیں۔ اسی طرح خصومت کا دفعیہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور حلف اٹھانے سے نہیں ہوتا۔ لہٰذا وکالت

مجلس قاضی کے ساتھ مقید رہے گی - البتہ اگر وہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور اقرار کرے تو وہ وکالت سے نکل جائے گا اور معزول ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ وکیل باقی رہے تو وہ صرف اقرار کا وکیل رہے گا کیوں کہ (انکار کرنے کی صورت میں) تناقض کی بنا پر اب اس کا انکار مسموع نہ ہوگا اور صرف اقرار مؤکل بہ نہیں ہے۔

مال میں خصومت کے لئے وکیل کو جب قاضی مال کا فیصلہ کر دے مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل خصومت سے مطلوب رہنمائی ہے اور وکیل قبض سے مطلوب امانت ہے اور ہر وہ شخص جو کسی معاملے سے واقف ہو اس کو امین نہیں سمجھا جاتا لہٰذا خصومت کے لئے توکیل مال پر قبضے کے لئے توکیل نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مؤکل نے اس کو مال میں خصومت کے لئے وکیل بنایا تو اس کے اس مال پر قبضہ کرنے میں اس کو امانتدار بھی سمجھا کیونکہ مال میں خصومت مال پر قبضہ کے بغیر پوری نہیں ہوتی لہٰذا خصومت کے لئے توکیل مال پر قبضہ کے لئے بھی توکیل ہوگی۔

دین کا تقاضا کرنے کے لئے وکیل ظاہر الروایہ کے مطابق دین پر قبضہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ تقاضا کرنے کا حق قبضہ کے بغیر منقطع نہیں ہوتا۔ تو دین کے تقاضے کے لئے توکیل اس پر قبضہ کے لئے توکیل ہوگی۔ نیز تقاضی (تقاضا کرنا) اقتضاء (تقاضا کرنا) اور استیفاء (وصول کرنا) یہ سب ایک ہی چیز ہے البتہ ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے کہا کہ ہمارے علاقوں کے عرف میں وکیل تقاضا کو قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہمارے زمانے میں لوگ تقاضا کرنے والے کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں ہوتے مثل ان وکلاء کے جو قاضیوں (عدالتوں) کے دروازوں پر ہوتے ہیں کہ چونکہ ان لوگوں کے اموال میں خیانت کرنے کی تہمت ہوتی ہے لہٰذا (ان کے قبضے) پر رضامندی نہیں ہوتی۔

جب قرضدار منکر ہو تو دین پر قبضہ کے وکیل کو دین ثابت کرنے کے لئے خصومت کا اختیار ہوتا ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اختیار نہیں ہے یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ بینہ (گواہ) قائم کرنے کا مختار بھی ہوگا۔

اسی طرح مدعا علیہ اگر گواہ قائم کر دے کہ قرضخواہ نے اپنا دین اس سے وصول کر لیا ہے یا اس کو دین سے بری کر دیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ قبول کئے جائیں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول نہیں کئے جائیں گے۔

اس پر اتفاق ہے کہ کسی شئی پر قبضہ کرنیکے وکیل کو جبکہ جس کے قبضے میں وہ شئے ہے منکر ہو خصومت کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ وہ گواہ بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اگر مدعا علیہ گواہ پیش کر دے کہ اس نے وہ شئی اس شخص سے خریدی تھی جس نے اس

کو قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے تو خرید ثابت کرنے کے لئے اس کے گواہوں کو نہیں سنا جائیگا البتہ مؤکل کے حاضر ہونے تک فی الحال وکیل کی خصومت کو دفع کرنے کے لئے گواہ مسموع ہوں گے۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ طلب شفعہ، عیب کی بنا پر رد کرنے اور تقسیم کے لئے وکیل کو خصومت کرنے کا اختیار ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل عین حق کو وصول کرنے کے لئے توکیل ہے لہٰذا خصومت کی طرف تجاوز نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل مبادلہ کے لئے توکیل ہے۔ اور مال کے مال سے مبادلہ میں حقوق کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہوتا ہے۔ دلیل اس طرح ہے کہ نفس دین کو وصول کرنا متصور نہیں ہے کیونکہ دین سے یا تو مراد نفس ہے یعنی مال سپرد کرنے کا فعل یا اس سے مراد مال حکمی ہے جو ذمہ میں ہے اور ان دونوں ہی کو وصول کرنا متصور نہیں ہے البتہ دین کو وصول کرنا عبارت ہے ایک نوع کے مبادلہ سے اور وہ مبادلہ ہے قرضخواہ کے لئے ہوئے عین کا اس سے جو مقروض کے ذمے میں ہے۔ اور مقروض کا قرضخواہ کو اس کے لئے ہوئے مال کی مقدار کا مالک بنانا تو یہ بیع کے مشابہ ہوا اور مال کا مال کے ساتھ مبادلہ کے حقوق میں خصومت ہوتی ہے لہٰذا وکیل کو اس کا اختیار ہوگا برخلاف ثمن پر قبضہ کرنے والے وکیل کے کہ یہ توکیل عین حق کو وصول کرنے کے لئے ہے۔ نہ کہ مبادلہ کے لئے کیونکہ عین ثمن کو وصول کرنا ممکن ہے لہٰذا اس میں بغیر امر جدید کے خصومت کا اختیار نہ ہوگا۔ تو یہ دونوں کے مابین فرق ہے۔ اور جب اس کو خصومت کا اختیار نہیں تو مدعا علیہ کے گواہ قبضہ کے وکیل کے خلاف شراء میں مسموع نہ ہوں گے کیونکہ یہ گواہ خصم پر قائم نہیں کئے گئے البتہ وکیل کے قبضے کو دفع کرنے میں مسموع ہوں گے۔ اور گواہ بعض پہلو سے مسموع ہوں بعض سے نہ ہوں یہ جائز ہے جیسے ایک شخص کسی کو اپنی بیوی اپنی جگہ منتقل کرنے پر وکیل بنا دے اور وکیل اس کی بیوی سے منتقل ہونے کا مطالبہ کرے تو وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس کا شوہر اس کو تین طلاقیں دے چکا ہے تو یہ گواہ وکیل کے منتقل کرنے کے حق کو دفع کرنے میں مسموع ہوں گے حرمت کو ثابت کرنے میں مسموع نہ ہوں گے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔

اسی طرح شفعہ کے ذریعے مکان لینے کے لئے وکیل مبادلہ کا وکیل ہوتا ہے کیونکہ شفعہ کے سبب سے لینا بمنزلہ شراء و خرید کے ہے اسی طرح عیب کی بنا پر رد اور تقسیم میں بھی مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں تو ان میں خصومت ان کے حقوق میں سے ہوگی۔

اور وکیل کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ وکیل کو بیع میں ہوتا ہے۔ اور وکیل قبضہ جب کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا ارادہ کرے اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو وکالت عامہ ہو بایں طور کہ قبضے کے لئے توکیل کے وقت کہے کہ تو جو چاہے کر یا یہ کہے کہ تو جو کرے وہ مجھ پر روا ہے وغیرہ یا وکالت خاصہ ہو بایں طور کہ بوقت توکیل وہ یہ نہ کہے۔ تو وکالت اگر عامہ ہو تو وکیل کو حق ہوگا کہ وہ قبضے کے

لئے کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جس میں عموم ہو اس کا اجراء عموم پر ہوتا ہے اور وکالت اگر خاصہ ہو تو پھر اس کو اختیار نہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکیل مؤکل کے تفویض کرنے سے تصرف کرتا ہے لہٰذا اس کو اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اس کو تفویض کیا گیا ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے کو وکیل بنا دیا اور وکیل ثانی نے قبضہ کر لیا تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ جب قبضہ کرنے کے لئے اس کی توکیل صحیح نہ ہوئی تو پھر وکیل ثانی یا کسی اجنبی کا قبضہ برابر ہے اگر دین وکیل اول کے قبضے میں پہنچ گیا تو مقروض بری ہو جائے گا کیونکہ اب اس شخص کے ہاتھ میں پہنچ گیا ہے جو قبضہ کرنے میں مؤکل کا نائب تھا۔ اور اگر وکیل اول کے پاس پہنچنے سے پہلے وہ مال ہلاک ہو جائے تو قبضہ کرنے والا مقروض کو ضمان (تاوان) ادا کرے گا کیونکہ اس کا قبضہ اس کا قبضہ کرنا دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے تھا۔ اور دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے قبضہ مبادلہ کی جہت سے قبضہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور وہ مال جو مبادلہ کی جہت سے مقبوض ہوا اس کا ضمان قابض پر ہوتا ہے جیسا کہ بھاؤ کرتے وقت قبضہ کرنے والے المقبوض علی سوم الشراء میں ہوتا ہے۔ اور وکیل ثانی کو حق ہوگا کہ وہ ادا کردہ ضمان کے لئے وکیل اول پر رجوع کرے کیونکہ اس کو وکیل اول نے قبضہ کرنے کا وکیل بنا کر دھوکا دیا ہے لہٰذا وہ اس پر رجوع کرے گا کیونکہ سر دھوکہ دینے والے پر دھوکہ دئے ہوئے کے لئے بسبب اس ذمہ داری کے جو اس کو لاحق ہوئی ہے ضمان آتا ہے لہٰذا وہ اس پر ضمان کفالت کے لئے رجوع کرے گا اور مقروض دین سے بری نہیں ہوگا کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں وکیل کی قبضے کے لئے توکیل صحیح نہیں لہٰذا طالب کو حق ہوگا کہ وہ مقروض سے اپنا دین وصول کرلے۔ اور جب قرضخواہ مقروض سے اپنا دین وصول کرلے تو مقروض وکیل ثانی پر بسبب مذکورہ رجوع کرے گا اور وکیل ثانی وکیل اول پر رجوع کرے گا۔ بوجہ دھوکہ کے حکم کے۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مؤکل کہ جس کا کسی خاص شخص پر یا کسی خاص شہر میں دین ہو وہ اگر دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی غیر کی طرف تجاوز کرے کیونکہ آمر کے حکم سے تصرف کرنے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ امر کے مقام سے تجاوز کر جائے۔

دین پر قبضہ کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دین کی جگہ کوئی عوض لے مثلاً یہ کہ دین کے بدلے کوئی شئی لے لے کیونکہ یہ معاوضہ مقصودی ہے جو دین پر قبضہ کی توکیل کے تحت نہیں آتا۔ یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس بنا پر ہے کہ دین پر درحقیقت قبضہ متصور ہی نہیں ہے جیسا کہ مذکور ہوا لہٰذا دین پر حقیقتاً قبضہ کے لئے توکیل متصور ہی نہیں البتہ دین پر قبضہ کے لئے توکیل کو معاوضہ کے لئے توکیل ضرورت کی بنا پر بنایا گیا ہے تاکہ تصرف کو درست کیا جا سکے اور اس حاجت کو کہ جو قبضۂ دین کی توکیل کے ساتھ معلق ہے کو پورا کیا جا سکے۔ اور ضرورتاً حق کے ثابت ہونے کی بنا پر عقد کے ضمن میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور معاوضہ مقصودہ عقد سے سرے سے خارج رہتا ہے لہٰذا وکیل کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

ایک شخص کا دوسرے پر دین ہو۔ ایک شخص مقروض کے پاس آئے اور کہے کہ قرضخواہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں تجھ سے دین (قرض) واپس لے لوں۔ اگر مقروض اس کی تصدیق کرے اور اس کو دین کی ادائیگی کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر مقروض اس کو دینے سے انکار کر دے تو اس کو دین واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی عین (شئے) ہو تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ دین میں تصدیق خود اپنے اوپر اقرار ہوتا ہے لہٰذا سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا جبکہ عین میں وہ دوسرے پر اقرار ہوتا ہے لہٰذا دوسرے کی تصدیق کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر مقروض اس کی تصدیق نہ کرے تو اس کو دین کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اگر مقروض دین ادا کر دے پھر قرضخواہ آجائے اور وکیل کی تصدیق کر دے تو معاملہ ختم ہو گیا اور اگر وہ تکذیب کرے اور اس کو اس کام کے لئے وکیل بنانے سے منکر ہو تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں یا تو مقروض نے قابض (جو دین لے گیا) کی تصدیق کی اور دین اس کو ادا کیا یا مقروض نے قابض کی تکذیب کی لیکن اس کے باوجود دین اس کو ادا کیا یا اس کی تصدیق و تکذیب کئے بغیر دین اس کو ادا کیا تو اگر مقروض نے قابض کی تصدیق وکالت میں کی اور اس کو ضامن نہیں بنایا اور قرضخواہ مطالبۂ دین کرتے ہوئے آیا تو مقروض سے کہا جائے گا کہ قرضخواہ کو دین واپس کر دے اور تیرا وکیل پر کوئی حق نہیں ہے کیونکہ جب اس نے اس کی وکالت میں تصدیق کر دی تو اس نے اس کی وکالت کا اقرار کر لیا۔ اور اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے گویا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ وکیل قبضہ کرنے میں سچا تھا اور قرضخواہ جو کچھ مجھ سے لیتا ہے اس میں وہ ظالم ہے اور مجھ پر ظلم کرنے میں تو وہ باطل پر ہے البتہ میں کسی سچے پر ظلم نہیں کرونگا اور اگر اس نے اس کی تصدیق کی اور اس پر ضامن بھی بنا لیا پھر قرضخواہ آیا اور اس نے مقروض سے دین وصول کیا تو مقروض نے جب وکالت میں اس کی تصدیق کر کے اقرار کیا کہ قابض قبضہ کرنے میں سچا ہے تو اس کے نزدیک قرضخواہ اس میں باطل پر ہے اور جو اس نے مقروض سے وصول کیا ہے اس میں وہ ظالم ہے۔ البتہ جب اس قابض کو ضامن بنا دیا تو اس نے ضمان کی اضافت اس مال کی طرف کر دی جو قرضخواہ اس سے ناحق لے گا۔ اور قابل ضمان مقبوض کی طرف ضمان کی اضافت درست ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ اگر فلاں نے تجھ سے غصب کیا تو (اس کا ضمان) مجھ پر ہوگا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اس نے تصدیق و تکذیب کچھ نہ کی ہو کیونکہ اس کی جانب سے قابض کا قبضہ برحق ہونے کا اقرار نہیں پایا گیا لہٰذا اس پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

دین پر قبضہ کے وکیل نے جب قبضہ کیا اور اس کو عیب دار پایا تو جن چیزوں کو رد کرنے کا مؤکل کو حق ہوتا ہے ان کو رد کرنے کا حق وکیل کو بھی ہوگا اور اس کا بدل لے سکتا ہے کیونکہ یہ مؤکل کا قائم مقام ہے اور مؤکل چونکہ اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنا حق وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہٰذا وکیل کو بھی یہ حق ہوگا۔

ایک شخص کو دوسرے شخص پر اپنے دین کو وصول کرنے کیلئے وکیل بنایا اور پھر غائب ہو گیا۔ مقروض نے دعوٰی کیا کہ وہ قرضخواہ (یعنی مؤکل) کو دین ادا کر چکا ہے تو وکیل کو احتیاج نہ ہوگی کہ وہ گواہ پیش کرے یا قرضخواہ کو حاضر کرے تاکہ مقروض اس سے حلف لے البتہ مقروض کو کہا جائے گا کہ تو دین وکیل کو دے دے پھر طالب کا پیچھا کر اور اگر اس سے قسم لینا چاہے تو اس سے قسم لے۔ اور اگر وہ حلف اٹھالے تو ٹھیک ہے ورنہ تو اس (وکیل) پر رجوع کر سکتا ہے یہ اس لئے ہوگا کہ مقروض دین کا اقراری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دین ادا کرنا چاہیئے لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے ادائیگی کر دینے کے دعوٰی پر دین کے سقوط کا حکم نہیں لگائیں گے بلکہ مقروض کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دین وکیل کے سپرد کر دے۔ ایسا ہی طلب شفعہ کے وکیل کا حکم ہے جبکہ مشتری دعوٰی کرے کہ شفیع شفعہ سے دستبردار ہو گیا تھا تو مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے پھر اس سے کہا جائیگا کہ شفیع کا پیچھا کر اور اگر چاہے تو اس سے قسم لے کیونکہ مشتری حق شفعہ کے ثابت ہونے کا اقراری ہے اور شفعہ سے دستبرداری شفعہ کے ثابت ہونے کے بعد ہوتی ہے لہٰذا وہ حق جو ثابت ہوا احتمال کے ہوتے ہوئے دستبرداری کے دعوٰی سے باطل نہ ہوگا اور مشتری کو حکم دیا جائے گا وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے۔ اس کے برخلاف حکم ہے عیب کی بنا پر رد کرنے کے وکیل کا کہ جب بائع دعوٰی کرے کہ مشتری عیب پر راضی ہو گیا تھا تو وکیل کو رد کرنے کا حق نہ ہوگا یہاں تک کہ مؤکل (یعنی مشتری) حاضر ہو کر اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھائے کہ وہ عیب پر راضی نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ بائع نے یہ کہہ کر کہ مشتری عیب پر راضی ہو گیا تھا عیب کی بنا پر رد کرنے کے حق کے ثبوت کا اقرار نہیں کیا کیونکہ ہر عیب موجب رد نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ عیب کا علم ہوتے ہوئے خریدے تو باوجود عیب کے اس کو حق رد حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا مؤکل کے حاضر ہونے اور قسم کھانے پر موقوف رہے گا۔

اگر مقروض چاہے کہ وکیل سے یہ قسم لے کہ بخدا میں نہیں جانتا کہ قرضخواہ نے اپنا دین وصول کر لیا ہے تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مقروض وکیل کے علم پر اس سے قسم لے سکے گا۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور مقروض بری نہیں ہوگا اور قرضخواہ اپنی دلیل پر قائم رہے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا امر ہے کہ وکیل اگر اس کا اقرار کرلے تو اس کو لازم ہو جائے گا اور قبضہ کرنے کا اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔ تو جب مقروض نے انکار کیا تو قرضخواہ کے وکیل سے حلف لیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دے اور یوں اس کا حق ساقط ہو جائے۔ ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ (البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر) قسم مدعا علیہ

پر ہو گی)۔ مقروض نے وکیل پر تو کسی شئی کا دعویٰ نہیں کیا اس کا دعویٰ تو محض موکل پر ہے لہٰذا قسم موکل پر ہو گی اور قسم ان چیزوں میں سے ہے جن میں نیابت نہیں چلتی لہٰذا مقروض کو وکیل سے حلف لینے کا اختیار حاصل نہ ہو گا۔ یہ صورت اس کے خلاف ہے جب قرضخواہ کو موت آجائے اور مقروض دعویٰ کرے کہ قرضخواہ نے اپنی زندگی میں دین پورا وصول کر لیا تھا اور وارث انکار کرے تو مقروض کو حق ہو گا کہ وہ وارث سے اس کے علم پر حلف لے کہ بخدا وہ نہیں جانتا کہ قرضخواہ نے دین وصول کر لیا تھا کیونکہ اس صورت میں وارث مدعا علیہ ہے کیونکہ مقروض اس پر اس کے وصول کرنے کے حق کے باطل ہونے کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا وارث سے حلف لینا مورث سے نیابت کے طریق پر نہیں ہو گا۔ البتہ وارث سے حلف اس کے علم پر لیا جائے گا کیونکہ اس سے حلف دوسرے کے فعل پر لیا جا رہا ہے اور ہر وہ شخص جس سے دوسرے کے فعل پر حلف لیا جائے اس سے حلف اس کے علم پر لیا جاتا ہے نہ کہ قطعیت پر کیونکہ یہ اس کو علم نہیں کہ موکل نے وہ کام کیا ہے یا نہیں۔ اگر مقروض ادائیگی پر گواہ پیش کر دے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ مسموع ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک مسموع نہ ہوں گے یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ قبضۂ دین کا وکیل ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں وکیل خصومت بھی ہوتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا جس کی وجہ پہلے گزر چکی۔

اسی طرح اس اختلاف کی بنا پر جب مقروض گواہ پیش کر دے کہ اس نے قرضخواہ کو دراہم کے عوض دینار دیئے یا اس نے دراہم کے عوض کچھ سامان بیچا تو اس کے گواہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مسموع ہوں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہ ہوں گے کیونکہ دین کی ادائیگی مبادلہ یا مقاصہ کے طریقوں سے ہوئی اور دونوں میں جنس اور خلاف جنس برابر ہیں۔ لہٰذا اختلاف سب میں ثابت ہو گا۔

رہا وکیل بیع تو بیع کی توکیل یا تو مطلق ہو گی یا مقید ہو گی۔ اگر مقید ہو تو بالاجماع قید کی رعایت کی جائے گی یہاں تک کہ اگر وکیل نے قید کے خلاف کیا تو بیع موکل پر نافذ نہیں ہو گی البتہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ ہاں اگر قید کے خلاف میں بہتری ہو تو نافذ ہو گی کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ وکیل تصرف کرتا ہے اس اختیار و ولایت کی بنا پر جو اس کو موکل کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔ تو جتنا اختیار حاصل ہو اتنا ہی تصرف کرے گا۔ اور اگر خلاف میں بہتری ہو تو نافذ ہو گی کیونکہ اگرچہ یہ صورت کے اعتبار سے خلاف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافق ہے کیونکہ دلالت کے اعتبار سے موکل اس کو اس کا حکم دینے والا ہے لہٰذا وہ اس کا تصرف موکل کے اختیار دینے سے کرتا ہے۔ اور اس کا نفاذ ہو گا۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب موکل کہے کہ میرے اس غلام کو ہزار درہم میں بیچ دے تو اگر وہ اس کو ہزار سے کم میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہو گی۔ اسی طرح جب وہ دراہم کے علاوہ اور کسی شئی کے عوض میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہو گی

اگرچہ اس شئ کی قیمت ہزار درہم سے زائد ہی ہو کیونکہ یہ مخالفت نقصان کی ہے اس لئے کہ مختلف اجناس سے لوگوں کی اغراض مختلف ہوتی ہیں لہٰذا یہ مخالفت نقصان کی ہوگی۔ اور اگر اس نے ہزار درہم سے زائد پر بیچا تو بیع نافذ ہوگی کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی طرف ہے لہٰذا یہ سرے سے مخالفت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر اس بنا پر اگر وکیل بنائے کہ ہزار درہم نقد پر بیچے اور وہ ہزار درہم ادھار پر بیچ دے تو یہ بیع نافذ نہ ہوگی بلکہ اس سبب سے جو ہم بتا چکے ہیں موقوف رہے گی۔ اور اگر وہ ہزار درہم ادھار پر بیچنے کے لئے وکیل بنائے اور وہ نقد پر بیچ دے تو نافذ ہوگی جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ بیع کرے اور آمر کے لئے شرط خیار طے کرے۔ وکیل نے بیع کی لیکن خیار کی شرط نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔ اگر اس نے بیع کی اور آمر کے لئے خیار کی شرط کی تو اسے کو حق دہو گا کہ بیع کی اجازت خود دیدے کیونکہ اگر وکیل کو خود اجازت دینے کا اختیار ہوتا تو موکل کے قید لگانے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب بیع کے لئے توکیل مقید ہو۔

اور اگر توکیل مطلق ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اطلاق کی رعایت کی جائے گی لہٰذا وہ قلیل وکثیر رقم کے عوض بیع کرنے کا مجاز ہوگا۔ صاحبین کا قول ہے کہ وہ قیمت میں صرف اتنی کمی بیشی کر سکتا ہے جتنا کہ اس چیز میں عام طور پر لوگ کر لیتے ہیں۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی بواسطہ حسن رحمہ اللہ ایک روایت ایسی ہی ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع سے مراد متعارف و مروج بیع لیں گے۔ اور غبن فاحش (قیمت میں عام عادت سے زیادہ کمی بیشی) کے ساتھ بیع متعارف نہیں ہوتی۔ لہٰذا مطلق بیع کو اس کی طرف نہیں پھیریں گے جیسا توکیل بالشراء میں کیا جاتا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مطلق میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہو اور اس کی تقیید بغیر دلیل کے جائز نہیں اور عرف متعارض ہے کیونکہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اس غرض سے کہ اس کے ثمن سے زیادہ نفع بخش شئ کو خرید اجائے یہ بھی متعارف ہے لہٰذا تعارض کے ہوتے ہوئے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں۔ علاوہ ازیں غبن فاحش کے ساتھ بیع اگرچہ فعلاً متعارف نہیں لیکن ذکراً اور نام کے اعتبار سے متعارف ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو بیع کہتے ہیں جو لغت میں شئ مرغوب کا مبادلہ شئ مرغوب کے ساتھ کرنے کو کہتے ہیں اور یہ چیز پائی گئی۔ اور مطلق کلام کو ذکر اور نام کے اعتبار سے متعارف کی طرف پھیریں گے بغیر اس کے کہ فعل کا اعتبار کیا جائے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پھر آدمی یا خنزیر کا گوشت کھا لیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگرچہ اس کا یہ کھانا متعارف نہیں ہے۔ اور قسم کا ٹوٹنا اس وجہ سے ہوگا کہ ذکراً اور نام کے اعتبار سے اس کا گوشت ہونا متعارف ہے۔ ایسے

ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔
صاحبین نے جو توکیل بالشراء پر قیاس کیا ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہے۔ ایک یہ کہ اس کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا حکم ہے۔ اور ثمن کا ذکر اس میں تابع ہے کیا دیکھتے نہیں کہ توکیل بالشراء ثمن کا ذکر کئے بغیر بھی صحیح ہے البتہ اس کا جواز حاجت کی بنا پر ہے کیونکہ ہر شخص قادر نہیں ہوتا کہ خود خرید سکے لہٰذا احتیاج ہوتی ہے کہ دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنا دے اور ثمن کے ساتھ خریدنے کے لئے توکیل میں عرف اس پر جاری ہے کہ اس کے مثل کو اس کے مثل کے ساتھ خریدا جائے لہٰذا مطلق شراء (خرید) کا حکم قطعی طور پر اسی کی طرف پھیرا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ مشتری اس احتمال کے ساتھ متہم ہوتا ہے کہ وہ خود اپنے لئے خریدتا ہے اور جب اس میں غبن ظاہر ہوا تو ظاہر کیا کہ اس نے مؤکل کے لئے خریدا ہے اور اس جیسا اتہام بیع میں معدوم ہوتا ہے تو یہ فرق ہے توکیل بالبیع اور توکیل بالشراء کے مابین۔
اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ وہ اثمان مطلقہ کے ساتھ بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں کر سکتا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔
اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نقد و ادھار دونوں طرح بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف نقد بیع کر سکتا ہے اور دونوں جانبین کے دلائل وہی ہیں جو ہم غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔
جس شئ کو بیچنے کی توکیل کی گئی ہے اگر وکیل اس کے کچھ حصے کو بیچے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسی چیز ہوگی کہ جس کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مثلاً کیلی یا موزونی اشیاء یا دو غلاموں کی بیع کا وکیل تھا تو ان میں سے ایک کی بیع کر دی تو یہ صورت بالاجماع جائز ہے اور اگر اس کے حصے کرنے میں ضرر و نقصان ہوتا ہو مثلاً ایک غلام کو بیچنے پر وکیل تھا تو اس کا نصف بیچ دیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں مگر مؤکل کی اجازت سے یا بقیہ نصف کی بیع کے ساتھ۔ اگر وکیل بالشراء ایک غلام خریدنے پر وکیل تھا اور نصف خریدا تو اتفاق ہے کہ یہ خرید آمر پر لازم ہوگی الا یہ کہ بقیہ کو بھی خرید لے اور مؤکل اس کی اجازت دیدے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراء کا ایک حکم مشترک معنی کی بناء پر ہے اور وہ عرف و عادت ہے اور اعیان میں شرکت کی بنا پر حاصل شدہ ضرر و نقصان کو دور کرنا واجب ہے۔
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراء کے مابین فرق ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔ کیا دیکھا نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اتنی مقدار ثمن میں کل کو بیچے تو جائز ہے تو اگر اتنے ہی ثمن میں ایک حصے کو بیچے تو بطریق اولیٰ جائز ہے کیونکہ اس میں مؤکل کا نفع ہے کہ اس نے ایک حصہ اس کی ملکیت میں باقی رکھا۔ اس سے شراء بیع سے جدا ہوتی ہے کیونکہ وکیل بالشراء جب کل کے ثمن میں نصف کو خریدتا ہے تو جائز نہیں۔

وکیل بالبیع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے یا مشتری کو ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے دے۔ یا ثمن کی جگہ پر کوئی عوض لے لے یا مشتری سے ثمن کے بارے میں کسی شے پر مصالحت کر لے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کا قول ہے کہ اس کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ابراء وغیرہ کے ساتھ وکیل موکل کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرتا ہے لہٰذا موکل پر اس کا نفاذ نہ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی اجنبی اس طرح کرے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابراء وغیرہ کے ساتھ خود اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کیونکہ ثمن پر قبضہ ساقط کر دے تو لامحالہ دین بھی ساقط ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ باقی رہے تو ایسے دین کے طور پر باقی رہے گا کہ جس میں سرے سے قبضہ کا احتمال نہیں۔ اور اصول شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔ نیز ایسا دین جو کسی بھی طور سے قبضے اور وصولی کا احتمال نہیں رکھتا بے فائدہ ہے لہٰذا ساقط ہوگا اور وکیل موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہوگا کیونکہ اگرچہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے لیکن اس نے اتلاف کر کے دوسرے کی ملک میں زیادتی کی ہے۔

لہٰذا اس پر ضمان آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ثمن کی جگہ کوئی عوض لیا ہو کیونکہ بیع سے وہ اس قبضے کا مالک بن گیا جو اس کا حق تھا لہٰذا ثمن کا عوض لینا صحیح ہے اور جب وہ اس کا مالک بن گیا تو وہ عوض کو لے کر از روئے ضرورت دین کا بھی مالک بن گیا۔ اور مذکورہ وجہ کی بنا پر ضامن ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وکیل مشتری سے کسی شی پر مصالحت کرے کیونکہ صلح مبادلہ ہے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری وکیل کو کسی شخص پر ثمن کے لیے حوالہ کر دے اور وکیل حوالہ کو قبول کرے کیونکہ حوالہ قبول کر کے وکیل نے مشتری کو بری کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ مشتری کا ابراء اس وجہ سے ہے کہ حوالہ بری کرنے والا ہوتا ہے۔ اور یہ امر محیل (حوالہ کرنے والے) ہے دین کے سقوط کا موجب ہے بوجہ مذکورہ کے۔ اور ہماری بیان کی ہوئی وجہ کی بناء پر وکیل موکل کے لیے ضامن ہوگا۔ اسی طرح وکیل کی جانب سے دین کو مؤخر کرنا اپنے حق مطالبہ (؟) قبضہ کو مؤخر کرنا ہے۔ اور یہ اس کے اپنے حق میں ہوا ہے لہٰذا صحیح ہوگا لیکن اس نے موکل پر زیادتی کی کہ اس کے اور اس کی ملک کے مابین حائل ہوا لہٰذا ضامن ہوگا۔

وکیل بالبیع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکالت خصومت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وکیل اس اختیار کی بنا پر تصرف کرتا ہے جو اس کو موکل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا جتنا اختیار موکل نے دیا ہے اتنا ہی حاصل ہوگا اور اختیار میں عموم اس پر دلالت کرنے والے کسی لفظ کے بغیر نہیں ہوگا مثلاً یہ کہ کہے اس میں اپنی رائے پر عمل کر اور دیگر کلمات جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ اگر اس نے دوسرے کو بیع کے لیے وکیل بنایا اور وکیل ثانی نے پہلے کی موجودگی میں بیع کی تو جائز ہے غیر موجودگی میں کی تو بیع جائز نہیں رہے گی مگر یہ کہ وکیل اول یا موکل

اس کی اجازت دے دے ۔اسی طرح اگر فضولی نے اس کی بیع کی اور اس کی خبر وکیل یا مؤکل کو پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل ثانی کی بیع جائز نہیں خواہ وکیل اول کی موجودگی میں ہو یا غیر موجودگی میں ہو۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہر طرح جائز ہے۔ صحیح قول ہمارے اصحاب ثلاثہ کا ہے کیونکہ مؤکل کا مقصود وکیل کا خود اپنی زبان سے (الفاظ کی) ادائیگی کرنا نہیں بلکہ اس کی رائے ہے تو جب وکیل ثانی نے اس کی موجودگی میں بیع کی تو تصرف وکیل اول کی رائے سے ہوا لہٰذا بیع نافذ ہوگی اور اگر وکیل اول کی غیر موجودگی میں ہو یا فضولی نے کی ہو تو یہ وکیل اول کی رائے سے خالی رہی لہٰذا نافذ نہ ہوگی البتہ منعقد ہوگی لیکن وکیل یا مؤکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ تصرف کا صدور اسکے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے۔

وکیل بالبیع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ خود اپنے ہی ہاتھ بیع کرے کیونکہ حقوق کا تعلق عاقد کے ساتھ ہوتا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی اور وصول کرنے والا بھی ہو مطالبہ کرنے والا بھی ہو اور جوابدہ بھی ہو یہ محال ہے اسی طرح وہ اپنے ہاتھ بیع نہیں کر سکتا اگرچہ مؤکل اس کو اس کا حکم بھی کر دے اس کا سبب وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں نیز اسمیں اس پر اتہام بھی ہوتا ہے۔

وکیل بالبیع کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے باپ دادا بڑی اولاد اور اولاد کی اولاد اور بیوی کے ہاتھ بیع کر سکے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے جب کہ اس کی قیمت پر ہو ۔ اور اس پر سب متفق ہیں کہ اس کا اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیع کرنا جائز نہیں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کے ہاتھ یا کسی اجنبی کے ہاتھ بیع کرنا برابر ہے کیونکہ ان دونوں (وکیل اور اس کا مذکورہ رشتہ دار) میں سے ہر ایک اپنی ملکیت میں اپنے ساتھی سے اجنبی ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے ان لوگوں کے ہاتھ بیع کرنا خود اپنے ہی ہاتھ بیع کرنا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک کے منافع اپنے ساتھی کے ساتھ متصل ہیں پھر اس کو خود اپنے ہاتھ بیع کرنے کا حق نہیں لہٰذا انکے ہاتھ بھی فروخت نہیں کر سکتا برخلاف اجنبی کے اور مذکورہ وجہ کی بنا پر اسکو اپنے غلام اور مکاتب کے ہاتھ بیع کرنیکا حق نہیں کیونکہ غلام کے ہاتھ بیع خود اپنے ہاتھ بیع کرنا کیونکہ غلام کی اپنی ملکیت کوئی نہیں ہوتی۔ یہی حکم مکاتب کے ساتھ ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے۔ اس کی تاکید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کے درمیان املاک کے منافع میں اتصال واشتراک تہمت کا باعث ہے، اسی لیے ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہوتی برخلاف اجنبی کے۔ اگر وہ توکیل میں تعمیم کرے اور کہے کہ جو تو چاہے کر یا ان کے ہاتھ بیچ دے یا جو وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دے تو اس کی بیع بالاتفاق صحیح ہوگی۔ یہ جائز نہیں کہ اپنے ہاتھ یا اپنی چھوٹی نابالغ اولاد کے ہاتھ یا اس غلام کے ہاتھ جس پر دین نہ ہو کسی بھی حال میں بھی فروخت

کرے۔

مطلق بیع کے وکیل کو بیع صحیح اور بیع فاسد دونوں کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ بیع کا اسم دونوں میں سے ہر نوع پر صادق آتا ہے اس لیے کہ یہ شئی مرغوب کے ساتھ مبادلہ ہوتا ہے اور یہ بات پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف مطلق نکاح کے وکیل کو نکاح فاسد کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نکاح سے مقصود حلت ہوتی ہے اور نکاح فاسد سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا جب کہ بیع سے مقصود ملکیت ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد سے بھی حاصل ہوتی ہے۔

بیع فاسد کے وکیل کو کیا بیع صحیح کا اختیار ہوتا ہے؟ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہا اللہ کے نزدیک اختیار ہوتا ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد ایسی بیع ہے جو خود مفید حکم نہیں ہے جب کہ بیع صحیح خود مفید حکم ہے لہٰذا دونوں مختلف ہیں تو ایک کے لیے توکیل دوسرے کے لیے توکیل نہ ہوگی لہٰذا جب وہ بیع صحیح کرے گا تو خلاف کرنے والا ہوگا شیخین رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ درحقیقت خلاف نہیں ہے کیونکہ بیع صحیح بہتر ہے۔ اور ہر شخص جس کو کسی شئی کا وکیل بنایا گیا ہو وہ دلالت کے اعتبار سے اس سے بہتر کے لیے بھی وکیل ہوتا ہے۔ اور جو چیز از روئے دلالت ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو نص و تصریح سے ثابت ہو لہٰذا یہ اسی کو کرنے والا شمار ہوگا جس کی اس کو توکیل کی گئی اور مخالف نہ ہوگا۔

جہاں تک وکیل بالشراء کا تعلق ہے تو توکیل بالشراء یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر مقید ہو تو بسبب مذکورہ اس میں بالاتفاق قید کی رعایت کی جائے گی خواہ قید کا تعلق مشتری سے ہو یا ثمن سے یہاں تک کہ اگر وہ قید کی مخالفت کرے گا تو شراء اسی کو لازم ہوگی۔ اور اگر خلاف میں بہتری ہو تو موکل کو لازم ہوگی پہلے کی مثال یہ ہے کہ موکل کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جس سے میں جماع کروں یا جس سے میں خدمت لوں یا جس کو میں ام ولد بناؤں اور یہ ایسی باندی خرید لے جو مجوسی ہو یا موکل کی رضاعی بہن ہو یا مرتد ہو یا شوہر والی ہو تو یہ شراء موکل پر نافذ نہ ہوگی بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی اور جب کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جو میری خدمت کرے اور وہ ایسی باندی خرید لے جو لولی ہو یا لنگڑی ہو یا اندھی ہو کیونکہ قاعدے کے مطابق مقید میں قید کا اعتبار کرنا ہوتا ہے سوائے ایسی قید کے جو بے فائدہ ہو اور مذکورہ قید تو فائدہ مند ہے۔ اسی بنا پر اگر موکل کہے کہ میرے لیے ترکی باندی خرید لے اور وکیل حبشی باندی خرید لے تو شراء موکل کو لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل کو لازم ہوگی۔

دوسرے کی مثال یہ ہے کہ کہے کہ میرے لیے ہزار درہم میں باندی خرید لے اور وہ ہزار سے زیادہ میں خرید لے تو یہ شراء وکیل کو لازم ہوگی نہ کہ موکل کو کیونکہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی اور اس طرح خود اپنے لیے خریدنے والا بن گیا۔ اور اگر کہے کہ میرے لیے ہزار درہم یا سو دینار میں ایک باندی خرید لے اور وکیل دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی اور عوض کے بدلے میں باندی خرید

لے تو بالاتفاق شراء موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ جنس کے اختلاف کی بناء پر وکیل مؤکل کی خلاف ورزی کرنے والا بنا۔ اور اگر کہا کہ یہ باندی میرے لیے سو دینار میں خرید لے اور وہ ہزار درہم میں خرید لے کہ ان ہزار درہم کی قیمت سو دینار ہو تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کا مشہور قول یہ ہے کہ شراء مؤکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ دراہم و دنانیر حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف جنسیں ہیں لہٰذا ایک کے ساتھ تقیید مفید ہے۔ حسن رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ شراء مؤکل کو لازم ہوگی۔ گویا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے وکالت میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا ہے جیسا کہ شفعہ میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً شفیع کو خبر ملی کہ مکان کی بیع دنانیر کے عوض میں ہوئی ہے تو اس نے دستبرداری اختیار کی بعد میں معلوم ہوا کہ بیع دراہم میں ہوئی ہے اور ان کی قیمت اتنے دنانیر بنتی ہے تو دستبرداری صحیح ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر باندی ہزار درہم میں خریدی تو اگر اس جیسی باندی ہزار میں یا ہزار سے زائد میں یا ہزار سے اتنے کم میں جتنی کہ عام طور پر لوگ کمی کر دیتے ہیں خریدی جاتی ہو اور اگر ہزار سے اتنی کم قیمت پر باندی مل جاتی ہو کہ اتنی کمی قیمت میں عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو شراء وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ وکیل کے لیے صرف وہ شراء جائز ہے جو مروج و معروف ہو اور یہاں اس نے عام رواج سے زائد قیمت پر باندی خریدی ہے۔

وکیل اگر آٹھ سو درہم میں باندی خریدے جب کہ اس جیسی باندی ہزار میں ملتی ہو تو شراء موکل کو لازم ہوگی کیونکہ بھلائی کی طرف خلاف معنی کے اعتبار سے خلاف نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کے لیے ہزار ادھار میں باندی خرید لے اور وہ ہزار نقد میں خرید لے تو یہ شراء وکیل پر لازم ہوگی کیونکہ اس نے مؤکل کی قید کی مخالفت کی ہے۔ اور اگر حکم دیا کہ ہزار نقد میں خریدے اور وہ ہزار ادھار میں خرید لے تو شراء موکل کو لازم ہوگی کیونکہ اگرچہ ظاہر میں یہ مخالفت ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافقت ہے اور اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ ظاہر صورت کا۔

اگر وکیل بنایا کہ خریدے اور موکل کے لیے خیار شرط رکھے اور وکیل بغیر خیار کے خریدے تو خرید و شراء وکیل کو لازم ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ جب وکیل بالشراء مخالفت کرے تو وہ خود اپنے لیے خریدنے والا بنتا ہے اور جب وکیل بالبیع مخالفت کرے تو بیع موکل کی اجازت پر موقوف رہتی ہے ان دونوں کے مابین فرق کو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ یہ کہ وکیل بالشراء متہم ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے لیے شراء کرتا ہے اور شراء کی اس پر تنفیذ ممکن ہے اور اگر وکیل پابند (مجبور) یا غلام ہو تو اس پر شراء کی تنفیذ نہ ہوگی بلکہ موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ یہ دونوں اپنے

لیے شراء کا اختیار نہیں رکھتے لہٰذا ان پر تنفیذ ممکن نہیں پس شراء (موکل کی اجازت پر) موقوف رہے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل مرتد ہو یا معین غلام کو خریدنے کا وکیل ہوا اور وہ اس کا نصف خرید لے کیونکہ اس (وکیل) پر شراء کے نافذ ہونے کا امکان نہیں ہے لہٰذا توقف کا احتمال ہوگا۔ تہمت کے معنی وکیل بالبیع کے حق میں موجود نہیں لہٰذا موکل کی اجازت پر توقف کا احتمال ہوگا۔

ایک غلام کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکیل نے غلام موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شی کے عوض میں خرید اتو شراء موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ جب اس نے موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شی کے عوض میں خریدا تو اس نے اس شی کی بیع کی اور بیع موکل کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب توکیل بالشراء مقید ہو۔

اور جب توکیل بالشراء مطلق ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہوا اطلاق کی رعایت کی جائے گی سوائے اس کے کہ عرف وغیرہ کی بناء پر تقیید کی دلیل موجود ہو تو قید کا لحاظ ہوگا۔ اسی بنا پر اگر ایک باندی خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس کی تعیین و ثمن بیان کیا تاکہ وکالت صحیح ہو اور وکیل مخالف جانب سے ہاتھ اور پاؤں کٹی یا بھینگی باندی خرید لے تو یہ شراء موکل کو لازم ہوگی — اسی طرح اگر وہ دونوں ہاتھ کٹی یا دونوں پاؤں کٹی یا اندھی باندی خرید لے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شراء موکل کو لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک وکیل کو لازم ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرف و عادت میں باندی کو خدمت کے لیے خریدا جاتا ہے اور منفعت کی جنس فوت ہونے کی صورت میں خدمت لینے کی غرض حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا عرف کی دلالت کی بناء پر اس صفت سے سلامتی کی قید ملحوظ ہوگی۔ اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ ایسی باندی کو کفارے میں آزاد کرنا جائز نہیں اگرچہ آزاد کرنے کے حکم کی آیت میں سلامتی کی شرط کی قید نہیں لیکن دلالت کی بنا پر یہ قید ثابت ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ (باندی) اپنے اطلاق کے ساتھ اس (عیبدار) باندی پر بھی صادق آتا آتا ہے جیسا کہ وہ سالم ہاتھ پاؤں والی پر صادق آتا ہے لہٰذا مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں مگر دلیل کے ساتھ اور وہ موجود نہیں۔ صاحبین نے جو کفارے سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ میں رقبہ (غلام کی ذات وشخص) کو آزاد کرنا ہوتا ہے اور رقبہ نام ہے اس ذات کا جو ان اجزاء سے مرکب ہے تو جب کوئی ایسا جزو مفقود ہو کہ جس کے ساتھ ذات کے منافع میں سے کوئی جنس منفعت قائم ہو تو ذات میں نقصان ہوگا لہٰذا مطلق اسم «رقبہ» اس کو شامل نہ ہوگا رہا باندی کا اسم تو وہ اس کی ذات پر باعتبار اجزاء کے دلالت نہیں کرتا لہٰذا ان اجزاء کا نقصان اسم باندی میں کمی نہیں کرتا برخلاف اسم رقبہ کے یہاں تک کہ اگر توکیل شراء رقبہ (غلام) کے لیے ہو تو (مذکورہ خراء) جائز نہ ہوگی جیسا کہ کفارہ میں جائز نہیں۔ مشائخ نے ایسے ہی قول کیا ہے

اور اگر باندی کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکالت صحیح ہو لیکن ثمن کا ذکر نہیں کیا پھر وکیل باندی خریدے تو اگر اس کو مثل قیمت پر یا کم قیمت پر یا اتنی زائد قیمت پر جتنی کہ لوگ عام طور پر روا رکھتے ہوں خریدا تو یہ شراء مؤکل کے لیے جائز ہے۔ اور اگر اتنی زائد قیمت پر ہو کہ جتنی عام طور پر لوگ اس جیسی میں روا نہ رکھتے ہوں تو یہ شراء وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ تھوڑی زیادتی سے تو احتراز ممکن نہیں اور اگر اس کا نفاذ مؤکل پر ممنوع ہو تو وکیلوں پر معاملہ تنگ ہو جائے گا۔ اور وہ وکالت قبول کرنے سے باز رہیں گے حالانکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہوتی ہے لہٰذا قلیل زیادتی کو برداشت کرنے کی حاجت ہوتی ہے جب کہ کثیر زیادتی میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ اور قلیل وکثیر کے مابین حد فاصل یہ ہے کہ اگر اتنی زیادتی ہو جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور اگر وہ اتنی ہو کہ ان کے اندازوں میں نہ آتی ہو تو کثیر ہے کیونکہ جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں نہ آتی ہو اس کا کثیر ہونا ثابت ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے جامع میں قلیل زیادتی کہ جس کو لوگ روا رکھ لیتے ہیں کا اندازہ بیسویں حصے (نصف عشر) سے لگایا ہے اور فرمایا کہ اگر وہ بیسواں حصہ یا اس سے کم ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ اس جیسے میں لوگ اس کو روا رکھ لیتے ہیں اور اگر نصف عشر سے زائد ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ جس کو لوگ عام طور سے روا نہیں رکھتے۔ جصاص رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کو تمام اشیاء کے لیے اندازہ نہیں بنایا کیونکہ سودے کے اختلاف سے بھی مختلف ہوتا ہے۔ کچھ سودے ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں اس سے کم مقدار بھی غبن فاحش کہلائے گی (یعنی قیمت میں اتنی زیادتی جس کو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے) اور کچھ سودے ایسے ہوتے ہیں جن میں اس سے زائد مقدار بھی غبن فاحش نہیں کہلاتی۔

نصر بن یحییٰ رحمہ اللہ نے قلیل کا اندازہ دس ساڑھے دس سے لگایا اور جانور میں دس گیارہ سے اور زمین میں دس بارہ سے لگایا واللہ تعالیٰ اعلم۔

متعین غلام کو خریدنے کے لیے وکیل اگر اس کا نصف خریدے تو شراء موقوف رہے گی۔ اگر وہ (موکل سے) خصومت سے پیشتر ہی بقیہ خریدلے تو ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک شراء موکل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مؤکل کے امر کی تکمیل کی ہے۔ اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شراء وکیل کو لازم ہوگی۔ اگر وکیل کے بقیہ کو خریدنے سے پیشتر مؤکل قاضی کے پاس وکیل سے جھگڑا کرے (یعنی اس کا مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے) اور قاضی شراء کو وکیل پر لازم کر دے پھر وکیل اس کے بعد بقیہ کو خریدلے تو یہ بالاجماع وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مخالفت کی۔ یہی حکم ہر اس شئی میں ہے کہ جس کے حصے کرنے میں ضرر (نقصان) اور جس کے ٹکڑے کرنے میں عیب ہو مثلاً غلام باندی، چوپایہ اور کپڑا وغیرہ۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ اس کو اپنا غلام بیچنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف یا اس کا ایک معین حصہ بیع کیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی خواہ اس کے بقیہ کی بیع کی یا نہ کی۔ ان کے مابین فرق کی وہی صورت ہے جو بیع مطلق کی توکیل

میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر نصف خریدنے کے بعد بقیہ خریدنے سے پیشتر غلام کو آزاد کر دے تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر مؤکل نے آزاد کیا تو جائز ہے اور اگر وکیل نے آزاد کیا تو جائز نہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول کیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل ہے کہ وکیل کو جس کام کی توکیل کی گئی تھی اس میں اس نے مخالفت کی لہٰذا وہ مؤکل کے لیے خریدنے والا نہ بنا تو اس میں مؤکل کا آزاد کرنا کیونکہ نافذ ہوگا اور وکیل ظاہر میں اپنے لیے خریدنے والا بنا لہٰذا اسکا آزاد کرنا نافذ ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل ہوا ہے کہ جس کا نفاذ اس کی اجازت پر موقوف تھا تو آزاد کرنا اس کی طرف سے اجازت دینا ہوا جیسا کہ جب وہ اجازت کی تصریح کر دے۔ اور وکیل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل نہیں ہوا جو اس کی اپنی اجازت پر موقوف ہو کیونکہ ایک معین شی کے شراء کا وکیل خود اس شی کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار نہیں رکھتا لہٰذا اس کی اجازت پر موقوف بھی نہیں رہیگا اور نتیجہ میں باطل ہو جائے گا۔

اور اگر اس کو ایسی شی خریدنے کا وکیل بنایا کہ جس کے حصے اور ٹکڑے کرنے میں ضرر یا عیب نہیں ہوتا اور وکیل اس کا نصف خریدے تو یہ شراء مؤکل کو لازم ہوگی اور بقیہ کے شراء پر موقوف نہیں رہے گی مثلاً گندم کا ایک کر سو درہم (ایک پیمانہ) خریدنے کیلیے وکیل بنایا اور وکیل نے پچاس درہم میں نصف کر خرید لیا اسی طرح اگر ہزار درہم میں دو غلام خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے پانچ سو میں ایک غلام خرید لیا تو بالاجماع بیع مؤکل کو لازم ہوگی یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلاموں کی ایک جماعت خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے ان میں سے ایک غلام خریدا واللہ اعلم۔

ایک درہم میں دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل جب ایک درہم میں بیس رطل ایسا گوشت خریدے کہ اس جیسا ایک درہم میں دس رطل بکتا ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مؤکل کو دس رطل بعوض نصف درہم کے لازم ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو بیس رطل بعوض ایک درہم کے لازم ہوں گے۔ اور اگر وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو از روئے استحسان مؤکل کو لازم ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ (یعنی ایک درہم میں بیس رطل خریدنا) اگرچہ صورت کے اعتبار سے مخالفت ہے معنی کے اعتبار سے نہیں کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی جانب ہے اور ایسی مخالفت مؤکل پر نفاذ سے مانع نہیں جیسا کہ جب وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو وہ مؤکل کو لازم ہوں گے ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل آمر کے حکم سے تصرف کرتا ہے لہٰذا اس کا تصرف امر کے موقع سے متجاوز نہیں ہونا چاہیئے۔ مؤکل نے چونکہ اس کو دس رطل خریدنے کا امر کیا ہے لہٰذا اس سے زائد اس پر لازم نہیں ہوگا بر خلاف جب کہ وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خرید لے کیونکہ بوجہ اس کے دو وزنوں (یعنی دس اور گیارہ) کے درمیان ہونے کے قلیل زیادتی سے تجاوز کا تحقق نہیں ہوتا۔

اگر اس کو وکیل بنایا کہ سو میں ایک غلام خرید لے۔ اور وہ سو میں ایسے دو غلام خریدے کہ ہر غلام

کی قیمت سو درہم کے مساوی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ مؤکل کو ان میں سے ایک لازم ہوگا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب دو متعین غلاموں کو ہزار درہم میں خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور ان کی قیمت مساوی ہو اور وکیل ان میں سے ایک کو چھ سو درہم میں خرید لے تو یہ غلام مؤکل کو لازم نہیں ہوگا مگر یہ کہ ہزار میں سے بقیہ (یعنی چار سو) کے عوض میں دوسرے غلام کو خرید لے۔ صاحبین کا قول ہے کہ زیادتی جب اتنی ہو کہ لوگ اس جیسا غبن کر لیتے ہیں) تو مؤکل کو لازم ہوگا اور یہ مخالفت شمار نہ ہوگی واللہ عزوجل اعلم۔

کسی معین شی کو خریدنے کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اس شی کو خود اپنے لیے خرید لے۔ اور جب وہ اس کو خریدے گا تو وہ شراء مؤکل کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا اس شی کو اپنے لیے خریدنا اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرنا ہے جب کہ مؤکل کی موجودگی کے بغیر اس کو یہ اختیار نہیں جیسا کہ مؤکل کو حق نہیں کہ وہ وکیل کی عدم موجودگی میں اس کو معزول کر سکے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

غیر معین شی کو خریدنے کا وکیل جب خریدے گا تو وہ شراء اس کے اپنے لیے ہوگی الا یہ کہ وہ اس میں مؤکل کے لیے نیت کر لے۔ جملہ کلام اس بارے میں یہ ہے کہ جب وکیل یہ کہے کہ یہ میں نے اپنے لیے خریدی ہے اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شی وکیل کے لیے ہوگی۔ اور جب مؤکل یہ کہے کہ یہ تو نے میرے لیے خریدی ہے اور وکیل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شی مؤکل کے لیے ہوگی۔ کیونکہ غیر معین شی کی خرید کے وکیل کو اپنے لیے بھی اور موکل کے لیے بھی خریدنے کا اختیار ہے لہذا اس میں دونوں ہی کے لیے شراء کا احتمال ہے تو اس میں تصدیق کو حکم بنایا جائے گا اور دونوں کے ایک دوسرے کی تصدیق کے ساتھ ایک صورت پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں میں اختلاف ہو وکیل کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدی اور مؤکل کہے کہ نہیں بلکہ تو نے میرے لیے خریدی تو ثمن کو حکم بنایا جائے گا۔ اگر وکیل نے اپنے دراہم میں سے ثمن ادا کیا تو خریدی ہوئی شی اس کے لیے ہوگی اور اگر اس نے موکل کے دراہم میں سے ادائیگی کی تو وہ مؤکل کے لیے ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ جس کے مال میں سے ادائیگی کر رہا ہے اس کے لیے خرید رہا ہے۔ تو ظاہر حال ثمن کے لیے گواہ ہوگا اور ثمن اپنے حکم میں صادق ہوگا۔

اور اگر خریدتے ہوئے کوئی نیت نہ ہو اور دونوں اس پر متفق ہوں تو اس صورت میں بھی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کو حکم بنایا جائے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شراء وکیل کے لیے ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ قاعدہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے تصرف کرنے والا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کے لیے تو ظاہر حال وکیل کے لیے شاہد و گواہ ہوگا لہذا خریدی ہوئی شی اس (یعنی وکیل) کے لیے ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے امور جہاں تک

—————— ممکن ہو اصلاح اور درستگی
پر محمول کیے جاتے ہیں اور یہ اس صورت میں کہ ثمن کو حکم بنایا جائے جیسا کہ بیان ہوا
واللہ تعالیٰ اعلم۔
وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ وہ خود اپنے سے خرید سکے کیونکہ شراء میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور اس سے محال لازم آئے گا اور وہ یہ کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی ہو اور وصول کرنے والا بھی ہو اور مطالبہ کیا ہوا بھی ہو۔ نیز خود اپنے سے خریدنے میں وہ متہم بھی ہوتا ہے۔ اور اگر مؤکل اس کو اس کا امر بھی کر دے تب بھی بوجہ مذکورہ یہ صحیح نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے نابالغ بچے سے خریدے کیونکہ یہ خود اپنے ہی سے شراء ہوگی اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے اس غلام سے خریدے کہ جس پر کوئی دین نہ ہو یا اپنے مکاتب سے خریدے۔
اسی طرح وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ اپنے باپ اور دادا اور اپنی اولاد کی اولاد اور اپنی بیوی اور ہر اس شخص سے کہ جس کی شہادت اس کے حق میں معتبر نہیں خرید سکے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر مثل قیمت یا کم قیمت یا اتنی زیادہ قیمت پر خریدی ہو کہ لوگ اتنا غبن کر لیتے ہیں تو جائز ہے۔ اور اس پر سب متفق ہیں کہ وکیل کو اپنے اس غلام سے کہ جس پر دین نہ ہو اور اپنے مکاتب سے خریدنے کا اختیار نہیں۔ یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے پہلے گزر چکا ہے۔
اگر وکالت عام ہو مثلاً وکیل سے کہے کہ جو تو چاہے کر یا کہا کہ ان لوگوں کے ہاتھ بیع کر یا جو کچھ وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دی تو جائز ہے کیونکہ جواز سے مانع تہمت تھی اور وہ امر اور اجازت سے زائل ہو گئی۔
اگر دراہم دیئے اور وکیل بنایا کہ ان سے طعام خریدے تو یہ وکالت گندم اور آٹے پر محمول ہوگی نہ کہ پھل، گوشت اور روٹی پر کیونکہ طعام اگرچہ حقیقت میں اس چیز کا نام ہے جو کہ کھائی جاتی ہو لیکن عرف میں اس کے شراء کے قرینہ کی وجہ سے اس سے مراد گندم اور آٹا ہوتا ہے اسی لیے وہ سوق (منڈی) کہ جہاں گندم و آٹے کی فروخت ہوتی، اس کو سوق الطعام کہتے ہیں کچھ اور نہیں کہتے۔ البتہ اگر دی ہوئی رقم مثلاً دراہم وغیرہ تھوڑی ہو یا موقع دعوت کا ہو تو پھر مراد روٹی ہوگی ایک قول یہ ہے کہ ثمن کو حکم بنائیں گے اگر قلیل ہو تو مراد روٹی ہوگی اور اگر کثیر ہو تو مراد گندم اور آٹا ہوگا۔
اگر کہا کہ میرے لیے ایک درہم میں گوشت خرید لے تو مراد بھیڑ بکری گائے اور اونٹ کے گوشت میں سے وہ گوشت ہوگا جو بازار میں زیادہ بیچا جاتا ہو اور لوگ خریدتے ہوں اور اس کے خریدنے کی عادت رائج ہو اور اس سے بھنا ہوا یا پکا ہوا مراد نہ ہوگا مگر جب کہ مؤکل مسافر ہو اور کسی سرائے میں اترا ہو اور اس نے ایک شخص کو ایک درہم دیا کہ اس کے عوض میں گوشت خریدے۔ اور اس سے پرندے وحشی جانور اور مچھلی جانور مراد نہ ہوگا۔ اس سے مراد زندہ بکری بھی نہ ہوگی اور

نہ ہی مذبوحہ بغیر کھالی آتاری ہوی بکری کیونکہ اس کو خریدنے کی عادت جاری نہیں ہے۔ اور اگر وکیل نے مذبوحہ کھال اتاری ہوئی بکری خریدی تو یہ شرار مؤکل کے لیے جائز ہوگی کیونکہ بازار میں اس کو بیچنے کا رواج ہے۔ اس سے معدہ، اوجھڑی کلیجی سری اور پائے بھی مراد نہ ہوں گے کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ نیز ان کی خرید مقصود بھی نہیں ہوتی بلکہ ان کو گوشت کے تابع خریدا جاتا ہے لہٰذا مطلق توکیل ان کے لئے نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھائے کہ گوشت نہیں کھائے گا پھر ان اشیاء میں سے کسی کو کھالیا تو قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ قسمیں عرف پر مبنی ہوتی ذکر کے اعتبار سے جب کہ دکالت کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے عادت وفعل کے اعتبار سے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قسم ٹوٹنے کا حکم خشک گوشت کھانے سے لازم ہوتا ہے اور اگر وکیل خشک گوشت خریدلے تو موکل کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ بازاروں میں عام طور پر اس کی بیع کا رواج نہیں ہے۔ اس سے پیٹ اور چکتی کی چربی بھی مراد نہ ہوگی کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ اور اگر چکتی خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو گوشت خریدنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں نام اور مقصود کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ ایک درہم میں مچھلی خریدلے تو اس سے مراد تازہ بڑی مچھلی ہوگی نہ کہ نمکین اور چھوٹی مچھلی کیونکہ عادت تازہ بڑی مچھلی خریدنے کی ہے نہ کہ نمکین اور چھوٹی کی۔

اگر وکیل بنایا کہ سری خریدلے تو اس سے مراد کچی ہوگی نہ کہ پکی یا بھونی ہوئی اور بھیڑ بکری کی سری مراد ہوگی گائے اور اونٹ کی نہ ہوگی سوائے اس علاقے کے جہاں اس کی عادت جاری ہو۔ جامع صغیر میں جو اس کے خلاف مذکور ہے تو اس کی وجہ اختلاف زمانہ ہے حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح چڑیا مچھلی اور ٹڈی کی سری عادت نہ ہونے کی بنا پر مراد نہ ہوگی۔

اگر تیل خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس کو اختیار ہوگا کہ جونسا تیل چاہے خریدے۔

اسی طرح اگر پھل خریدنے کو کہا تو بازار میں جس پھل کی بیع کا رواج ہو اس کو خرید سکتا ہے۔

اگر انڈے خریدنے کو کہا تو اس سے مراد مرغی کے انڈے ہوں گے۔ اور اگر انڈے کے نہ کھانے پر قسم کھائی ہو تو یہ تمام پرندوں کے انڈوں پر واقع ہوگی مذکورہ وجہ کی بنا پر۔

اگر دودھ خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے بکری گائے اور اونٹنی کے دودھ میں سے جس کی بیع کا اس شہر کے بازاروں میں عام طور سے رواج ہو مراد ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گھی خریدنے کو کہا ہو۔ اور اگر دو قسم کے دودھ یا گھی کا رواج برابر ہو تو وکالت دونوں پر ہوگی اس کے برخلاف اگر وہ قسم کھالے کہ دودھ نہیں چکھے گا تو یہ قسم بکری گائے اور اونٹنی سب کے دودھ پر واقع ہوگی عرف کی بناء پر۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

کبش (مینڈھے۔ دنبے) کو خریدنے کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ نعجہ (دنبی) کو خریدے اور اگر دنبی خریدی تو مؤکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ کبش اسم ہے نر کے لیے اور نعجہ اسم مادہ کے لیے اسی طرح اگر عناق (سال سے کم عمر کا بکری کا بچہ) خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے جدی (سال کا بکری کا بچہ) خریدا یا برذون (ترکی گھوڑا خریدنے کیلئے) بنایا اور اس نے گھوڑی خریدی تو یہ موکل پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر بقر خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے مراد گائے اور بیل دونوں ہوں گے۔

ایسے ہی جامع صغیر کی روایت میں بقرہ کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ان اللہ یأمرکم ان تذبحوا بقرہ (اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ ایک بقرہ ذبح کرو) ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد بیل ہے۔ نیز فرمان باری تعالیٰ ہے: لاذلول تثیر الارض (نہ ہو کہ جوتتی ہو زمین کو) اور زمین کو جوتنے کا عمل بیلوں کا ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس سے نر اور مادہ دونوں مراد ہیں لیکن جو سبب ہم نے ذکر کیا اس کی رو سے جامع صغیر کی روایت صحیح ہے۔ اگر توکیل میں دجاج کہے تو یہ نر اور مادہ (مرغا اور مرغی) دونوں پر واقع ہوگی اور اگر دجاجہ (مرغی) کہے تو مادہ پر واقع ہوگی بعیر سے مراد نر ہوگا اور ناقہ (اونٹنی) سے مراد مادہ ہوگی۔ بختی اونٹوں کی ایک خاص قسم ہے اور بخیبہ ایک قسم ہے جو تیز رو ہی میں معروف ہے اور یہ ہمارے بلاد میں مثل حمادہ (گدھی) کے ہے۔ بقر کا اسم جاموس (بھینس) پر واقع نہیں ہوگا اگرچہ یہ بقر کی جنس میں داخل ہے اور اس میں زکوٰۃ کا نصاب بھی پورا ہوتا ہے۔ لفظ بقر کے جاموس (بھینس) پر صادق نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ بھینس کے قلیل ہونے کی بنا پر لفظ بقر بولتے ہوئے بھینس کا تصور و وہم و خیال میں بھی نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وکیل بالشراء جب کسی دوسرے کو امر کرے اور دوسرا خرید لے تو اگر دوسرے کی خرید پہلے کی اجازت سے ہو تو مؤکل کو لازم ہوگی ورنہ نہیں۔ سوائے اس کے جب کہ وکالت عام ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے

فصل

دو وکیل ہوں تو کیا ان میں سے ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے

اگر دو وکیل بالبیع ہوں تو ایک کو اختیار نہیں کہ دوسرے کے بغیر تصرف کر سکے۔ اگر کیا تو جائز نہ ہوگا یہاں تک کہ دوسرا اجازت دے دے یا مؤکل اجازت دے دے کیونکہ بیع ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے نہ کہ ایک کی رائے پر۔ اور دونوں کی رائے کا اجتماع ممکن ہے لہٰذا ایک نے تنہا بیع کر کے مؤکل کے امر کی پابندی نہیں کی پس بیع مؤکل پر نافذ نہیں ہوگی۔

اسی طرح کا حکم دو وکیل بالشراء کا ہے خواہ ثمن مذکور ہو یا نہ ہو اور خواہ دوسرا وکیل موجود ہو یا نہ ہو — اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے بیع میں بیان کی البتہ شراء میں جب ایک تنہا (دوسرے کے بغیر) خریدے تو شراء وکیل مشتری پر نافذ ہوگی اور اجازت پر موقوف نہ رہے گی جب کہ بیع میں اجازت پر توقف ہوگا۔ ان کے مابین فرق گزر چکا ہے۔

یہی حکم ہے ۔ اح نمال کے بدلے طلاق مال کے بدلے آزاد کرنے ۔ خلع ۔ کتابت اور ہر اس عقد

ہیں کہ جس میں بدل مال ہو کے دو وکیلوں کا ہے کیونکہ یہ سب ان امور میں سے ہیں جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل تنہا ایک کی رائے پر راضی نہیں ۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جو تملیک کے قائم مقام ہو مثلاً دو شخصوں کو کسی کہ میں نے اپنی بیوی کا معاملہ تمہارے اختیار میں دے دیا یا ان کو کہا کہ اگر تم دونوں چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو تو ان میں سے ایک تنہا طلاق دینے کا مختار نہ ہوگا کیونکہ اس نے اختیار کو تملیک بنایا ہے اور یہ اختیار مجلس پر موقوف رہے گا اور اس قسم کی اختیارات کی تملیکات ہوتی ہیں جو مجلس کے ساتھ مختص ہوتی ہیں ۔ اور اس طور پر تملیک مشیت کے ساتھ مشروط ہوتی ہے گویا اس نے کہا کہ تم دونوں اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو اور اس صورت میں ایک تنہا بغیر اپنے ساتھی کے طلاق دینے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ جو امر دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو جب تک دونوں شرطیں نہ پائی جائیں وہ ثابت نہیں ہوتا ایسے ہی اس صورت میں ہوگا ۔

اسی طرح دین پر قبضہ کے دو وکیل ہوں تو ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ دین پر قبضہ ان امور میں سے ہے جن میں رائے اور امانت کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل نے رائے اکٹھے ان دونوں کی طرف تفویض کی ہے ان میں سے ایک کی طرف نہیں اور وہ اکٹھے ان دونوں کی امانت پر راضی ہوا ہے ان میں سے ایک کی امانت پر نہیں ۔ اگر ان میں سے ایک قبضہ کرے تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ ایک نے جس دین پر قبضہ کیا ہے وہ اس کے ساتھی تک پہنچ جائے اور اس طرح اکٹھے دونوں کے قبضے میں آجائے یا مؤکل تک پہنچ جائے کیونکہ دین مقبوض جب اس کے ساتھی یا مؤکل تک پہنچ گیا تو قبضہ سے جو مقصود تھا وہ حاصل ہوگیا تو یہ ایسا ہوگیا گویا کہ ابتداء ہی سے دونوں نے اکٹھے قبضہ کیا ہے ۔

بغیر مال کے طلاق ، بغیر مال کے آزاد کرنا ، ہبہ سپرد کرنا ، ودیعت کو لوٹانا اور دین کو ادا کرنا ان امور کے لیے دو وکیل ہوں تو ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے کیونکہ یہ امور وہ ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا ان میں کی طرف توکیل کی نسبت کرنا ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تصرف کا حق سونپنا ہے ۔

دو وکیل بالخصومت ہوں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے ۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصومت ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں لہٰذا ان میں سے ایک بغیر دوسرے کے تصرف کرنے کا مختار نہ ہوگا ۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت سے غرض قاضی کو بتلانا ہے کہ خصومت کرنے والا کیا اختیار رکھتا ہے اور اس کا سننا ہے اور وکیلوں کا اجتماع اس بتلانے اور سننے میں مخل ہوتا ہے کیونکہ کلام کا ازدحام (اکٹھا ہونا ، سمجھنے میں مخل ہوتا ہے لہٰذا دونوں کی طرف توکیل کی اضافت کرنا ان میں سے ہر ایک کو خصومت سونپنا ہے ۔ تو جو بھی خصومت کرے ۔ یہ امتثال امر ہوگا البتہ ان میں سے ایک بغیر دوسرے

کے قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا اگرچہ ہمارے نزدیک وکیل بالخصومۃ قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ قبضہ کرنے میں دونوں کا اجتماع ممکن ہے لہٰذا موکل ان میں سے تنہا ایک کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں۔

رہے دو مضارب تو ان میں ایک بغیر دوسرے کی اجازت کے تصرف نہیں کر سکتا اس پر اتفاق ہے البتہ دو وصی ہوں تو ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف ہے جس کو ہم کتاب وصیت میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

آیا وکیل کو حقوق بھی حاصل ہوتے ہیں: تو اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ مؤکل بہ (جس امر کے لیے توکیل کی) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ کہ جس کے حقوق نہیں ہوتے مگر صرف وہ کہ جس کا مؤکل نے حکم کیا ہو جیسے دین کے تقاضے کا وکیل اور مدیون کے پیچھے لگنے کا وکیل وغیرہ اور دوسری قسم وہ کہ جس کے حقوق ہوتے ہیں مثل بیع شراء نکاح اور خلع وغیرہ کے۔ بیع و شراء کے لیے توکیل میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں پس وہ مبیع کو سپرد کرتا ہے اور اس پر قبضہ کرتا ہے اور وہی ثمن پر قبضہ کرتا ہے اور اسی سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور وہی استحقاق کے وقت عیب کی وجہ سے خصومت کرتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں عقد کی موکل کی طرف اضافت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس میں خود اپنی ہی طرف اضافت پر اکتفاء ہو سکتا ہے تو اس کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں جیسے بیع، شراء، اجارہ اور وہ صلح جس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہوں۔ تو ان عقود کے حقوق وکیل کی طرف اس ... حتیٰ میں بھی اور اس کے خلاف بھی لوٹتے ہیں اور ان حقوق میں وکیل مثل مالک کے ہوتا ہے اور مالک مثل اجنبی کے یہاں تک کہ مؤکل اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ وکیل کے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے۔ اور اگر اس سے مطالبہ کرے اور وہ انکار کر دے تو اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ثمن مؤکل کو سپرد کر دے اور اگر وکیل مؤکل کو ثمن پر قبضہ کرنے کا حکم دے دے تو پھر اس کو مطالبہ کرنے کا اختیار ہوگا اور (اب) ان دونوں (یعنی وکیل اور مؤکل) میں سے جو بھی مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مطالبہ کرنے والے کو ثمن سپرد کر دے۔ اور اگر وکیل مؤکل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روک دے تو اس کا روکنا صحیح ہوگا۔ اگر مؤکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے منع کر دے تو اس کا منع کرنا کچھ کارگر نہ ہوگا البتہ اگر مشتری ثمن کی ادائیگی موکل کو کر دے تو استحسان کی رو سے ثمن سے بری ہو جائے گا۔ اسی طرح وکیل ہی ہے کہ جس سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ مشتری ثمن ادا کر دے اور موکل سے اس کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اگر مبیع میں استحقاق نکل آئے جب کہ وہ مشتری کے قبضے میں ہو تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اگر ثمن وکیل کو ادا کیا تھا۔ اور اگر ثمن مؤکل کو ادا کیا تھا تو پھر اسی پر (یعنی مؤکل پر) رجوع کرے گا۔ اور اگر وکیل مبیع میں عیب پائے اور مبیع کو ابھی اس نے مؤکل کے سپرد نہیں کیا بلکہ اس کے اپنے قبضے میں ہے تو اس کو حق ہے کہ اپنے بائع پر عیب

کی بنا پر مبیع کو واپس کر دے۔ اور اگر وکیل مبیع کو مؤکل کے سپرد کر چکا تھا تو اس کو مؤکل کی رضا مندی کے بغیر واپس کرنے کا اختیار نہیں۔ یہی حکم اجارہ پر دینے اور لینے وغیرہ کا ہے۔

اور ہر وہ عقد کہ جس میں ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی اضافت موکل کی طرف ہو تو اس کے حقوق مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں جیسے نکاح۔ مال پر طلاق مال پر آزاد کرنا۔ خلع قتل عمد پر صلح کرنا۔ مدعا علیہ کے انکار پر صلح وغیرہ۔ تو ان عقود کے حقوق مؤکل کے لیے ہوں گے موافق بھی اور مخالف بھی اور وکیل کا کردار ان میں محض سفیر یا معبر کا ہو گا یہاں تک کہ نکاح کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہ ہو گا بلکہ زوج سے ہو گا سوائے اس صورت کے کہ وکیل مہر کا ضامن بن گیا ہو۔ تو اس وقت ضمان کے حکم کی بناء پر وکیل سے مہر کا مطالبہ ہو گا۔ اور نکاح میں عورت کا وکیل مہر پر قبضہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح کتابت اور خلع کا وکیل بدلِ کتابت اور بدلِ خلع پر قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ زوج کا وکیل ہو۔ اور اگر عورت کا وکیل ہو تو اس سے بدل خلع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا سوائے اس کے کہ وہ ضامن بنا ہو۔ یہی حکم قتل عمد پر صلح کے وکیل کا ہے۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ بیع و شراء وغیرہ میں عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں یہ ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ان میں حقوق وکیل کی طرف نہیں بلکہ مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کے نائب ہونے کی طرف سے تصرف کرتا ہے اور نائب کا تصرف منوب عنہ (جس کی نیابت کی جا رہی ہو) کا تصرف ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے تصرف کا حکم موکل کے لیے واقع ہوتا ہے پس اسی طرح اس کے حقوق بھی ہوں گے۔ کیونکہ حقوق حکم کے تابع ہوتے ہیں اور حکم متبوع ہوتا ہے۔ تو جب اصل مؤکل کے لیے ہوتا ہے تو اسی طرح تابع بھی ہو گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں وکیل ہی عقد کرنے والا ہے لہٰذا عقد کے حقوق اسی کی طرف لوٹیں گے جیسا کہ جبکہ مؤکل خود یہ کرتا ہے اور کوئی شک نہیں کہ وکیل ہی حقیقت میں عاقد ہے کیونکہ اس کا عقد حقیقت میں اس کا کلام ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور یہ محال ہے کہ کوئی شخص حقیقت میں دوسرے کے فعل کے ساتھ فعل کرنے والا ہو۔ اور یہ ایسی حقیقت ہے جو شریعت میں ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وان لیس للانسان الا ما سعی (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا) نیز ارشاد ہے لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا) اور مناسب یہ ہے کہ اصل حکم وکیل کے لیے بھی ہو کیونکہ حقیقی اور شرعی اعتبار سے سبب اس کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن شریعت نے اصل حکم موکل کے لیے ثابت رکھا ہے کیونکہ وکیل نے اس کام کو مؤکل کے امر سے اور اس کی نیابت میں کیا ہے۔ اور مامور کا فعل آمر کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ لہٰذا دو مشابہتیں متعارض ہو گئیں۔ لہٰذا دونوں کا جہاں تک ممکن ہو اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ تو ہم نے امر اور نیابت کی مشابہت پر عمل کیا کہ مؤکل کے لیے اصل حکم واجب کیا۔ اور وہ حقیقت جو ہم شریعت

سے ثابت ہے اس کی نسبت کی مشابہت پر عمل کیا کہ حکم کے تابعات وکیل کے لیے ثابت کیے۔ یہ ہم نے دونوں مشابہتوں کو حکم سے حصہ دینے کے لیے کیا ہے۔ اس کے برعکس حکم ممکن نہیں یعنی اصل حکم وکیل کے لیے ثابت ہو اور تابعات موکل کے لیے ثابت ہوں کیونکہ وکیل کے تصرف کے نافذ ہونے میں اصل ولایت و اختیار ہے اور یہ اس تصرف کے نفاذ کی علت ہے جبکہ وکیل کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہے اور ولایت میں موکل اصل ہے اور وکیل اس کے تابع ہے۔ بلاد رملکیت نہ ہونے کی بنا پر وہ اپنی ولایت سے تصرف نہیں کرتا بلکہ اس ولایت سے کرتا ہے جو اس کو موکل کی جانب سے حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا موکل کے لیے اصل حکم ثابت کرنا اور وکیل کے لیے تابعات کو ثابت کرنا شی کو اس کے مقام پر رکھنا ہے اور یہی حکمت کی تعریف ہے۔ اور اس کا عکس یعنی شی کو اس کے غیر مقام پر رکھنا بے سمجھی کی تعریف ہے۔ نکاح وغیرہ میں اس کے خلاف ہے کیونکہ ان میں وکیل موکل کا نائب نہیں ہوتا بلکہ محض سفیر بمنزلہ ایلچی و پیغام رساں کے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ عقد کی اضافت اپنی طرف نہیں کرتا بلکہ اپنے موکل کی طرف کرتا ہے لہٰذا نیابت معدوم ہے اور وہ سفیر محض رہا۔ پس عقد کے وجود کو ہر اعتبار سے موکل کی جانب سے سمجھا جائے گا اور حقوق اسی کی طرف لوٹیں گے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس کو عہدہ و ذمہ داری کا لازم ہونا اور حقوق کا اس کی طرف لوٹنا محض اس وقت ہوگا جب عہدہ کی اہلیت بھی رکھتا ہو اور جبکہ وہ اس کا اہل نہ ہو مثلاً بچہ ہو کہ جس پر پابندی (حجر) ہو تو اس کی بیع و خرید نافذ ہوگی اور عہدہ موکل پر ہوگا بچے پر نہ ہوگا کیونکہ یہ تبرع کے قبیل سے ہے اور بچہ تبرع کرنے کا اہل نہیں کیونکہ یہ محض نقصان والے تصرفات ہیں تو یہ محض تصرفات میں تجربہ و ممارست کے حاصل کرنے کیلئے واقع ہوں گے۔

وکیل محجور (پابند) کے مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا خواہ اس کو اس کی پابندی (حجر) کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر اسے وکیل کی پابندی کا ——————— اور چاہے تو قائم رکھے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تجارت کے جواز کی شرط رضامندی ہے اور رضامندی میں یہاں خلل ہے کیونکہ جب اس نے عقد کی طرف اقدام کیا تو اس بنا پر کہ ذمہ داری عاقد پر ہوگی تو جب ظاہر ہوا کہ اس پر نہیں ہے تو اسکی رضامندی میں خلل ہوا تو اس کے لیے خیار ثابت ہوا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ مبیع میں عیب ظاہر ہو جائے۔

ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ حجر (پابندی) سے لاعلمی عذر نہیں ہے کیونکہ اس بات کو جاننا ممکن ہے خصوصاً بچے میں کہ اس سے اصل حجر ہی ہے۔ اور اجازت سمجھداری کی وجہ سے ہوتی ہے لہٰذا علم تک رسائی کا سبب قائم ہے اور اس سے لاعلمی و جہالت خود مشتری کی جانب سے کوتاہی ہے پس وہ معذور نہ سمجھا جائے گا اور اس کو علم ہی خیال کیا جائے گا۔ اور اگر اس کو حقیقت میں حجر کا علم ہوتا تو اس کے لیے خیار کا ثبوت نہ ہوتا ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہبہ کرنے صدقہ کرنے، عاریتاً دینے۔ امانت (ودیعت) رکھانے، رہن رکھانے اور قرض دینے کا وکیل جب وہ کام کرے جس کا اسے حکم دیا گیا اور قبضہ دلوا دے تو وہ یہ حق نہیں رکھتا کہ ان میں سے کوئی شی اپنے قبضے کی طرف واپس لوٹائے اور نہ ہی اس کو یہ حق ہے کہ ودیعت، عاریت رہن پر قبضہ کر سکے اور نہ ہی وہ مقروض سے قرضے پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان عقود میں حکم موقوف ہوتا ہے قبضہ کرنے پر اور قبضے میں وکیل کا کوئی کام نہیں بلکہ وہ قبضہ کرنے والے کا کام ہوتا ہے ایسے محل میں جو مالک کا مملوک ہے تو عقد کے حقوق اسی (قابض) کی طرف لوٹیں گے اور وکیل سفیر ہوگا بمنزلہ پیغام رساں کے بیع وغیرہ کے وکیل کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ ان میں حکم عقد کی بناء پر ہوتا ہے نہ کہ قبضے کی بناء پر اور وکیل عقد کرنے والا ہے حقیقتاً بھی اور شرعاً بھی جیسا کہ ہم بیان کر چکے لہٰذا حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے۔ اسی طرح عاریتاً لینے رہن رکھنے، ہبہ طلب کرنے کی توکیل میں حکم اور حقوق دونوں مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور ہمارے قول کی بنا پر یہی حکم شرکت اور مضاربت کی توکیل میں ہے۔

وکیل کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حقوق میں دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ حقوق میں یہ اصل ہے اور مالک ان سے اجنبی ہے لہٰذا ان میں اس کو حق حاصل ہے کہ دوسرے کو وکیل بنا دے۔

۲- بیع و شراء دین و عین پر قبضہ کرنے اور دین کی ادائیگی کی جہت سے گئی توکیل سے وکیل کے قبضے میں جو شی مقبوضہ ہوگی وہ امانت ہوگی مثل ودیعت کے کیونکہ اس کا قبضہ مثل مودع کے قبضے کے مؤکل کی نیابت میں قبضہ ہے لہٰذا جن چیزوں میں ودیعتوں میں ضمان سے براءت ہوتی ہے ان میں یہاں بھی براءت ہوگی۔ اور اپنے سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

وکیل کو مال دیا اور کہا کہ یہ فلاں کو میرے دین میں سے ادا کر دے تو وکیل نے کہا کہ میں قرضخواہ کو ادا کر چکا ہوں تو یہ مجھے دے دے اور قرضخواہ اس کی تکذیب کرے تو اپنے امر میں ضمان کو دفع کرنے میں وکیل کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قرضخواہ کا قول اس بات میں معتبر ہوگا کہ اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا ہے تاکہ اس کا دین مؤکل (یعنی مقروض) سے ساقط نہ ہو جائے کیونکہ وکیل امین ہے لہٰذا اس سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن (قرضخواہ) کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قسم ان دونوں میں سے ایک پر ہوگی دونوں پر نہ ہوگی کیونکہ مؤکل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان میں سے ایک کی تصدیق اور دوسرے کی تکذیب کرے۔ تو ان میں سے جس کی بھی تکذیب کی جائے گی اس سے قسم لی جائے گی نہ کہ اس سے کہ جس کی تصدیق کی گئی ہو۔ اگر دین ادا کرنے میں وکیل کی تصدیق کی گئی تو قرضخواہ) سے قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر وہ قسم کھا لے تو اس کا قبضہ ظاہر نہ ہوا اور اس کا دین ساقط نہ ہوا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا قبضہ ظاہر ہو گیا اور اس کا دین مؤکل (مقروض) کے ذمے سے ساقط ہو گیا۔ اور اگر قرضخواہ) کی تصدیق کی گئی کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی تکذیب کی گئی تو وکیل سے حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم اس نے دین قرضخواہ کو ادا کر دیا

ہے۔ اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر قسم نہ کھائے تو جو رقم اس کو دی گئی تھی وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنا مال ایک شخص کے پاس ودیعت رکھا اور اس کو امر کیا کہ وہ ودیعت فلاں کو دے دے۔ پھر مودع کہے کہ میں نے دے دی اور فلاں اس کی تکذیب کرے تو اس میں بھی وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم نے بیان کی۔

مودع نے ودیعت ایک شخص کے سپرد کی اور دعویٰ کیا کہ اس نے ودیعت کے مالک کے حکم سے ایسا کیا ہے اور ودیعت کا مالک حکم کا انکار کرے تو قول صاحب ودیعت کا لیا جائے گا مع اس کے حلف کے کہ اس نے اس بات کا حکم نہیں دیا تھا کیونکہ مودع اس پر حکم دینے کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر مع یمینہ (قول منکر دعویٰ کا لیا جائے گا مع اس کی قسم کے)

اگر مال کسی شخص پر مضمون (قابل ضمان) ہو مثلاً غاصب کے قبضے میں مال مغصوب یا غریم (مقروض) پر دین اور قرضخواہ یا جس سے غصب کیا گیا ہو وہ حکم کرے کہ فلاں کو دے دے۔ پھر مامور کہے کہ میں نے اس کو دے دیا اور فلاں کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو قول فلاں کا معتبر ہوگا کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی دینے پر تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ یا مؤکل کے تصدیق کرنے پر کیونکہ اس پر ضمان واجب ہو چکا تھا اور وہ اپنے آپ کو ضمان واجب سے بری کرنے کے لیے دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فلاں کو دے چکا ہے لہٰذا بغیر گواہوں کے یا مؤکل کی تصدیق کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور جب مؤکل اس کی تصدیق کر دے تو یہ بھی بری ہو جائے گا کیونکہ جب مؤکل نے اس کی تصدیق کی تو اس کو ضمان سے بری کر دیا لیکن قابض کے خلاف دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قابض کا قول کہ اس نے قبضہ نہیں کیا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ ان دونوں کا قول ان کے اپنے حق میں تو حجت ہے دوسرے کے حق کے ابطال میں نہیں قرضخواہ کی قسم بھی ساقط ہوگی کیونکہ وہ قبضے کا منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر مع یمینہ (قول منکر کا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے)۔ اور اگر مؤکل اس کی تکذیب کرے اور وکیل اس سے حلف کا مطالبہ کرے تو وہ علم پر حلف اٹھائے کہ اللہ کی قسم اس کے علم میں نہیں ہے کہ وکیل نے ادا کر دیا ہے۔ تو اگر وہ حلف اٹھالے تو وکیل سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر حلف اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔

اگر وکیل کہ جس کو مال دیا گیا ہو اپنے مال میں سے دین کی ادائیگی کر دے اور مؤکل نے جو مال اس کو دیا ہے۔ اس کو اپنے پاس رکھ لے تو جائز ہے کیونکہ اگر مؤکل اس کو سرے سے دراہم نہ دیتا اور وکیل اپنے مال میں سے ادائیگی کرتا تو مؤکل پر یہ ادائیگی جائز ہوتی کیونکہ دین کی ادائیگی کا وکیل حقیقت میں قرضخواہ سے دین کو خریدنے کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل بالشراء جب اپنے مال میں سے ثمن کی ادائیگی کر دے تو جائز ہے پس یہ بطریق اولیٰ ہے۔

اگر مؤکل نے وکیل کو کچھ نہ دیا اور اس کو حکم دیا کہ وہ اس کا دین ادا کر دے ۔ پھر وکیل کہے کہ میں نے دین ادا کر دیا اور قرضخواہ اور مؤکل (مقروض) دونوں اس کی تکذیب کریں اور وکیل گواہ پیش کرے کہ اس نے صاحب دین کو ادائیگی کر دی ہے تو اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے اور مؤکل دین سے بری ہو جائے گا اور وکیل اس مال کے لیے جو اس نے مؤکل کی طرف سے ادا کیا مؤکل پر رجوع کرے گا کیونکہ جو مشاہدہ سے ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو حس و مشاہدہ سے ثابت ہو۔ اور دین کی ادائیگی گواہی سے ثابت ہوئی ہے لہٰذا وکیل مؤکل پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور قرض خواہ اور مقروض) دونوں اس کی تکذیب کریں تو ان دونوں کے قول کو مع ان کی قسموں کے لیا جائے گا کیونکہ قبضے کا دعویٰ کر کے وکیل قرضخواہ کے ضمان کو واجب کرنا چاہتا ہے اور اس طرح وہ مؤکل پر سے دین کو ساقط کرنا چاہتا ہے اور یہ بطریق مقاصہ ہے یعنی یہ کہ قبضہ کرنے والے قرضخواہ پر مقبوض مضمون اور دین بن جائے اور وکیل کے لیے مؤکل کے ذمے اس کے بقدر دین ہو۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے برابر سرابر ہو جائیں اس صورت میں قرضخواہ بھی منکر ہے اور مؤکل بھی اپنے ذمے ضمان کے وجوب کا منکر ہے لہٰذا ان دونوں کا قول مع ان کی قسم کے لیا جائے گا یا اس طرح کہا جائے کہ وکیل اپنے اس قول سے کہ میں نے ادا کر دیا ہے قرضخواہ پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنا دین مقروض کے ہاتھ بیچ دیا ہے اور مشتری پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے دین کو قرضخواہ سے خرید لیا ہے اور وہ دونوں منکر ہیں لہٰذا قول ان دونوں کا مع ان کی قسم کے ہوگا۔ اور مؤکل علم پر حلف اٹھائے گا کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر ہوگا جو کہ قرضخواہ کا قبضہ ہے۔

اگر ادا کرنے میں مؤکل وکیل کی تصدیق کرے اور قرضخواہ اس کی تکذیب کرے تو مؤکل کا تصدیق کرنا خود اس پر تو واقع ہوگا قرضخواہ پر نہ ہوگا یہاں تک کہ وکیل مؤکل پر اس مال کے لیے رجوع کر سکتا ہے جو اس نے ادا کیا اور مؤکل ایک ہزار مزید کا تاوان قرضخواہ کو دے گا کیونکہ مؤکل نے اپنے حکم سے ادا کرنے میں وکیل کے دعویٰ کی تصدیق کی اور اس تصدیق کرنے میں وہ خود اپنے اختلاف تصدیق کرنے والا ہے لہٰذا اس کے حق میں ادائیگی ثابت ہو گئی لہٰذا قول قرضخواہ کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ امام قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جامع صغیر میں ذکر ہے کہ وکیل مؤکل پر رجوع نہیں کر سکے گا اگرچہ مؤکل نے اس کی تصدیق بھی کی ہو کیونکہ رجوع کرنے کے حق کا مدار ادائیگی کے وجود پر ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں کیونکہ قرضخواہ منکر ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ قرضخواہ کا انکار خود اس کے اپنے حق میں تو وجود ادائیگی کے مانع ہے کیونکہ وہ منکر ہے اور مؤکل کے حق میں اس کے وجود کے مانع نہیں کیونکہ مؤکل اقرار کر رہا ہے اور ہر اقرار کرنے والے کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں حجت ہوتا ہے لہٰذا پہلی بات زیادہ مناسب ہے۔

ایک نے دوسرے کو کچھ مال دیا کہ اس کا دین ادا کر دے۔ پھر مؤکل نے خود دین ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کر دیا۔ تو اگر وکیل کو جو مؤکل نے کیا اس کا علم نہیں ہوا تھا تو وکیل پر ضمان نہیں ہوگا اور

مؤکل قرضخواہ پر رجوع کرے گا اس مال کے لیے جو اس نے وکیل سے لیا۔ اور اگر وکیل کو علم تھا کہ مؤکل نے خود ادا کر دیا ہے تو پھر وہ ضامن ہوگا کیونکہ مؤکل نے جب خود ادا کر دیا تو اس نے وکیل کو معزول کر دیا البتہ وکیل کی معزولی بغیر اس کے علم کے صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب اس کو مؤکل کے فعل کا علم ہو گیا تو اس کو معزولی کا علم ہو گیا اور وہ مال دینے میں زیادتی کا مرتکب ہوا لہٰذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور جب اس کو علم نہ ہو تو زیادتی نہ پائی گئی لہٰذا اس پر ضمان نہ ہوگا۔ یہ اس صورت کے مثل نہیں ہے کہ جب مؤکل نے وکیل کو زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے مال دیا پھر مؤکل نے خود ادا کر دی اور بعد میں وکیل نے بھی ادا کر دی کہ اس میں وکیل ہر صورت میں ضامن ہوگا خواہ اس کو مؤکل کے ادا کرنے کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ فقیر کو مال کا مالک بنا کر فرض کو ساقط کرنا ہے اور اس کے مؤکل کی جانب سے حاصل ہونے کے بعد وکیل سے فرض کے اسقاط کا۔۔۔ تحقق نہیں ہوا لہٰذا وکیل کی جانب سے ادائیگی محض زیادتی بنی اور اس کے لیے اس پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک ادائیگی دین کا معاملہ ہے تو وہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں قابض پر قابل ضمان مال کی ادائیگی سے تعبیر ہے۔ اور قرضخواہ کو دیا ہوا مال اس کی جانب سے مقبوض ہے اور وہ مال کہ جس پر قبضہ ضمان کے اعتبار سے کیا گیا ہو مضمون ہوتا ہے مثل اس مال کے جس پر بھاؤ کی غرض سے قبضہ کیا گیا ہو۔ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ ادائیگی کی جہت سے مقبوض ہے اور جو ادائیگی کی جہت سے مقبوض ہو وہ قابض پر مضمون ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ادائیگی دین ایک قسم کے معاوضے کی تعبیر ہے اور یہ قسم مال کے عوض میں دین کی خرید ہے اور وکیل نے جس مال پر قبضہ کیا وہ خرید کی جہت سے کیا اور وہ مال جو جہت خرید سے مقبوض ہو وہ مشتری پر مضمون ہوتا ہے۔ اور وہ صورت اس کے خلاف ہے جب کہ مؤکل کی ادائیگی کے علم کے باوجود وکیل ادا کر دے کیونکہ اس صورت میں جہت ادائیگی کے معدوم ہونے کی بنا پر ضمان کی جہت سے قبضہ نہیں پایا گیا لہٰذا یہ صرف زیادتی ہوئی اور اس پر زیادتی کا ضمان آئے گا۔ اور قول وکیل کا معتبر ہوگا کہ اس کو مؤکل کی ادائیگی کرنے کا علم نہ تھا کیونکہ ضمان کی اپنے ذمے سے دور کرنے میں امین کا قول لیا جاتا ہے لیکن یہ قول قسم کے ساتھ لیا جائے گا۔ اسی بناء پر اگر مؤکل مرجائے اور وکیل کو اس کی موت کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ دین ادا کر دے تو اس پر ضمان نہ آئے گا اور اگر وہ اس کی موت کا علم ہوتے ہوئے ادائیگی کرے تو ضامن ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

غلام کی بیع کا وکیل جب کہے کہ میں نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا اور ثمن ہلاک ہو گیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو مؤکل نے غلام وکیل کے سپرد کر دیا تھا یا نہیں کیا تھا۔ تو اگر اس نے غلام سپرد نہیں کیا تھا اور وکیل کہے کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ بیچا اور اس سے ثمن پر قبضہ کر لیا اور ثمن میرے قبضے میں ہلاک ہو گیا یا کہے کہ میں نے ثمن مؤکل کو دے دیا تو اس میں یا تو مؤکل اس کی تصدیق کرے گا یا تکذیب کرے گا۔ اگر وہ اس کی بیع میں تکذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن پر قبضہ کرنے میں تکذیب کرے یا ان دونوں امور میں تصدیق کرے لیکن ہلاکت ثمن میں تکذیب کرے۔ اگر مؤکل ان

تمام امور میں تصدیق کرے تو ثمن کی ہلاکت موکل کے مال میں سے ہوگی اور وکیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کے پاس امانت کی حیثیت میں ہلاک ہوا ہے۔ اور اگر وہ ان تمام امور میں اس کی تکذیب کرے بایں طور کہ بیع میں اس کی تکذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن کے قبضے میں تکذیب کرے تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور مؤکل کے حق میں ثمن پر قبضہ کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ وکیل کا اقرار خود اس کے حق میں اس کے خلاف جائز ہے۔ اور مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو دوبارہ موکل کو ثمن ادا کر دے اور اس سے مبیع لے لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور دونوں ہی صورتوں میں اس کو حق ہوگا کہ جو اس نے ادائیگی کی ہے اس کے لیے وکیل پر رجوع کرے۔ اسی طرح اگر وکیل بیع کا اقرار کرے اور دعویٰ کرے کہ موکل نے مشتری سے ثمن لے لیا ہے اور موکل اس بات سے منکر ہو تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور مؤکل پر قبضہ کرنے میں اس کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس کی وجہ ذکر ہو چکی۔ اور مشتری کو اختیار ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا البتہ اتنی بات ہے کہ اس صورت میں مشتری وکیل پر رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ وکیل کی جانب سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر موکل بیع اور قبض ثمن میں وکیل کی تصدیق کرے اور ہلاکت یا اس کو ادا کرنے میں وکیل کی تکذیب کرے تو دعوی ہلاکت میں یا موکل کو ادا کرنے میں قول وکیل کا مع اس کی قسم کے لیا جائے گا

کیونکہ وہ امین ہے اور مؤکل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ غلام مشتری کے سپرد کر دے کیونکہ بیع اور قبض ثمن اس کے وکیل کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو گئے اور مشتری کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ مؤکل کو دوبارہ ادائیگی کرے کیونکہ اس کے تصدیق کرنے سے ثمن کی اس کے وکیل کے قبضے میں وصولی مثل اس کے اپنے قبضے میں وصولی کے ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب غلام وکیل کے سپرد نہیں کیا گیا تھا۔

جب غلام وکیل کے سپرد کیا جا چکا تھا پھر وکیل نے کہا کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ بیچا اور اس سے ثمن وصول کیا۔ پھر وہ ثمن میرے پاس ہلاک ہو گیا یا یہ کہا کہ میں نے وہ ثمن مؤکل کو دے دیا یا کہا کہ مؤکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کر لیا تو وکیل کی ان تمام امور میں تصدیق کی جائے گی اور غلام مشتری کے حوالے کر دیا جائے گا اور مشتری ثمن سے بری ہو جائے گا اور اس پر قسم نہ آئے گی۔ اس صورت میں جب مؤکل وکیل کی تمام امور میں تصدیق کر دے تو کوئی اشکال نہیں ہے۔ اسی طرح جب مؤکل بیع میں وکیل کی تکذیب کرے یا بیع میں اس کی تصدیق کرے لیکن قبض ثمن میں اس کی تکذیب کرے کیونکہ وکیل نے مشتری کے ثمن سے بری ہونے کا اقرار کیا ہے لہٰذا اس سے حلف

نہیں لیا جائیگا البتہ وکیل سے اس بات کا حلف لیا جائے گا کہ وہ جو دعوٰی کرتا ہے اس پر قسم کھالے تو
ثمن سے بری ہو جائے اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے ذمے مؤکل کے لیے ثمن کا
ضمان آئے گا۔ پھر اگر بعد میں مشتری کے قبضے میں غلام میں استحقاق نکل آیا تو مشتری ثمن کے لیے
وکیل پر رجوع کرے گا جب کہ وکیل نے اس سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو۔ اور وکیل موکل
پر ثمن کے اس ضمان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا جو اس نے مشتری کو ادا کیا کیونکہ مؤکل نے قبض ثمن
پر اس کی تصدیق نہیں کی پس وکیل کا اقرار اس کے اپنے حق میں جائز ہے لیکن مؤکل پر رجوع کرسکنے کے
حق میں جائز نہیں۔ اور اس کو یہ حق ہے کہ وہ موکل سے وکیل کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے
اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو وکیل نے جو ضمان ادا کیا ہے اس کے لیے مؤکل
پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے وکیل کا قبضہ خود اس کا قبضہ ہے۔ اور اگر وکیل نے خود قبضہ کرنے
کا اقرار نہیں کیا بلکہ یہ اقرار کیا کہ مؤکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کیا تھا تو مشتری وکیل پر رجوع
نہیں کرے گا کیونکہ اس نے اس سے ثمن وصول نہیں کیا اور مؤکل پر بھی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان
دونوں کا اقرار موکل کے خلاف جائز نہیں۔ اگر مبیع میں استحقاق نہ نکلے البتہ اس میں عیب پائے تو
مشتری کو حق ہے کہ وہ وکیل کے ساتھ مخاصمت (جھگڑا) کرے اور جب قضاء قاضی سے مبیع کو وکیل
پر رد کیا جائے گا مشتری وکیل پر ثمن کے لیے رجوع کر سکے گا اگر وکیل نے اس سے ثمن وصول کرنے
کا اقرار کیا ہو اور وکیل کو حق ہوگا کہ جو ضمان اس نے ادا کیا ہے اس کے لیے مؤکل پر رجوع کر سکے
اگر مؤکل نے وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور مبیع مؤکل کے لیے ہوگا۔ اور اگر موکل نے
وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو تو وکیل اس ضمان کے لیے جو اس نے ادا کیا مؤکل پر رجوع
نہ کر سکے گا۔ اور وکیل کو حق ہوگا کہ وہ موکل سے اس کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے پھر اگر موکل حلف
اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل مؤکل پر رجوع کر سکے گا اور اگر حلف اٹھالے تو رجوع نہیں کر سکے
گا۔ البتہ وہ غلام کو بیچے گا اور جو ضمان اس نے ادا کیا وہ غلام کی قیمت میں سے وصول کرلے۔ اگر
قیمت میں سے کچھ رقم زائد ہو تو وہ موکل کو لوٹا دے اور اگر قیمت ادا کردہ ضمان سے کم ہو تو کمی کو
پورا کرنے کے لیے کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا

اور اگر وکیل نے خود ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں کیا بلکہ مؤکل کے قبضہ کرنے
کا اقرار کیا تو مشتری ثمن کے لئے وکیل پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے وکیل کو ثمن ادا نہیں کیا تھا اور مؤکل
پر بھی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں کی مؤکل کے خلاف قبضہ کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور موکل
پر قسم ہوگی یقینی۔ پھر اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو مشتری اس
پر رجوع کر سکے گا اور مبیع موکل کے لیے ہوگا اور اگر وہ قسم کھائے تو مشتری اس پر رجوع نہ کر سکے
گا البتہ مبیع کو موکل کی ذمہ داری پر بیچا جائے گا طحاوی رحمہ اللہ نے فصل اول میں ذکر کیا کہ مشتری
مبیع کو بیچے گا صاحبین کے نزدیک۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق نہیں بیچے گا۔ اور انہوں نے
اس کو مفلس قرار دیتے ہوئے مدیون کے مال کی بیع کی مانند قرار دیا۔ لیکن اگر وکیل اس کی بیع کرے تو جائز
ہے کیونکہ جب بیع کے طور پر مبیع اس پر لوٹا دیا گیا تو اس کے پاس وکالت لوٹ آئی۔ پھر جب غلام کو بیچ دیا جائے

گا تو مشتری اس میں سے ثمن وصول کرے گا اگر وکیل نے موکل کے قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور خود قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر وکیل نے قبض ثمن کا اقرار کیا اور مشتری کو ضمان ادا کیا تو ضمان کی جتنی مقدار اس نے ادا کی آتی وہ غلام کی قیمت میں سے لے لے گا۔ اگر قیمت زائد ہو تو باقی مؤکل کو دے گا اور اگر قیمت کم ہو تو کسی پر رجوع نہ کر سکے گا۔

۳۔ دین کی ادائیگی کے وکیل کو جب موکل نے کچھ مال نہ دیا ہو جس میں سے اس کا دین ادا کر دے اور وکیل اپنے مال میں سے دین ادا کر دے تو جو اس نے ادائیگی کی اس کے لیے موکل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ دوسرے کے مال سے دین کی ادائیگی کا حکم دینا اس غیر سے قرضہ طلب کرنا ہے اور قرض دہندہ مقروض پر اپنے قرضے کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

ایسے ہی وکیل بالشراء کا حکم ہے کہ جس کو ثمن نہ دیا گیا ہو یہ ادائیگی دین جو کہ ثمن ہے کے لیے توکیل ہے۔ اور ادائیگی دین کا وکیل جب اپنے مال میں سے ادائیگی کر دے تو وہ موکل پر رجوع کر سکتا ہے تو اسی طرح وکیل بالشراء بھی کر سکتا ہے اور اس کو حق حاصل ہے کہ مؤکل سے ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع کو روک سکتا ہے یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو روکنے کا حق نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے مبیع وکیل کے پاس امانت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مبیع اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وکالت مؤکل پر ہو گی یہاں تک کہ ثمن اس سے ساقط نہیں ہو گا اور امین کو حق نہیں کہ وہ امانت کو اس کے مالک کے طلب کرنے کے بعد روک سکے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا۔ (اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کو ادا کر دو۔ تو یہ مثل ودیعت کے ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ عقد کرنے والا ہے ثمن اس کے لیے واجب ہوا اس شخص پر جس کے لیے بیع کا حکم مبیع کے ضمان کے طور پر واقع ہوا۔ لہٰذا اس کو ثمن وصول کرنے کے لیے (مبیع کو) روکنے کا حق ہے جیسے بائع و مشتری میں ہوتا ہے اور جب وکیل اس کو روک لے یہاں تک کہ ہلاک ہو جائے تو وکیل پر اس کا ضمان آئے گا۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ ان کا کیفیت ضمان میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ہلاک شدہ مبیع مضمون ہو گا ضمان بیع کے ساتھ۔ ابو یوسف اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہو گا ضمان رہن کے ساتھ اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہو گا ضمان غصب کے ساتھ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ مبیع اس کے پاس امانت ہے اور امین کو امانت اس کے مالک سے روکنے کا حق نہیں ہے۔ تو جب اس نے روکا تو وہ غاصب بنا اور مغصوب کا ضمان اسی کے بقدر آتا ہے یا تو اس کی مثل یا تو کی قیمت خواہ کچھ بھی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین کے عوض میں روکا گیا ہے کہ عین کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا اس پر ضمان ہو گا اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ جیسا کہ رہن میں ہوتا

ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین میں ثمن کے عوض میں روکا گیا ہے تو اس پر ضمان آئے گا بیع کا ضمان جیسا کہ بائع کے پاس مبیع کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح وکیل بالبیع جب بیع کر دے اور مبیع سپرد کر دے اور ثمن پر قبضہ کر لے۔ پھر مشتری کے پاس مبیع میں استحقاق نکل آئے تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اور اگر عین ثمن باقی ہو تو اس کو لے گا اور اگر وہ ختم ہو چکا ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت لے گا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

ان امور کا بیان جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ وکیل وکالت سے چند امور کی وجہ سے نکلتا ہے۔

۱۔ موکل کا اس کو معزول کرنا اور اس کو منع کرنا کیونکہ وکالت عقد غیر لازم ہے لہٰذا یہ فسخ اور معزولی دونوں کی متحمل ہے۔ معزولی کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں ایک وکیل کو اس کا علم ہونا کیونکہ معزول کرنا عقد کو فسخ کرنا ہے لہٰذا اسکا حکم لازم نہیں ہوگا مگر اس کے علم کے بعد مثل فسخ کے۔ جب موکل نے وکیل کو لازم کیا در آنحالیکہ وکیل موجود تھا تو وہ معزول ہو جائیگا اسی طرح اگر وکیل موجود نہ ہو اور مؤکل اس کا معزولی نامہ لکھ دے اور وہ تحریر اس کو پہنچ جائے اور وہ اس تحریر کے مندرجات کو جان لے تو معزولی ہو جائے گا کیونکہ غائب کی جانب سے خط و تحریر حاضر کی جانب سے خطاب کی مثل ہے۔ اسی طرح اگر اس کی طرف پیغام رساں کو بھیجا اور اس نے پیغام پہنچا دیا اور کہا کہ فلاں نے مجھے تیری طرف بھیجا ہے اور وہ کہتا ہے کہ میں نے تجھے وکالت سے معزول کر دیا ہے تو وہ معزول ہو جائے گا پیغام رساں خواہ کیسا ہی شخص ہو عادل ہو یا غیر عادل آزاد ہو یا غلام ہو بچہ ہو یا بڑا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس بات کے بعد کہ اس کو پیغام اس طور پر پہنچ گیا جو ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ پیغام رساں بھیجنے والے کا قائم مقام اس کا ترجمان اور سفیر ہوتا ہے پس اس کی سفارت صحیح ہے بعد اس کے کہ اس کی ترجمانی خواہ کسی طور پر بھی ہو درست ہو۔ اگر اس نے نہ تو خط تحریر کیا اور نہ ہی کسی پیغام رساں کو بھیجا لیکن وکیل کو دو مردوں نے خواہ وہ عادل ہوں یا غیر عادل یا ایک عادل مرد نے معزولی کی خبر دی تو سب کے نزدیک وہ معزول ہو جائے گا خواہ وکیل خبر کی تصدیق کرے یا نہ کرے جب کہ خبر کی سچائی ظاہر ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاملات میں خبر واحد مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ عادل نہ ہو تو دو عادلوں کی یا ایک عادل کی خبر بطریق اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور اگر خبر دینے والا ایک غیر عادل ہو تو اگر وکیل اس کی تصدیق کرے تو معزول ہو جائے گا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اور اگر تکذیب کرے تو معزول نہیں ہوگا اگرچہ خبر کی سچائی ظاہر ہو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک جبکہ خبر کی

سچائی ظاہر ہو تو معزول ہو جائے گا خواہ وکیل اس کی تکذیب کرے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر دینا معاملات کے قبیل سے ہے لہذا دیگر معاملات کی خبر کی طرح اس میں بھی عدد اور عدالت کی شرط نہیں ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر میں گواہی کی مشابہت پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں دی ہوئی خبر یعنی معزولی کے حکم کا التزام کرنا ہوتا ہے اور وہ حکم ہے تصرف سے رکنے کا لازم ہونا اور معزولی کی خبر کے بعد وکیل جو تصرف کرے اس کی ذمہ داری کا لازم ہونا لہذا یہ شہادت و گواہی کے مشابہ ہے پس اس کی شرائط میں سے ایک کا اعتبار ضروری ہے یعنی عدد یا عدالت اسی بناء پر شفیع میں بھی اختلاف ہے جب اس کو ایک غیر عادل شخص نے بیع کی خبر دی اور اس نے مخبر کی تصدیق نہیں کی اور شفعہ طلب نہیں کیا یہاں تک کہ اس کے نزدیک خبر کی سچائی ظاہر ہو گئی تو اس کو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ کا حق حاصل رہے گا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح جب غلام بنی آدم میں کوئی جنایت کرے اور ایک غیر عادل شخص اس کے مالک کو خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے اور مالک اس کی تصدیق نہ کرے یہاں تک کہ وہ اس کو آزاد کر دے تو وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ فدیے کو اختیار کرنے والا بن گیا۔ اسی طرح غلام ماذون (اجازت یافتہ) کو جب ایک غیر عادل شخص کے ذریعے مالک کی جانب سے پابندی کی خبر ملے اور وہ اس کی تصدیق نہ کرے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ پابند نہیں ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ پابند ہو جائے گا۔

اگر موکل وکیل کو معزول کر دے اور معزولی پر گواہ بنا لے درآنحالیکہ وکیل غیر موجود ہو اور کوئی شخص وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہ دے تو وہ معزول نہیں ہو گا اور معزولی کے بعد علم معزولی سے پیشتر اس کے تصرف تمام احکام میں جو ہم نے بیان کیے مثل ان تصرفات کے ہوں گے جو معزولی سے پیشتر ہوں۔ ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ موکل نے وکیل کو معزول کیا لیکن وکیل کو اس کی خبر نہ ہوئی اور اس نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا پھر وکیل کے پاس ثمن ہلاک ہو گیا اور مشتری کو سونپنے سے پیشتر غلام (مبیع) مر گیا تو مشتری کو حق ہو گا کہ ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کر سکے اور وکیل موکل پر رجوع کر سکے گا جیسا کہ معزولی سے پیشتر ہوتا ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں کیونکہ معزولی کی صحت کی شرط یعنی علم کے معدوم ہونے کی بناء پر معزولی صحیح نہیں ہوئی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وکالت کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی مرضی کے بغیر معزولی صحیح نہیں کیونکہ معزولی میں دوسرے کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا ہے جس کے لیے کوئی رستہ نہیں ہے۔ یہ مثل اس شخص کے ہے جو اپنا مال ایک شخص کے پاس جس کا دین اسکے اوپر ہے بطور رہن کے رکھے یا ایک عادل آدمی کے پاس رکھ دے اور مرتہن یا عادل کو اس کی بیع پر اور دین کی مدت پوری ہونے پر ثمن پر قبضہ

کرنے کا اختیار دے دے۔ پھر راہن اس شخص کو جس کو بیع کا اختیار دیا معزول کر دے تو اس کی معزولی صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر مدعی کے التماس پر مدعا علیہ وکیل بالخصومۃ مقرر کرے پھر مدعی کی غیر حاضری میں وکیل کو معزول کر دے تو اس کی معزول صحیح نہیں ہوگی۔

مشائخ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے ایک شخص کو وکیل بنایا پھر شوہر نے اپنی بیوی کی غیر موجودگی میں اس کو معزول کر دیا اور پھر غائب ہوگیا۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی درست نہیں کیونکہ اس وکالت کے ساتھ عورت کا حق متعلق ہے تو یہ وکیل بالخصومۃ کے ساتھ مشابہ ہوا۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی صحیح ہے کیونکہ نہ تو وہ طلاق دینے پر مجبور ہے اور نہ اس کے لیے توکیل کرنے پر وکیل اس نے اپنے اختیار سے بنایا ہے لہٰذا اس کو معزول کرنے کا بھی اس کو حق ہے جیسا کہ دیگر وکالات میں ہوتا ہے۔

اگر ایسی وکالت کے ساتھ وکیل بنایا کہ جس میں رجوع جائز نہ ہو جس کو فارسی میں وکیلی دمار سنت کہتے ہیں تو کیا معزول کرنے کا حق ہوگا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اگر یہ طلاق اور اعتاق میں ہو تو اختیار نہیں کیونکہ جب اس نے اس کو وکیل بنایا ایسی وکالت کے ساتھ جس سے رجوع جائز نہیں تو اس نے اس توکیل کے حکم کو ایک امر (معاملہ) کے ساتھ ملحق کر دیا۔ پھر اگر وہ اپنی بیوی کا امر (معاملہ) کسی شخص کے لیے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو طلاق دے یا اپنے غلام کا امر کسی شخص کے لئے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو آزاد کر دے تو اس کو اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں۔ اور اسی طرح جب وہ ایک شخص سے کہے کہ اگر تو چاہے میری بیوی کو طلاق دے دے یا اگر تو چاہے تو میرے غلام کو آزاد کر دے تو پھر وہ اس کو معزول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر بیع شراء اجارہ اور نکاح وغیرہ میں ہو تو وہ معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ وہ ہر صورت میں معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ وکالت لازمی نہیں ہے بلکہ یہ اباحت ہے اور مباح کرنے والے کو حق ہے کہ مباح سے منع کر دے۔

اگر توکیل کے وقت یہ کہے کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو تو میرا وکیل ہے آئندہ کے لیے پھر اس کو معزول کر دیا تو معزول ہو جائے گا البتہ دوسری مرتبہ آئندہ کے لیے وکیل ہو جائے گا جیسا کہ اس نے شرط رکھی تھی کیونکہ وکالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے۔ اور اگر مؤکل وکیل سے کہے کہ میں نے تجھے وکیل بنایا تھا اور تجھ سے کہا تھا کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو تو اس میں میرا وکیل ہوگا۔ اور میں نے تجھے ان سب سے معزول کر دیا تو وہ اس کے بعد وکیل نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل جدید ہو کیونکہ جس نے توکیل کو شرط کے ساتھ معلق کیا پھر اس کو شرط کے وجود سے پہلے وکالت سے معزول کر دیا تو وکیل معزول ہو جائے گا اور اس کے بعد شرط کے پائے جانے پر وکیل نہ بنے گا۔ اور بعض کا قول ہے کہ توکیل معلق میں شرط سے

وجود سے پیشتر معزول کرنے کا حق نہیں اور معزولی کے بعد وکیل آئندہ کے لیے اپنی وکالت پر رہے گا۔ پہلا قول اصح (زیادہ صحیح) ہے کیونکہ جب توکیل مرسل (یعنی جو کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو) میں اس کو معزول کرنے کا اختیار رہے تو توکیل معلق میں تو بطریق اولی ہوگا۔

۲- موکل کی موت۔ کیونکہ توکیل موکل کے امر سے تھی اور موت سے آمر کی اہلیت ختم ہوگئی لہٰذا وکالت باطل ہوجائے گی خواہ وکیل کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو۔

۳- موکل کا مستقل جنون مستقل جنون سے آمر کی اہلیت باطل ہوجائے گی ابو یوسف اور محمد رحمہما کے مابین مستقل جنون کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو مہینہ بھر تک رہے اور محمد رحمہ اللہ نے یوں تعریف کی کہ جو سال بھر رہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو جنون سال بھر تک رہے وہ تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولی ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہینے کی مدت وہ کم از کم مدت ہے کہ جس سے عبادت صوم ساقط ہوجاتی ہے لہٰذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولی ہے۔

۴- موکل کا مرتد ہوکر دار الحرب میں چلے جانا یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وکیل وکالت سے خارج نہیں ہوتا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں۔ تو وکیل کی وکالت بھی موقوف رہے گی۔ پھر اگر مؤکل اسلام لے آئے تو وہ تصرفات نافذ ہوں گے اور اگر وہ ارتداد کی وجہ سے قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تو تصرفات باطل ہوجائیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوں گے لہٰذا اسی طرح وکالت بھی۔ اور اگر مؤکل عورت ہو جو مرتد ہوجائے تو وکیل اپنی وکالت پر رہے گا حتیٰ کہ موکل مر جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ عورت کا ارتداد اس کے تصرف کے نفاذ سے مانع نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عورت کا ارتداد اس شی میں مؤثر نہیں ہے جس پر نفاذ مرتب ہوتا ہے اور وہ شی ملک ہے۔

۵- موکل کا عجز اور اس پہ پابندی۔ مثلاً مکاتب نے کسی شخص کو وکیل بنایا پھر موکل (یعنی مکاتب) عاجز ہوگیا۔ اسی طرح اگر غلام ماذون نے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس پابندی لگادی گئی۔ وکالت سے خروج اس بنا پر ہوگا کہ عجز اور پابندی کی وجہ سے مال میں تصرف کرنے کا حکم دینے والے کی اہلیت باطل ہوگئی لہٰذا حکم باطل ہوجائے گا اور نتیجے میں وکالت باطل ہوجائے گا۔

۶- وکیل کی موت تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتی ہے۔

۷- وکیل کا مستقل جنون بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔

اگر وکیل مرتد ہوکر دار الحرب میں چلا جائے تو اس کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں الا یہ کہ مسلمان ہوکر لوٹ آئے کیونکہ اس کا معاملہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونے کے

حکم سے پیشتر موقوف تھا۔ پھر جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو توقف زائل ہو گیا۔ اور وہ ایسا ہو گیا کہ وہ سرے سے مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔

اور اگر دار الحرب کے ساتھ اس کے الحاق کا حکم لگ چکا پھر وہ مسلمان ہو کر لوٹا تو کیا وکالت لوٹ آئے گی؟ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں لوٹے گی اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفس ارتداد وکالت کے منافی نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دار الحرب کے ساتھ اس کے لاحق ہونے سے پیشتر وکالت باطل نہیں ہوتی البتہ دار الحرب میں اس کا تصرف جائز نہیں ہوتا کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے تنفید دشوار ہے۔ پھر جب وہ لوٹ آیا تو مانع زائل ہو گیا اور اس کا تصرف جائز ہو گیا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک نے دوسرے کو غلام کی کوفہ میں بیع کے لیے وکیل بنایا۔ وکیل نے اس کو کوفہ میں نہیں بیچا یہاں تک کہ وہ بصرہ چلا گیا تو اس کی بصرہ میں اس کی بیع کا اختیار نہیں ہو گا۔ پھر جب وہ کوفہ لوٹ آئے گا تو وہاں بیع کا اختیار ہو گا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکالت عقد ہے اور اس کے دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی بنا پر جس کے باطل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہٰذا یہ مثل نکاح کے لوٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

موکل اگر مرتد ہو کر دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مسلمان ہو کر لوٹ آئے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وکالت نہیں لوٹے گی۔ اور محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ لوٹ آئے گی محمد رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وکالت کا باطل ہونا مؤکل کی ملکیت کے باطل ہونے کی بنا پر ہے۔ تو جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس کی گذشتہ ملکیت بھی لوٹ آئی پس وہ ملکیت اپنے حقوق کے ساتھ لوٹ گی۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونا بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔ اگر وہ مر جائے تو لوٹنے کا احتمال نہیں ہوتا تو ایسے ہی دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی صورت میں ہو گا۔

۸۔ جس کام کے لیے توکیل کی ہے وکیل کے کرنے سے پہلے موکل خود اس کو کر لے۔ مثلاً اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنایا پھر موکل نے خود اس کی بیع کر دی یا اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر یا مکاتب بنا دیا یا اس کو ہبہ کر دیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلام میں استحقاق نکل آیا یا وہ اصل میں آزاد ہو۔ ان میں وکالت سے خروج اس وجہ سے ہے کہ وکیل مؤکل کی ملک کے زائل ہونے کی بنا پر تصرف سے عاجز ہو گیا پس وکالت کا حکم ختم ہو گیا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب غلام ہلاک ہو جائے۔

اگر مؤکل اس کی بیع خود کر دے پھر عیب سے قاضی کے فیصلے کے ساتھ وہ غلام اس پر لوٹا دیا جائے تو کیا وکالت لوٹ آئے گی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہیں لوٹے گی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ آئے گی کیونکہ فسخ کی بنا پر لوٹنے والا بعینہ وہی

اول ہے لہٰذا اس کا لوٹنا بمعہ اس کے حقوق کے ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موکل کا خود تصرف کرنا وکیل کی معزولی کو متضمن ہے کیونکہ اس نے جس کام کے لیے اس کو وکیل بنایا تھا اس سے اس کو عاجز کر دیا ہے۔ اور وکیل معزولی ہونے کے بعد دوبارہ وکیل نہیں ہوتا مگر توکیل کی تجدید کے ساتھ۔ اور اگر وکیل بنایا تاکہ اس کا غلام ہبہ کر دے پھر موکل خود اس کو ہبہ کر دے پھر اپنے ہبہ میں رجوع کر لے تو وکالت نہیں لوٹے گی یہاں تک کہ وکیل کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ غلام ہبہ میں دے۔ امام محمد رحمہ اللہ کو ضرورت ہے کہ بیع اور ہبہ کے مابین فرق کریں اور فرق کی وجہ ان کے لیے واضح نہیں ہوئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی شی کو خریدنے کے لیے وکیل بنائے پھر موکل خود اس کو خرید لے۔
اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی عورت کے ساتھ اس کا نکاح کرانے کے لیے وکیل بنایا پھر خود اس عورت کے ساتھ نکاح کر لیا۔ وکالت سے خروج کی وجہ یہ ہے کہ وکیل اس عورت کے ساتھ موکل کا نکاح کرنے سے عاجز ہو گیا پس وکالت باطل ہو گئی یہی صورت اس وقت ہے جب اپنے غلام کو آزاد کرنے یا مدبر بنانے یا اس سے کتابت کرنے یا ہبہ کرنے کے لیے وکیل بنایا پھر یہ کام خود ہی کر لیا اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی سے خلع کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی خلع کر لیا کیونکہ خلع حاصل کرنے والی عورت (مزید) خلع کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دے دی اور اس کی عدت ختم ہو گئی کیونکہ عورت تین طلاقوں کے بعد یا عدت ختم ہونے کے بعد طلاق کا احتمال نہیں رکھتی۔ حتیٰ کہ اگر شوہر ایک طلاق دے اور عدت ابھی باقی ہو تو وکالت قائم ہے کیونکہ عدت کے دوران عورت طلاق کا احتمال رکھتی ہے۔
اگر کتابت کے لیے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے غلام کو مکاتب بنایا پھر مکاتب (بدل کتابت ادا کرنے سے) عاجز ہو گیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ اس کو دوبارہ مکاتب بنائے اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کی شادی کسی عورت سے کر دے اور وکیل نے کر دی پھر موکل نے بیوی کو اپنے سے جدا کر دیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ وہ اس کا نکاح دوبارہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی فعل کا امر تکرار کا متقاضی نہیں ہوتا۔ تو جب ایک مرتبہ وہ فعل کر لیا تو امتثال امر ہو گیا اور آمر کا حکم پورا ہو گیا جیسا اوامر شرعیہ میں ہوتا ہے اس کے برخلاف جب اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنائے اور وکیل بنائے کی بیع کر دے پھر قاضی کے فیصلے کے سبب سے غلام کو لوٹا دیا جائے تو وکیل کو دوبارہ بیع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ قاضی کی قضاء کے سبب سے لوٹانا عقد کو سرے سے ہی مرتفع کر دیتا ہے اور اس کو ایسے کر دیتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں لہٰذا اینکار نہیں یہاں تک کہ اگر بغیر قاضی کی قضاء کے اس پر لوٹایا جائے تو وکیل

کو دوبارہ بیع کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یہ بیع جدید ہے اور وکالت تو پہلی بیع سے پوری ہو گئی لہٰذا بیع ثانی کا اختیار نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل کی تجدید ہو۔

۹۔ اس غلام کی ہلاکت کہ جس کی بیع یا اعتاق (آزاد کرنا) یا ہبہ یا تدبیر (مدبر بنانا) یا کتابت (مکاتب بنانا) وغیرہ کے لئے توکیل کی گئی ہو کیونکہ محل میں تصرف اس محل کی ہلاکت کے بعد متصور نہیں۔ اور ایسے محل میں تصرف کی وکالت کہ جس میں تصرف کا احتمال ہی نہیں محال ہے لہٰذا تصرف باطل ہوگا۔

پھر یہ امور جو ہم نے ذکر کئے کہ جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے علاوہ معزول کرنے اور منع کرنے کے ان میں وکالت سے نکلنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وکیل کو علم تھا یا نہیں لیکن بعض بعض کے مابین دوسری وجہ سے فرق واقع ہوتا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ جب مؤکل غلام کی بیع خود کرے اور وکیل کو اس کا علم نہ ہو پھر وکیل اس کی بیع کرے اور ثمن پر قبضہ کر لے پھر ثمن اس کے پاس ہلاک ہو جائے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پیشتر غلام مر جائے اور مشتری وکیل پر ثمن کے لئے رجوع کرے تو وکیل مؤکل پر رجوع کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کو مدبر بنا دے یا آزاد کر دے یا اس میں استحقاق نکل جائے یا اصل میں آزاد ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ مؤکل مر جائے یا اس کو جنون لاحق ہو جائے یا وہ غلام کہ جس کی بیع وغیرہ کے لئے توکیل کی ہو مر جائے تو وکیل رجوع نہیں کر سکتا۔ فرق یہ ہے کہ وکیل اس صورت میں اگرچہ مؤکل کے تصرف سے معزول ہو چکا لیکن وہ اس کی جانب سے معزول ہے کہ اس نے اس کو بتلایا نہیں۔ لہٰذا وہ اس کے لئے اس ضمان کا کفیل بنا جو اس پر آئے گا پس وہ ضمان کفالت کے سلئے اس پر رجوع کرے گا کیونکہ ضمان غرور (دھوکہ) درحقیقت ضمان کفالت ہے۔ اور موت، غلام کی ہلاکت اور جنون وغیرہ میں غرور (دھوکہ) نہیں پایا جاتا۔ پس یہی فرق ہے۔

اگر وکیل بنایا کہ اس کا جو ایک شخص پر دین ہے وہ وصول کرے پھر مؤکل نے مدیون کو مال ہبہ کر دیا اور وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا اور وکیل نے مال وصول کر لیا اور پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو دین ادا کرنے والے کو حق ہوگا کہ وہ اس سلسلے میں مؤکل کی گرفت کرے اور وکیل پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کی نیابت کا قبضہ ہے کیونکہ اس نے مؤکل کے امر سے قبضہ کیا تھا۔ اور نائب کا قبضہ اصل کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ مؤکل نے مدیون کو ہبہ کرنے کے بعد خود اس سے وصول کیا۔ اگر ایسی صورت ہو تو مدیون مؤکل پر رجوع کرے گا تو زیر بحث مسئلے میں بھی ایسے ہی ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الصلح

کتاب الصلح میں گفتگو کے چند عنوانات یہ ہیں۔

صلح کی انواع کا بیان۔

ہر نوع کی شرعیت کا بیان۔

رکن صلح کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم صلح کا بیان۔

عقد صلح اپنے وجود کے بعد جن امور سے باطل ہوتا ہے ان کا بیان۔

صلح کے باطل ہونے کے بعد یا شروع ہی سے صحیح نہ ہونے پر اس کے حکم کا بیان۔

صلح کی انواع: ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ بنیادی طور پر صلح کی تین انواع ہیں۔ مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے انکار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے اقرار و انکار کے بغیر سکوت کے بعد صلح۔ اور ہر نوع اس بات سے خالی نہیں ہے کہ صلح یا تو مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہوگی یا مدعی اور اجنبی متوسط (درمیانی) کے مابین ہوگی اگر صلح مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک تینوں میں سے ہر نوع مشروع ہے جب کہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار اور سکوت کے بعد صلح کی ہے ان کے علاوہ کی نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار کے بعد صلح کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ صلح کا جواز ایسے حق کا تقاضا کرتا ہے جو ثابت ہو اور یہ انکار اور سکوت کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا انکار کی صورت میں تو اسلیے کہ حق ثابت ہوتا ہے دعویٰ سے اور انکار دعوے کا معارض ہے لہٰذا تعارض کے وقت حق ثابت نہیں ہوتا اور سکوت کی صورت میں اسلیے کہ حکم کے اعتبار سے ساکت بمنزلہ منکر کے ہے یہاں تک کہ اس کے خلاف گواہی مسموع ہوگی۔ لہٰذا اس کا انکار مدعی کے دعویٰ کے معارض ہوگا اور حق ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ مال دے بھی تو یہ باطل خصومت (مقدمے) کو دفع کرنے کے لیے ہوگا اور اس میں رشوت کے معنی پائے جاتے ہیں ہماری دلیل فرمان باری تعالیٰ کا ظاہر ہے کہ (والصلح خیر) اور صلح خیر ہے) اللہ تعالیٰ عز شانہ نے جنس صلح کو خیریت کے ساتھ موصوف کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ باطل چیز خیریت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی لہٰذا اس نص کے ظاہر کی رو سے ہر صلح مشروع ہے سوائے اس کے کہ جسکی دلیل کی بناء

پر تخصیص ہو چکی ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خصوم کو لوٹا دو یہاں تک کہ وہ صلح کر لیں کیونکہ عدالتی فیصلہ ان کے مابین کینہ پیدا کرتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مطلق صلح کیطرف فریقوں کو لوٹانے کا حکم دیا اور یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ صحابہ کا اجماع ہوا اور قطعی حجت ہوا۔ نیز صلح کی مشروعیت خصومت اور جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہے۔ اور حقیقت میں جھگڑا ختم کرنے کے لیے صلح کی ضرورت انکار کے وقت پیش آتی ہے کیونکہ مدعا علیہ کا اقرار تو آپس میں مصالحت و تعاون ہے۔ لہٰذا یہ جواز کے زیادہ لائق ہے۔ اسی لیے ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سب سے زیادہ جواز اس صلح کا ہے جو انکار کے بعد ہو۔ شیخ ابو منصور ماتریدی سمرقندی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے انکار کے بعد صلح کا انکار کر کے بنی آدم میں بغض اور عداوت پیدا کی ہے۔ امام شافعی رحمہ کا یہ کہنا کہ حق ثابت نہیں ہے اس پر ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ حق مدعی کے زعم میں ثابت ہے اور حق خصومت اور قسم دونوں اس کے لیے شریعت کی رو سے ثابت ہیں لہٰذا یہ ثابت شدہ حق پر صلح ہے اور مشروع ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط رکن کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مصالح (مصالحت کرنے والے) سے ہے بعض کا مصالح علیہ (جس پر مصالحت کی ہے) سے ہے اور بعض کا مصالح عنہ (جس کے بارے میں صلح ہو) سے ہے۔

مصالح سے متعلق شرائط رکن کی چند اقسام ہیں۔

۱۔ مصالحت کرنے والا عاقل ہو۔ یہ شرط تمام تصرفات کے لیے ہے لہٰذا مجنون اور ناسمجھ بچے کی صلح صحیح نہیں کیونکہ ان میں عقل نہ ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کی اہلیت معدوم ہے۔ بلوغت شرط نہیں ہے اسلیے فی الجملہ بچے کی صلح صحیح ہے اور وہ (یعنی اس سے مراد) اجازت یافتہ بچہ ہے جب کہ اس کے لیے اس میں نفع ہو یا اس میں اس کا ظاہری نقصان نہ ہو۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب اجازت یافتہ بچے (صبی ماذون لہ) کا کسی شخص پر دین واجب ہو جائے اور وہ بچہ اپنے بعض حق پر مصالحت کرلے تو اگر اس (بچے) کے لیے اس دین پر گواہ نہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ گواہوں کے معدوم ہونے کے وقت بچے کا حق صرف جھگڑے اور حلف کا رہ جاتا ہے جب کہ مال میں ان دونوں سے زیادہ نفع ہے۔

اور اگر بچے کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز نہیں کیونکہ (مصالحت کر کے دین میں سے کچھ کم کرنا تبرع اور احسان ہے اور بچہ تبرع نہیں کر سکتا۔ اور اگر بچہ دین کو مؤخر کر دے تو یہ جائز ہے خواہ اس کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ یہ صلح اور تاخیر کے درمیان بطور فرق کے ہے

کیونکہ دین کو موخر کرنا تجارت کے کاموں میں سے ہے اور ماذون (اجازت یافتہ) بچہ تجارت میں مثل بالغ کے ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اس کو نفس عقد میں میعاد مقرر کرنے کا اختیار ہوتا ہے بایں طور کہ میعاد پر (یعنی ادھار) بیع کرے پس اس کو عقد کے بعد بھی اس کا اختیار ہوگا بر خلاف دین میں کمی کرنے کے کہ یہ تجارت کے کاموں میں سے نہیں ہے بلکہ تبرع ہے اور بچہ اس کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عیب کی بناء پر وہ قیمت میں کچھ کمی کر سکتا ہے کیونکہ عیب کی بنا پر قیمت میں کمی کرنا بعض اوقات عیب دار مبیع کو واپس لینے سے زیادہ فائدہ مند ہوتا ہے لہٰذا یہ تجارت ہی کا حصہ ہے۔ اور بچے کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر ماذون بچہ مسلّم فیہ میں راس المال پر مصالحت کرلے تو جائز ہے کیونکہ مسلم فیہ میں راس المال پر صلح عقد سلم کا اقالہ (واپس کرنا) ہے۔ اور اقالہ (واپس کرنا) تجارتی امور میں سے ہے۔ اسی طرح اگر وہ کوئی سودا خریدے اور اس میں عیب نکل آئے اور پھر وہ بائع سے اس کو واپس لینے پر مصالحت کرلے تو جائز ہے کیونکہ عام طور پر قیمت عیب دار مبیع سے زیادہ فائدہ مند ہوتی ہے۔ اور اگر بائع اس کے ساتھ مصالحت کرے اور قیمت میں کچھ کمی کر دے تو بلا شک جائز ہوگا کیونکہ بائع کی جانب سے کمی کرنا بچے پر تبرع ہوگا لہٰذا صحیح ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ماذون بچے پر دین کا دعویٰ کیا اور بچے نے اس کا اقرار و اعتراف کر لیا اور پھر اس سے مصالحت کر لی کہ وہ اس میں سے کچھ کم کر دے تو جائز ہے کیونکہ ماذون بچے کا دین کا اعتراف کرنا درست ہے لہٰذا یہ صلح بچے پر اس کے ذمے حق کا ایک حصہ کم کرکے تبرع کرنا ہوگا اور بچہ اس بات کا اہل ہے کہ اس پر تبرع کیا جائے۔ لہٰذا یہ صلح صحیح ہوگی۔

اسی طرح مصالحت کرنے والی کی حریت (آزاد ہونا) صلح کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون غلام کی صلح صحیح ہوتی ہے جب کہ اس میں منفعت ہو یا وہ تجارتی امور میں سے ہے۔ البتہ اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کم کرکے مصالحت کرے جب کہ اس کے پاس اس حق پر گواہ ہوں۔ اس کو تاجیل (قیمت ادا کرنے کے لیے میعاد مقرر کرنا) کا حق بھی ہوگا اور اسی طرح عیب کی بناء پر قیمت میں کمی کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر بائع اس سے ثمن کے کچھ حصے کو کم کرنے پر مصالحت کرلے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم ماذون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعوٰی کرے اور یہ ماذون ہو اور اس کا اقرار کرلے پھر اس سے مصالحت کرے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم ماذون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعوٰی کرے اور یہ ماذون ہو اور اس کا اقرار کرلے پھر اس پر مصالحت کرلے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ ماذون غلام کا دین کا اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے لہٰذا دین میں کچھ کمی کرنا مدعی کی جانب سے غلام پر دین کے اپنے حصے کو کم کرنے کا تبرع ہے پس یہ درست ہوگا۔ اگر مالک اس پر پابندی لگا دے پھر کوئی شخص اس پر

دین کا دعویٰ کرے اور وہ محجور (پابند) ہوتے ہوئے اس کا اقرار کرلے پھر دین کے بارے میں مدعی سے مال پر مصالحت کرے تو اپنے اقرار کا ضامن ہوگا اور اگر اس کے قبضے میں کچھ مال نہیں تو صلح نافذ نہیں ہوگی کیونکہ محجور (پابند) کا اقرار جب کہ اس کے پاس مال نہ ہو نافذ نہیں ہوتا اور جب اقرار نافذ نہیں ہوا تو صلح بھی نافذ نہیں ہوئی لہٰذا اس سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا البتہ آزادی کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کی جانب سے اپنا اقرار بوجہ اقرار کرنے کی اہلیت رکھنے والے سے صادر ہونے کے صحیح ہے۔ ہاں مالک کے حق میں اس کے مانع ہونے کی وجہ سے وہ اقرار ظاہر نہیں ہوا۔ جب وہ آزاد ہوگیا تو وہ مانع زائل ہوگیا اور اس وقت اقرار ظاہر ہو جائے گا اور جب اس کے پاس مال ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ محجور (پابند) کا اقرار ہے اور حجر (پابندی) کی وجہ سے اجازت کے باطل ہونے کے بعد محجور کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محجور کا اقرار جب کہ اس کے قبضے میں کچھ مال ہو درست ہوتا ہے کیونکہ محجور غلام اقرار کرنے کا اہل ہوتا ہے کیونکہ اقرار کے ظہور سے مانع مالک کا حق ہوتا ہے۔ اور جب اس مال پر اس کا اپنا قبضہ ثابت ہے تو مالک کا حق اس کے اقرار کے ظہور کو روک دے گا کیونکہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ غلام اپنے اقرار میں سچا ہو تو یہ اس مال میں مالک کے حق کو ظاہر ہونے سے روک دے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جھوٹا ہو اور اقرار ظاہر نہ ہو۔ لہٰذا شک سے اس مال پر اس کا ثابت شدہ قبضہ باطل نہیں ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ اس کے قبضے میں مال نہ ہو کیونکہ مالک کا قبضہ حقیقتاً ثابت ہے اور فی نفسہ اقرار میں قطعیت نہیں لہٰذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حقیقتاً ثابت شدہ قبضے کو باطل نہیں کرسکے گا۔

جتنی صورتیں ہم نے محجور غلام کی بیان کی ہیں ان تمام میں اس کا نظیر مکاتب غلام ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جب تک مکاتب پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور ایک شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے پھر دونوں اس بات پر مصالحت کرلیں کہ وہ دین کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ میں مہلت دے دے تو اگر مدعی کے پاس اس دین پر گواہ نہ ہوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ مکاتب جب عاجز ہوگیا تو وہ تصرف کرنے سے محجور ہوگیا لہٰذا اس کی صلح درست نہیں اور اگر مدعی کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ اگرچہ مکاتب عاجز ہوگیا ہے لیکن اپنے دیون (دین کی جمع) میں وہ خود خصم (فریق) ہے لہٰذا ان میں صلح کے ذریعے کچھ کمی کرانے کے تصرف کا اختیار اس کو حاصل ہے۔

۲- بچے کے لیے مصالحت کرنے والا اس کو ظاہری نقصان پہنچانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی شخص کسی بچے پر دین کا دعویٰ کرے اور بچے کا باپ بچے کے مال پر اس کے دعویٰ پر مصالحت کرے۔ تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں اور باپ نے جو مال دیا ہے وہ مدعا کے برابر ہو یا اتنا زائد ہو کہ جس کو عام طور پر گوارا کرلیا جاتا ہے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں معاوضہ کا معنیٰ پایا

جاتا ہے اس لیے کہ مدعی کے لیے گواہی کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہے اور باپ کو اختیار ہے کہ بچے کے مال میں سے معمولی سی زیادتی کے ساتھ معاوضہ ادا کر سکے۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں تو جائز نہیں کیونکہ گواہی نہ ہونے کی صورت میں صلح بچے کے مال میں سے تبرع و احسان واقع ہوگی جو کہ نقصان محض ہے لہٰذا باپ کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر باپ نے خود مال میں سے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اس طرح اس نے بچے کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ اس سے جھگڑے کو ختم کر کے نفع پہنچایا ہے۔

اگر بچے کا باپ بچے کا کسی شخص پر دین کا دعوٰی کرے اور پھر مصالحت کرے کہ اس میں سے کچھ کمی کر کے باقی لے لے تو اگر اس کے پاس دین پر گواہ ہیں تو یہ صلح جائز نہیں کیونکہ دین میں سے کچھ کم کرنا بچے کے مال میں سے تبرع کرنا ہوگا اور باپ کو اس کا اختیار نہیں۔ اور اگر وہ اس شی کا مثل (برابر) قیمت پر مصالحت کر لے یا معمولی کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور باپ کو بیع کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا اس کو صلح کا بھی اختیار ہوگا۔

بچے کے لیے جو دین ثابت ہو کیا باپ کو اس میں سے کمی کرنے یا اس سے بری کرنے کا اختیار حاصل ہے؟ تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔

یا تو وہ عقد باپ نے خود کیا ہو یا خود نہ کیا ہو۔ تو اگر باپ نے وہ عقد خود نہ کیا ہو تو پھر بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ دین میں کمی کرنا یا اس سے بری کرنا تبرع ہے اور باپ کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ (بچے کے حق میں) ضرر محض ہے۔ اور اگر باپ نے وہ عقد خود کیا ہو تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہ ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو بیع کے وکیل کے بارے میں ہے جب کہ وہ مشتری کے لیے ثمن میں کمی کر دے یا اس کو ثمن سے بری کر دے۔ اس کو ہم نے کتاب الوکالۃ میں ذکر کیا ہے حمل پھر کسی کی بھی صلح جائز نہیں خواہ مصالحت کرنے والا باپ ہو یا کوئی اور اگرچہ وہ اس کے بعد زندہ پیدا ہوا ہو اور وارث بنا ہو اور تمام وصیتیں جائز ہو گئی ہوں کیونکہ اگر اس پر صلح صحیح ہو تو وہ یا تو حال کے اعتبار سے ہوگی یا ماں سے جدا ہونے کے وقت کے اعتبار سے ہوگی۔ پہلی صورت کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس پر صلح تنفیذ ولایت کے باب سے ہے اور فی الحال (یعنی حالت حمل میں) اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ صلح میں کسی وقت کی طرف اضافت نہیں ہو سکتی اور باپ جان اور جان سے کمتر میں قصاص وصول کر سکتا ہے جب کہ وصی جان میں قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے فرق یہ ہے کہ قصاص وصول کرنے میں بچے کی جان پر تصرف ہے زندہ کرنے کے ساتھ اور تحصیل تشفی کے ساتھ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ولکم فی القصاص حیاۃ (اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے) اسی طرح تشفی کی منفعت کا تعلق بچے کی جان سے ہے اور باپ کو بچے کی جان پر ولایت حاصل ہے جب کہ وصی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے باپ کو بچے کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ وصی کو نہیں ہے البتہ جان سے کمتر میں وصی کو قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ جان سے کمتر کے ساتھ

اموال کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اموال کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قصاص آزاد اور غلام کے اعضاء کے مابین جاری نہیں ہوتا اسی طرح عورت اور مرد کے اعضاء کے مابین بھی جاری نہیں ہوتا حالانکہ ان کے مابین جان میں قصاص جاری ہوتا ہے

اور آزاد میں جان سے کمتر میں قصاص وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ دیگر مالی حقوق میں کیا جاتا ہے اور اس میں جان میں وصول نہیں کیا جاتا۔ اور اعضاء میں قسم نہ کھانے پر فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ مالی معاملات میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایسے ہی کیا جاتا ہے اور قسم کھانے سے انکار پر جان میں فیصلہ نہیں کیا جاتا۔ باپ کو جان میں اور جان سے کمتر (یعنی اعضاء) میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ جب اس کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار تو بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں نفع زیادہ ہے۔ اسی طرح وصی کو جان سے کمتر میں قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار بھی ہوگا کیونکہ صلح میں نفع زیادہ ہے۔ کیا وصی کو جان میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار بھی ہے تو کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ نہیں ہے جبکہ جامع الصغیر میں ہے کہ ہے۔ اور یہی قدوری رحمہ اللہ نے بھی روایت کی ہے۔ تو جامع صغیر کی روایت کے مطابق قصاص وصول کرنے اور صلح کرنے کے مابین فرق کی احتیاج ہوگی۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ قصاص (بچے کی) جان پر تصرف ہے حیات اور تشفی کی تحصیل کے ساتھ اور وصی کو اس کی جان پر ولایت حاصل نہیں ہے لہٰذا قصاص وصول کرنے کا حق نہیں۔ رہی صلح تو وہ تو مال میں تصرف ہے اور وصی کو مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ واضح فرق ہے۔

صلح کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صلح قصاص سے عوض ہے تو جب اس کو قصاص لینے کا اختیار نہیں تو قصاص کا عوض لینے کا اختیار کیسے ہوگا۔

باپ یا وصی اگر قتل خطاء یا قتل شبہ عمد کی دیت سے کم پر مصالحت کریں تو یہ جائز نہیں کیونکہ کمی کرنا تبرع ہے اور ان کو یتیم کے مال میں اس کا اختیار نہیں۔ کمی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس کا حکم ایک ہی ہے برخلاف بیع کے ثمن میں معمولی کمی کے کہ ان کو اس کا اختیار ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دیت میں کمی کرنا ثابت شدہ نقصان ہے کیونکہ دیت کی مقدار متعین ہے لہٰذا اس سے کم کرنے میں نقصان ثابت ہے جب کہ بیع میں نقصان ثابت نہیں۔ کیونکہ بیع میں قیمت لگانے والوں میں اختلاف کی بنا پر عوض متعین نہیں ہوتا۔ جب عوض متعین نہیں تو نقصان بھی ثابت نہیں۔

۳- بچے کے لیے مصالحت کرنے والا ایسا شخص ہو جس کو اس کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہو مثلاً باپ دادا اور وصی کیونکہ صلح مال میں تصرف ہوتا ہے لہٰذا یہ اسی شخص کے ساتھ مختص ہوگی جس کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار حاصل ہو۔

۴- مصالحت کرنے والا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد نہیں ہونا چاہیے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی صلح نافذ ہوگی۔ یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ نافذ ہوتے

ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نفاذ (مرض موت میں مبتلا) مریض کے تصرف کے نفاذ کی مثل ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کے تصرف کے نفاذ کی مثل ہوگا جس پر جان کا قصاص آتا ہو۔ اس مسئلے کو انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کیا جائے گا۔ رہی مرتد عورت تو اس کی صلح بالاتفاق جائز ہے کیونکہ اس کا حکم حربی عورت کا حکم ہے البتہ جب مرتد عورت دارالحرب چلی جائے اور قاضی اس کے دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کا حکم لگا دے تو کچھ صلح باطل ہو جائے گی اور کچھ باقی رہے گی جیسا کہ حربی عورت کی صلح میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی بنا پر اس کے لیے اہل حرب کے احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔

فصل

شرائط مصالح علیہ (جس شئی پر مصالحت ہو)۔

۱۔ مصالح علیہ مال ہونا چاہیئے۔ لہٰذا شراب، مردار، خون، حالت احرام میں کیا ہوا شکار اور حرم میں کیا ہوا شکار اور ہر وہ چیز جو مال نہیں ہے اس پر صلح درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ تو وہ چیز جو بیع میں عوض نہیں بن سکتی وہ صلح میں عوض بھی نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر غلام پر مصالحت ہوئی اور وہ آزاد نکلا تو یہ صلح صحیح نہیں ہوگی کیونکہ صلح اپنے محل پر واقع نہیں ہوئی۔ یہ برابر ہے کہ وہ مال عین ہو یا دین ہو یا کوئی منفعت ہو جو نہ عین ہو نہ دین ہو۔ کیونکہ مطلق معاوضوں میں عوض کبھی عین ہوتا ہے کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی منفعت ہوتی ہے۔ البتہ بعض حالات میں بعض معاوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہوتا ہے اور بعض پر نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا میں چند صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی صورت ضرور پائی جاتی ہے۔

۱۔ یا تو عین ہوگا اور یہ وہ ہے کہ جس کی مطلقاً یعنی جنس، نوع، صفت، مقدار اور استحقاق کے اعتبار سے تعیین کی جا سکتی ہے مثلاً سامان جیسے کپڑے اور غیر منقولہ جائیداد جیسے زمین و مکان اور جاندار جیسے غلام چوپائے اور قابل کیل (پیمائش) اشیاء مثلاً گندم جو وغیرہ اور قابل وزن اشیا مثلاً تانبا ولوہا وغیرہ۔

۲۔ یا دین ہوگا۔ یہ وہ ہے کہ جس کی تعیین نہ کی جا سکتی ہو مثلاً دراہم و دنانیر اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی مکیلی شئی اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی وزنی شئی علاوہ دراہم و دنانیر کے اور وصف بیان کیا ہوا کپڑا اور وصف بیان کیا ہوا جانور۔

۳۔ یا منفعت ہوگی۔

۴۔ یا ایسا حق ہوگا جو نہ عین ہو نہ دین ہو اور نہ ہی منفعت ہو۔

اور بدل (عوض) صلح یا تو عین ہوتا ہے یا دین ہوتا ہے یا منفعت ہوتا ہے اور صلح بھی یا تو مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس کا انکار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس پر سکوت اختیار کرنے کے بعد ہوتی ہے۔

تو اگر دعویٰ عین کا ہو اور مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد مصالحت ہوئی ہو تو جائز ہے خواہ بدل صلح عین ہو یا دین ہو جب کہ مقدار اور صفت معلوم ہو اور اگر بدل صلح جاندار اور کپڑے ہوں تو صلح اس وقت جائز ہو گی جب بیع سلم کی تمام شرائط کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دونوں فریقوں کی جانب سے اس صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا بدل صلح میں ثمن کے معنی پائے جاتے ہیں اور بیع میں یہ اشیاء ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں خواہ عین ہوں یا دین ہوں سوائے کپڑے اور جاندار کے کیونکہ اس شئی کے عوض میں جو اصل میں اعتبار سے مال ہو یہ ذمے میں بطور دین کے ثابت ہوتا ہے۔ اور کپڑے ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتے مگر جب کہ سلم کی شرط جیسے مقدار، وصف، مدت کا بیان ہو۔ کیلی اور موزونی اشیاء معاوضہ مطلق میں ذمے میں مطلقاً مدت کے بیان کے بغیر ثابت ہوتی ہیں مجلس میں اس پر قبضہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بیع صرف نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس پر قبضہ کے ترک میں دین کا دین سے افتراق ہے بلکہ یہ یا تو عین کا عین سے افتراق ہے یا عین کا دین سے اور یہ سب جائز ہیں۔

اور اگر دعویٰ دین کا ہو تو اگر دراہم یا دنانیر ہوں اور مصالحت ان کے بارے میں ہوئی ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو ان کے بارے میں مصالحت ان کے خلاف جنس پر ہوئی ہو یا ان کی جنس پر ہوئی ہو۔

اگر ان کے بارے میں ان کی مخالف جنس پر ہوئی ہو تو اگر ان میں مصالحت عین پر ہوئی تب تو جائز ہے کیونکہ عین پر صلح میں دین کے بعوض عین کی بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور وہ جائز ہے۔ اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ان سے صلح دین پر ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ یہ ایسی چیز کا بیچنے والا بنا جو اس کے پاس نہیں ہے کیونکہ دراہم و دنانیر تو ہمیشہ ثمن رہتے ہیں اور جس شئی پر مصالحت ہوئی وہ مبیع واقع ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں صلح ایسی شئی کی بیع واقع ہوئی جو بائع کے پاس موجود نہیں اور یہ ممنوع ہے۔

اور اگر ان کے بارے میں مصالحت ان ہی کی جنس پر ہوئی ہو تو اگر مصالحت دراہم پر ہوئی ہو تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ یا تو مصالحت اپنے حق کے بقدر پر ہوئی ہو یا اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو یا اپنے حق سے زائد پر ہوئی ہو۔

اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق کے مثل پر ہوئی ہو بایں طور کہ کھرے ہزار درہم سے مصالحت کھرے ہزار درہم سے تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں اور قبضہ بھی شرط نہیں کیونکہ یہ اصل اور وصف دونوں اعتبار سے اپنے ہی حق کو وصول کرنا ہے۔

اور اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو مثلاً کھرے

ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر ہوئی ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ اور اس کو اس پر محمول کریں گے کہ اس نے اصل (یعنی مقدار) کے اعتبار سے اپنا بعض حق وصول کر لیا اور اصل اور وصف کے اعتبار سے باقی سے بری کر دے کیونکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن ہو صلاح و درستگی پر محمول کرنا چاہیئے۔ اگر ہم اس کو معاوضہ پر محمول کریں تو سود لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں وہ ہزار کو پانچ سو کے عوض میں بیچنے والا بنے گا جو کہ سود ہے۔ لہٰذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا ہے اور باقی سے بری کر دیا ہے۔ اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور یہ مؤجل بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت کا جواز معاوضہ کے طور پر نہیں ہے کہ یہ بیع صرف بن جائے۔

اسی طرح اگر مصالحت اپنے حق سے وصف کے اعتبار سے کمتر نہ کہ مقدار کے اعتبار سے کمتر پر ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں ہزار کھوٹے درہم پر ہو یا مقدار کے اعتبار سے کمتر نہ ہو وصف کے اعتبار سے کمتر پر ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر مصالحت ہو تو جائز ہے اور اس کو بعض حصے کی وصولی اور بعض حصے کو کم کرنے یا اس سے بری کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ اور اصل و وصف کے اعتبار سے کمتر کو اختیار کرنا قبضے کے بغیر اور تاجیل کے ساتھ جائز ہے۔

اگر مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھوٹے درہم کے بدلے میں ڈیڑھ ہزار کھرے دراہم پر مصالحت کی یا وصف کے اعتبار سے تو جائز نہیں البتہ مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھرے درہم کے بدلے میں۔ ڈیڑھ ہزار کھوٹے دراہم پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے کیونکہ یہاں یہ معاوضہ پر محمول ہے اس لیے کہ بعض کی وصولی اور بقیہ سے ابراء پر محمول کرنا محال ہے۔ اور اگر وصف کے اعتبار سے زائد ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً ہزار کھوٹے دراہم کے بارے میں ہزار کھرے درہم پر مصالحت کی تو جائز ہے اور نقد یا باہمی قبضہ شرط ہوگا یہاں تک کہ صلح اگر مؤجل کی اور مجلس میں قبضہ نہیں کیا تو صلح باطل ہو جائے گی کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

اور اگر وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد اور مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی ہو مثلاً ہزار کھوٹے کے بارے میں پانچ سو کھرے دراہم پر مصالحت کی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے جب کہ ان کا پہلا قول یہ تھا کہ جائز ہے۔ پانچ سو کھرے والے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بعض حق کو کم کیا ہے یعنی پانچ سو کھوٹے دراہم کو تو پانچ سو کھرے باقی رہے مگر اس نے ادائیگی میں احسان کیا اور پانچ سو کھرے دیئے پس اس سے منع نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر وہ اس (احسان) سے باز رہے تو اس پر صرف پانچ سو کھوٹے ہی رہیں گے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہزار کھوٹے کے بارے بارے میں پانچ سو کھرے پر مصالحت کھرے ہونے کی صفت سے عوض ہے اور یہ جائز نہیں کیونکہ

اپنی ہی جنس سے مقابلے کے وقت سودی اموال میں کھرے ہونے کی یا عمدگی کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: جیدھا و ردیئھا سواء (اس کے کھرے اور کھوٹے برابر ہیں)۔ لہٰذا شرعاً کھرے ہونے سے عوض اس کی قیمت کے ساقط ہونیکے سبب سے صحیح نہیں۔ اور جو شرعاً ساقط ہو اور جس کا عدم اصلی ہو یہ برابر ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طور پر صلح کو یا تو عین کی وصولی کہا جائے یا اس کو معاوضہ شمار کیا جائے اول کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس کا حق کھوٹے میں ہے نہ کہ کھرے میں۔ لہٰذا معاوضہ پر محمول کریں گے پس وہ ہزار کھوٹے دراہم کو پانچ سو کھرے دراہم کے عوض بیچنے والا بنے گا ——— اور یہ سود ہو گا۔

یہی حکم دنانیر کا ہے۔ اور دنانیر سے دنانیر پر مصالحت کی تمام مذکورہ صورتوں میں وہی حکم ہے جو دراہم کا ہے۔

اگر دراہم کے بارے میں دنانیر پر مصالحت کرے اور دنانیر کے بارے میں دراہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے اور مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہو گا کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

اگر ہزار درہم اور سو دنانیر کا دعویٰ کیا پھر ایک مہینے کی مدت تک سو درہم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے۔ اور جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو کمی کرنا شمار کیا جائے گا نہ کہ معاوضہ کیونکہ اگر اس کو معاوضہ بنایا جائے تو صلح باطل ہو جائیگی ایسا نہ سو میں سے کچھ تو دنانیر کا عوض ہو جائیں گے اور باقی دراہم سے عوض ہوں گے تو وہ ہزار درہم کو (مثلاً) پچاس درہم میں بیچنے والا بنے گا اور یہ سود ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن ہو صلاح و درستگی پر محمول کرنا چاہیئے اور زیر بحث صورت میں یہ ممکن ہے کہ اس میں دنانیر کو تو بالکلیہ چھوڑ دیا جائے اور باقی نو سو دراہم کو کم کرنا اور بعض دراہم جو کہ سو ہیں ان کی ادائیگی میں ایک مہینے تک کی مہلت قرار دیا جائے۔

اسی طرح اگر اس کے ذمے ہزار درہم اور ایک کر (ترسٹھ (۶۳) من کا پیمانہ) گندم ہو اور وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے۔ اور اس کے جواز کا طریقہ یہ ہو گا کہ اس صلح کو نو سو درہم چھوڑنا اور ساقط کرنا شمار کیا جائے معاوضہ نہ بنایا جائے۔ اسی طرح گندم کے کر کے ساتھ بھی ایسا ہی سمجھا جائیگا کیونکہ مسلم فیہ کا بدل طلب کرنا جائز نہیں۔

اور اگر کسی کے ذمے دو آدمیوں کے مال ہوں ایک کے دراہم اور دوسرے کے دنانیر ہوں پھر وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو اس صلح کے جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو ایک کے حق میں معاوضہ شمار کیا جائے اور دوسرے کے حق میں چھوڑ دینا قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ صلح کی رقم کو دونوں کے دراہم و دنانیر کے قرض کی قیمت کے بقدر کر لیا جائے۔ تو وہ مقدار جو دنانیر کے مقابلے میں ہوگی وہ ان سے عوض ہو جائے گی اور یہ بیع صرف ہو گی لہٰذا اس میں بیع صرف کی تمام شرطوں کی رعایت رکھی جائے گی اور مجلس میں قبضہ شرط ہو گا۔ اور وہ مقدار جو دراہم کے مقابلے میں ہو گی اس کو عوض بنانا جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہو جائے گا لہٰذا اس کے حق میں صلح کو کچھ حصے کو وصول کرنا اور بقیہ سے بری

بری کرنا شمار کیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ صلح جب اپنے حق کی جنس یعنی دراہم و دنانیر میں کم پر واقع ہو تو اس میں کچھ کے وصول کرنے اور باقی کے چھوڑ دینے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور صلح جب اپنے حق کی جنس میں زائد پر واقع ہو یا صلح اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور جنس پر واقع ہو خواہ اپنا حق دین ہو یا عین ہو تو اس میں معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کو عین حق کے وصول کرنے اور باقی سے بری کرنے پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عین حق کو وصول کرنا تو اس کی جنس میں ہو سکتا ہے اور وہ موجود نہیں لہٰذا معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس جس امر کے ساتھ معاوضات جائز ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس کے ساتھ جائز ہو گی اور جس سے یہ معاوضات فاسد ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس سے فاسد ہو گی۔ ہم نے اس قاعدے پر بعض مسائل ذکر کئے ہیں۔

اسی بناء پر اگر ہزار نقد میں ہزار ادھار پہ مصالحت کر لے تو جائز ہے اور اس میں فوری ادائیگی کو ختم کرنا اور دین کے لیے میعاد مقرر کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا سمجھا جائے گا اس کو معاوضہ قرار نہ دیں گے۔

اگر ہزار نقد میں پانچ سو پر مصالحت کر لی تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جائز ہے اور یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر لیا اور بقیہ معاف کر دیا۔

اور جب پانچ سو پر مصالحت کی کہ مقروض وہ قرض دینے والے کو ادا کرے تو یا تو اس نے اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا ہو گا یا کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہو گا تو اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو صلح جائز ہے اور اس میں پانچ سو معاف کئے جاتے سمجھے جائیں گے کیونکہ یہ شرط لگانا کسی ایسی بات کا فائدہ نہیں دیتی جو پہلے سے موجود نہ ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی شرط نہ لگائی جاتی تب بھی ادائیگی کرنا اس پر لازم ہوتا۔ لہٰذا اس شرط (یعنی یہ کہ کسی مہلت کے بغیر فوری ادائیگی کی شرط) کا ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

ایسے ہی اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے پانچ سو معاف کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے پانچ سو ادا کرے تو مذکورہ وجہ کی بناء پر یہی ہو گا۔

اور اگر وقت مقرر کرے مثلاً یوں کہا کہ میں نے تیرے ساتھ پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ تو وہ مجھے آج ہی ادا کر دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے آج تعجیل کے ساتھ دے دے۔ پھر یا تو اتنی ہی بات پر اقتصار کیا اور عدم کی شرط ذکر نہیں کی یا عدم کی شرط کی بھی تصریح کر دی اور یوں کہا کہ اور اگر تو نے مجھے آج ادائیگی نہ کی یا اگر تو نے آج میرے ساتھ تعجیل نہ کی تو تجھ پر ہزار رہوں گے۔ تو اگر دائن نے تصریح کی اور مدیون نے رقم ادا کر دی اور آج ہی تعجیل کی تو صلح نافذ ہو گی اور وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر مدیون نے رقم نہ ادا کی یہاں تک کہ آج کا دن گزر گیا تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ مدیون پر ہزار درہم رہیں گے۔ اسی طرح کم کرنے کا حکم ہو۔

اور اگر دائن نے صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا اور عدم کی شرط کی تصریح نہیں کی تو اگر مدیون نے رقم دائن کو آج ہی ادا کر دی تو بالاتفاق وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ادائگی نہ کی یہاں تک کہ آج کا دن گزر گیا تو صلح باطل ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم بدستور باقی رہیں گے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح نافذ ہوگی اور اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعجیل کی شرط نے کسی ایسی چیز کا فائدہ نہیں دیا جو پہلے سے نہ ہو کیونکہ عقد کے حکم کی وجہ سے تعجیل اس پر واجب تھی لہٰذا اس کا ذکر اور عدم ذکر برابر ہے۔ اگر وہ اس کا ذکر نہ کرتا تو معاملہ وہ ہوتا جو ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ دائن یہ کہہ دے کہ "اگر تو نے یہ نہ کیا" کیونکہ عدم شرط پر تصریح کا معنی ہے کہ شرط کے عدم کے وقت مشروط کی نفی ہو لہٰذا اس کا فائدہ ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عاقل کے تصرف کی دلالت حال کی بنا پر تعجیل کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہے کہ شرط کے معدوم ہونے کے وقت عقد کا فسخ ہو کیونکہ عاقل (صاحب عقل) اپنے تصرف سے فائدہ کا قصد کرتا ہے لغو و عبث کا نہیں۔ اور اگر مذکور کو تعجیل کی شرط کے ظاہر پر محمول کریں تو یہ شرط لغو ہوگی کیونکہ تعجیل تو اس کے بغیر بھی ثابت تھی لہٰذا ظاہری طور پر تعجیل کی شرط کے ذکر کو تعجیل کے عدم کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کی شرط سمجھا جائے گا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا اس نے عدم کی شرط کی تصریح کی ہے اور یوں کہا کہ اگر تو نے تعجیل نہ کی تو ہمارے درمیان صلح نہ ہوگی اور اگر معاملہ ایسا ہوتا تو جیسی اس نے تصریح کی ویسا ہی ہوتا لہٰذا زیر بحث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ فسخ کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے عقد (صلح) کو معلق کرنا نہیں ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ہزار کے عوض میں بیع کرے اس شرط کے ساتھ کہ مشتری تین دنوں تک ثمن کی ادائگی کر دے اور اگر نہ کی تو ان کے درمیان بیع نہ ہوگی۔ اور نہ جائز ہے بوجہ شرط کے فسخ پر داخل ہونے کے نہ کہ عقد پر۔ تو ایسا ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی طرح دائن اگر مدیون سے کفیل لے اور کفیل پر شرط لگائے کہ اگر اس نے مہینے کے آخر تک ادائگی نہ کی تو اس پر کل مال جو کہ ہزار ہیں آئے گا تو یہ جائز ہے اور کفیل کے ذمے ہزار لازم ہوں گے اگر مدیون نے ادائگی نہ کی کیونکہ دائن نے مہینے کے آخر تک پانچ سو کی عدم ادائگی کو ہزار کی کفالت کے لیے شرط بنایا ہے۔ تو جب شرط پائی گئی تو مشروط بھی ثابت ہو گیا۔

اور اگر کفیل نے ہزار کی ضمانت دی پھر دائن نے کہا کہ میں نے تجھ سے پانچ سو کم کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے مہینے کے آخر تک پانچ سو ادا کر دے اور اگر تو نے ایسا نہ کیا تو تجھ پہ ہزار ہوں گے تو یہ پہلے مسئلے سے بھی زیادہ چلتا ہے کیونکہ دائن نے یہاں کم کرنے کو تعجیل کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور وہ شرط ہے مہینے کے آخر تک پانچ سو کی ادائگی۔ اور اس شرط کے عدم کو اس نے

کمی کے فسخ کو شرط بنایا ہے جب کہ پچھلے مسئلے میں اس نے عقد کے لیے جو کہ ہزار کی کفالت ہے عدم تعجیل کو شرط بنایا تھا۔ اور عقد کے مقابلے میں فسخ شرط کو زیادہ قبول کرنے والا ہے۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ پچھلے مسئلے کی بنسبت زیادہ پختہ ہے۔

اسی طرح اگر وہ مال کی قسطیں بنا دے خواہ کفیل ہو یا نہ ہوا ور شرط لگائے کہ اگر تو نے مجھے ہر قسط اس کے وقت پر ادا نہ کی تو کل مال انقد ادا کرنا ہوگا تو یہ اس کی شرط کے مطابق جائز ہے کیونکہ اس نے قسط میں خلل کو اس پر کل مال کی فوری ادائیگی کے لیے شرط بنایا ہے۔ اور یہ صحیح ہے۔

اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار ہوں اور وہ یہ کہے کہ تو مجھے کل پانچ سو ادا کر دے اس شرط کے ساتھ کہ تو باقی رقم سے بری ہوگا۔ تو اگر وہ اس کو اگلے دن پانچ سو کی ادائیگی کر دے تو وہ بالاتفاق بقیہ رقم سے بری ہو جائے گا اور اگر اس نے ادائیگی نہ کی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ذمے ہزار ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

اگر یہ کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سو ادا کر دے تو تو باقی رقم سے بری ہے یا یہ کہا کہ جب بھی تو ادا کرے۔ اور اس نے اس کو پانچ سو ادا کر دیئے تو وہ بقیہ پانچ سو سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ دائن اس کو بری کر دے۔ اور اگر ایسی ہی بات اس نے اپنے مکاتب سے کہی اور اس نے پانچ سو ادا کر دیئے تو وہ بقیہ رقم سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ مالک اس کو بری کر دے اگر یہ برائت کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے جو باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ صلح، حط (کمی کرنا) یا امر کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ جیسا کہ گزر چکا یہ براءت کی شرط کے ساتھ تعلیق نہیں ہے۔

اگر اپنے مکاتب سے کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سو ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور وہ پانچ سو ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ آزاد کرنے کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو مکاتب کے حق میں صحیح ہے۔

اگر کسی کے دوسرے پر ہزار مؤجل ہوں اور وہ مقروض انکے بارے میں مصالحت کرے تو یہ دو میں سے ایک صورت سے خالی نہیں ہوگی یا تو ان میں مصالحت اپنے حق سے کمتر پر ہوگی یا پورے حق پر ہوگی اور دونوں میں سے ہر صورت میں یا تو تعجیل کی شرط ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر مقدار کے اعتبار سے یا وصف کے اعتبار سے یا مقدار اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی اور جس پر صلح واقع ہوئی اس کی تعجیل شرط نہیں کی تو جائز ہے اور یہ کمی کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا شمار ہوگا اور اس کو حق ہوگا کہ وقت آنے پر باقی رقم وصول کرلے۔ اور اگر تعجیل کی شرط لگائی تو صلح باطل ہوگی اور دائن پر واجب ہوگا کہ جو رقم اس نے لی ہے وہ واپس کردے اور وقت آنے پر اپنے راس المال کے لیے رجوع کرے کیونکہ اس میں مدت کا معاوضہ ہے اور وہ ہے کمی کے ساتھ تعجیل جو کہ جائز نہیں کیونکہ مدت مال نہیں ہے۔ اور اگر اپنے پورے حق پر مصالحت

کی تو جائز ہے اگرچہ تعجیل[1] کی شرط بھی لگائی ہو۔

اگر ہزار مؤجل کے بارے میں ہزار معجل پر صلح ہو تو جائز ہے لیکن شرط ہے کہ مجلس سے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ اسی قاعدے پر دنانیر کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر کسی کے ذمے مستہلک (وہ شی جس کو ضائع یا خرچ کر لیا ہو) کی قیمت ہو۔ تو اگر مستہلک قیمت والی شی ہو (یعنی ایسی شی جس کی مثل نہیں ہوتی)

پھر مصالحت کی تو اگر مصالحت کی تو دنانیر پہ ہو خواہ نقد ہوں یا موجل تو صلح جائز ہے کیونکہ ضائع کرنے والے کے ذمے استہلاک سے پیشتر بھی صورت و معنی کے اعتبار سے تلف شدہ شی واجب الردتھی اور استہلاک کے بعد بھی ایسے ہی ہے تاکہ متعلقہ مماثلت ثابت ہو سکے۔ پھر تلف کرنے والا چونکہ ضمان ادا کرنے سے اس شی کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا اب جب صلح کی تو بعینہ اپنے حق پر صلح کی (کہ جس شی کا وہ مالک بننے والا ہے اس کے عوض پر صلح کی)، لہٰذا صلح جائز ہے خواہ کسی طور پر ہو۔

اگر مصالحت دراہم و دنانیر کے علاوہ پہ ہو تو اگر وہ عین ہے تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے اور اگر دین ہو (یعنی جس کی تفصیل بیان کی گئی)، ہو تو یہ بھی جائز ہے لیکن مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

اور اگر اس پہ مستہلک کی مثل واجب ہو تو اگر وہ ذوات الامثال (وہ اشیا جن کی مثل ہوتی ہے) میں سے ہو جیسے مکیلی اور موزونی کہ جس کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا تو اس میں صلح کا حکم وہی ہے جو گندم کے کر میں صلح کا حکم ہے پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ جب مدعا دین ہو علاوہ دراہم و دنانیر کے تو اگر وہ مکیلی ہے مثل گندم کے ایک کر کے پھر اس کے بارے میں مصالحت کی تو یہ یا تو اسی کی جنس میں ہوئی یا اس کی غیر جنس میں۔ پھر مصالحت اگر اسی کی جنس میں ہوئی تو یا تو اپنے حق کے بقدر میں ہوئی یا اس سے کم میں ہوئی یا اس سے زائد میں ہوئی۔ اگر مصالحت مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق کی مثل پر ہوئی تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے بعینہ اپنا حق وصول کیا ہے۔ اور اگر مصالحت وصف و مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پہ ہو تو جائز ہے اور یہ کمی کرنا ہوگا معاوضہ نہیں ہوگا اس کی وجہ وہ ہے جو دراہم کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اور قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ مؤجل ہوگا۔ اور اگر مصالحت مقدار کے اعتبار سے نہیں بلکہ وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پہ ہو تو یہ بھی جائز ہے اور یہ عین اپنے حق کو وصول کرنا اور اس کو صفت سے بری کرنا ہوگا پس قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ جائز ہے یہاں تک کہ صلح تاجیل یا ترک تاجیل سے باطل نہیں ہوتی اور اس کو اپنے حق سے کمتر پہ راضی ہونا اعتبار کیا جائے گا۔

اور اگر مقدار وصف دونوں کے اعتبار سے یا صرف مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر

---

[1] تعجیل کی ضد یعنی مدت مقرر کرنا۔

مصالحت ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر مصالحت اپنے حق سے زائد پر صرف وصف کے اعتبار سے ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً گھٹیا گندم کے ایک کر میں مصالحت بڑھیا گندم کے ایک کر پر ہو تو جائز ہے اور اس میں دین سے دین کے عوض افتراق سے بچنے کے لیے معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر اس میں مصالحت موجل کر پر ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرانا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ دراہم و دنانیر میں ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ دین کا اکثر حصہ نقد ہو اور اگر اکثر حصہ مؤجل ہو پھر وہ اپنے حق کے بعض حصے یا اس کے کل کے بارے میں مصالحت کرلے تو اس میں بغیر کسی فرق کے وہی تفصیل ہے جو ہم نے ہزار درہم موجل میں مصالحت کے ضمن میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب گندم کے کر کے بارے میں میں مصالحت اسی کی جنس پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالحت اپنے حق کی جنس کے خلاف پر ہوئی ہو تو اگر گندم کا کر جو اس کے ذمے تھا وہ مسلم فیہ تھا تو یہ کسی حال میں بھی جائز نہیں کیونکہ مسلم فیہ کی جنس کے خلاف پر مصالحت معاوضہ ہوگی اور اس میں مسلم فیہ پر قبضہ سے پیشتر اس کے بدل کا طلب کرنا ہوگا۔ البتہ صلح اگر راس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرانا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ دراہم و دنانیر میں تو جائز ہے اور قبضہ شرط ہے اگرچہ وہ معین و مشار الیہ ہوں کیونکہ دراہم و دنانیر تعیین سے بھی متعین نہیں ہوتے اور ان پر قبضہ کا ترک دین کے عوض میں دین سے افتراق ہے۔

اور اگر وہ مکیلات میں سے ہو اور معین ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ذمہ میں موصوف ہو تو مصالحت پھر بھی جائز ہے۔ اگر ذمے دراہم و دنانیر ہوں پھر ان میں کسی مکیلی یا موزونی جو ذمے میں موصوف ہو تو جائز نہیں۔ اس صورت اور پچھلی صورت کے مابین فرق یہ ہے کہ اس صورت میں یہ مبیع ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے مقابل ثمن ہے۔ اور مبیع وہ چیز ہوتی ہے جس کے مقابل ثمن ہو اور اس کے مقابل ثمن نہیں ہے لہٰذا یہ مبیع بھی نہیں ہوگا۔

اگر سامان وحیوان کے قبیل سے ہو تو اگر متعین ہو تو جائز ہے اور اگر دین ہو تو وصف بیان کردہ کپڑوں میں صلح جائز ہوگی جب کہ بیع سلم کی شرائط کو پورا کیا گیا ہو البتہ دین بعوض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔ اور وہ حیوان جس کا وصف بیان کیا گیا ہو اس میں صلح کسی حال میں جائز نہیں کیونکہ یہ مال کے عوض کے طور پر ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح جب کہ مدعا موزونی ہو اور ذمے میں موصوف (وصف بیان کردہ) دین ہو۔ پھر اس میں مصالحت اسی کی جنس یا اس کی خلاف جنس پر ہو تو اس میں وہی پوری تفصیل ہے جو ہم نے موصوف مکیلی میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب مکیلی یا موزونی اور ذمے میں موصوف دین ہو۔ اور اگر مدعا کپڑا بطور مسلم فیہ کے ہو پھر اس میں مصالحت کی تو یا تو مصالحت اسی کی جنس پر ہوئی یا اس کی مخالف جنس

پر ہوئی۔ اگر اسی کی جنس پر ہوئی تو اس کی تین صورتیں ہیں یا تو اپنے حق کی مثل پر صلح ہوئی ہو یا اپنے حق سے زائد پر یا اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو۔ اگر مصالحت باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق کی مثل پر ہوئی ہو مثلاً عمدہ ہروی کپڑے میں مصالحت عمدہ ہروی کپڑے پر ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنا حق بعینہ وصول کیا ہے۔ اسی طرح باعتبار مقدار و وصف کے یا صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے کمتر پر صلح کی ہو تو جائز ہے اور اس کو یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا ہے اور باقی کو چھوڑ دیا ہے اور اصل و وصف کے اعتبار سے بری کر دیا ہے۔ اور مسلم فیہ میں ابراء صحیح ہے کیونکہ اس پر قبضہ واجب نہیں ہے۔ اور اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی ہو مثلاً گھٹیا کپڑے کے بارے میں مصالحت نصف عمدہ کپڑے پر کی تو جائز ہے برخلاف دراہم و دنانیر اور کیلی موصوف اور موزونی موصوف (یعنی جن کا وصف بیان کیا گیا ہو) کے مثلاً کھوٹے ہزار میں کھرے پانچ سو پر مصالحت کی یا گھٹیا گندم کے کر میں عمدہ گندم کے نصف کر پر مصالحت کی یا گھٹیا لوہے میں نصف عمدہ لوہے پر مصالحت کی تو جائز نہیں۔ فرق دونوں میں یہ ہے کہ ان صورتوں میں جواز سے مانع جو کہ عمدگی کا عوض ہونا ہے جائز ہے کیونکہ ربویہ (سودی) کے علاوہ اموال میں عمدگی کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت قیمت ہوتی ہے برخلاف اموال ربوی کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ تمام اموال میں عمدگی کی بھی قیمت ہو کیونکہ یہ مرغوب صفت ہے جس کے مقابلے میں عوض خرچ کیا جاتا ہے مگر صاحب شریعت نے اموال ربویہ میں اس کے قابل قیمت ہونے کے اعتبار کو تعبداً ساقط کر دیا ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ جیدھا وردیھا سواء (ان کا عمدہ اور گھٹیا برابر ہے)۔ لہٰذا یہ وصف قاعدے کے مطابق اموال ربویہ کے غیر میں متقوم باقی رہا۔ اور اس کا عوض صحیح ہے۔

اگر باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک گھٹیا ہروی کپڑے میں دو عمدہ ہروی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے لیکن قبضہ مجلس میں شرط ہے کیونکہ اس کے جواز کا طریقہ معاوضہ ہے اور جب جنس ایک ہو تو ادھار حرام ہوتا ہے لہٰذا قبضہ ضروری ہے۔ تاکہ سود لازم نہ آئے۔

اسی طرح اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ ہروی کپڑے کے بارے میں دو گھٹیا ہروی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط ہو گا۔ اور اگر صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ کپڑے میں ایک عمدہ کپڑے پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے اس لیے کہ اس کو اپنے عین حق کے وصول کرنے پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ زیادتی پر اس کا حق نہیں تھا لہٰذا اس کو معاوضہ پر محمول کریں گے تاکہ سود لازم نہ آئے اور مذکورہ وجہ کی بناء پر قبضہ شرط ہو گا۔

اور اگر اپنے حق کی جنس کیخلاف پر خواہ وہ کچھ بھی ہو مصالحت کی تو جائز نہیں خواہ وہ دین ہو یا عین ہو کیونکہ اس میں قبضہ سے پیشتر مسلم فیہ کا استبدال (بدل طلب کرنا) ہے جو کہ جائز نہیں البتہ اگر صلح

راس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ راس المال پر مصالحت بیع سلم کا اقالہ و فسخ ہوگا استبدال نہیں ہوگا۔

اگر مدعا قتل خطاء یا شبہ عمد کی وجہ سے ذمے میں موصوف حیوان ہو پھر مصالحت کی تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو دیت میں مقررہ و مفروض ہے اسی پر مصالحت کی یا جو دیت میں سرے سے مقرر و مفروض نہیں اس پر مصالحت کی مثلاً دس ہزار درہم یا ہزار دینار یا سو اونٹ یا دو ہزار بکریاں یا دو سو جوڑے پر مصالحت کی تو صلح جائز ہے اور یہ قاضی کی تعیین کی طرح درحقیقت مفروضہ انواع میں سے حق واجب کے لیے نوع کی تعیین ہے لہٰذا جائز ہے اور قاتل کی رضا کے ساتھ اس کو بالفعل اختیار کرنا اپنے عین حق واجب کو وصول کرنا ہے۔ اسی طرح اگر مفروض سے کمتر پر مصالحت کی تو یہ اپنے بعض عین حق کو وصول کرنا اور باقی کو چھوڑنا شمار ہوگا۔ اور اگر مفروض سے زائد پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر قاضی کی ان انواع میں سے کسی نوع کی تعیین کے بعد مصالحت کی تو اگر مصالحت اپنے معین حق کی جنس پر ہو تو اگر اس کی مثل ہو یا اس سے کمتر ہو تو جائز ہے۔ اور اگر اس سے زائد پر ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر اپنے حق کی جنس پر ہو تو اگر وہ منجملہ مفروض کی جنس میں سے ہو مثلاً قاضی نے سو اونٹوں کی تعیین کی اور مصالحت سو گایوں یا اس سے زائد پر کی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہوگا کیونکہ قاضی کی تعیین سے اونٹ متعین اور واجب ہو گئے اور کچھ اور واجب نہ رہا۔ لہٰذا گائیں بدل و عوض ہوں گی اس سے جو ذمے میں واجب ہو (یعنی اونٹ)۔ پس یہ معاوضہ ہوگا۔ اور دین بعوض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہے۔ اسی طرح اگر مصالحت جنس مفروض کے علاوہ پر ہوئی مثلاً دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی کیلی یا موزونی پر مصالحت ہوئی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہوگا اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر اونٹوں کی قیمت پر یا اس سے کچھ زائد قیمت پر کہ جو عام طور پر برداشت کر لی جاتی ہے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اونٹوں کی قیمت دراہم و دنانیر ہوتے ہیں اور یہ اونٹ کی ہم جنس نہیں ہیں لہٰذا ان پر صلح معاوضہ ہوگا پس جائز ہے خواہ کم ہوں یا زائد اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اونٹوں کے بارے میں ذمے میں دراہم پر صلح کی اور قبضہ سے پیشتر دونوں جدا ہو گئے تو جائز ہے اگرچہ یہ دین بعوض دین سے افتراق ہے کیونکہ یہ معاوضہ نہیں ہے بلکہ اپنے عین حق کو وصول کرنا ہے کیونکہ ذمے میں جو حیوان واجب ہوتا ہے وہ اگرچہ دین ہے لیکن دین لازم نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص کے ذمے یہ دین ہو وہ اگر اس کی قیمت لے آئے تو قبول کرنے والے پر اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے برخلاف دیگر دیون کے لہٰذا یہ حقیقت کے اعتبار سے دین بعوض دین سے افتراق نہیں۔ یہ اس صورت میں تھا جب قاضی نے قاتل پر اونٹوں کا فیصلہ دیا۔ اگر قاضی نے اس پر دراہم و دنانیر کا فیصلہ دیا پھر مصالحت دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی ایسے کیلی یا موزونی پر ہوئی یا گائے پر ہوئی جو اس کے پاس موجود نہیں تو جائز نہیں کیونکہ ان اشیاء کے مقابل دراہم و دنانیر ہیں جو ثمن ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ

اشیاء مبیع ہونے کے لیے متعین ہیں۔ اور وہ مبیع جو کہ معین نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں مگر سلم کے طریقے سے۔ یہ اس صورت میں تھا کہ جب مصالحت دیت کے باب میں کسی مفروض پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالحت ایسی شے پر ہو جو سرے سے مفروض نہ ہو مثلاً دراہم و دنانیر کے علاوہ اور کوئی مکیلی یا موزونی شی جس کو قاضی کی تعیین سے پیشتر فرض میں کوئی دخل نہیں ہے تو جائز ہے اگرچہ اس کی قیمت مفروض سے زائد ہو لیکن مجلس میں قبضہ شرط ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے لہٰذا جائز ہے اور وجہ مذکورہ کی بناء پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر قاضی کی تعیین کے بعد ہو تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

جو ساری باتیں ہم نے بیان کی ہیں۔ ان میں مدعا علیہ کے دعوئی سے انکار یا اس سے سکوت کرتے ہوئے مصالحت کرنے پر وہی حکم ہے جو مدعا علیہ کے دعوئی کا اقرار کرتے ہوئے صلح کا حکم ہے۔

مذکورہ بحث اس صورت میں تھی کہ بدل صلح مال ہو خواہ عین ہو یا دین ہو۔ اور جب بدل صلح منفعت ہو مثلاً متعین غلام کی خدمت یا معین جانور کی سواری یا مدت معلوم کے لیے زمین پر زراعت یا مکان میں سکونت پر مصالحت ہو تو صلح جائز ہے اور یہ صلح اجارہ کے معنی میں ہوگی خواہ صلح مدعا علیہ کے دعوئی سے اقرار یا انکار یا سکوت کے بعد ہو کیونکہ اجارہ کہتے ہیں عوض کے بدلے میں منفعت کی تملیک کو اور یہ بات موجود ہے۔ مدعا علیہ کے اقرار کی صورت میں تو ظاہر ہے کیونکہ بدل صلح دعوئی کا عوض ہوگیا۔ اسی طرح انکار کی صورت میں یہ مدعی کے حق میں اجارہ ہے اور مدعا علیہ کے حق میں خصومت (مقدمہ) اور قسم کا بدل ہے۔ ایسے ہی سکوت کی صورت میں ہے کیونکہ ساکت منکر کے حکم میں ہوتا ہے خواہ مدعا عین ہو یا دین ہو لیکن منفعت کی تملیک کبھی عین کے عوض میں ہوتی ہے اور کبھی دین کے عوض میں جیسا کہ تمام اجارات میں ہوتا ہے۔

اور اگر مدعا منفعت ہو تو اگر دونوں منفعتیں مختلف جنس کی ہوں جیسا کہ مکان کی سکونت میں مصالحت غلام کی خدمت پر ہو جائے تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر ہم جنس ہوں تو ہمارے نزدیک جائز نہیں اور اس مسئلہ کا قاعدہ و دلیل کتاب الاجارات میں مذکور ہے۔

اور جب منافع پر صلح میں اجارہ کا اعتبار کیا جائے تو صلح ان تمام امور سے صحیح ہوگی جن سے اجارہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان امور سے فاسد ہوگی جن سے اجارہ فاسد ہوتا ہے۔ اور غلام کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ آزاد کرنے کی صحت ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتی ہے اور وہ قائم ہے۔ تو یہ اجرت پر دیے ہوئے یا مرہون غلام کو آزاد کرنے کے مشابہ ہوا۔ البتہ اس کو بیچنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ بیع کا جواز قبضے کے بعد ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں لہٰذا اس کی بیع صحیح نہیں جیسا کہ اجرت پر دیے ہوئے یا مرہون غلام میں ہوتا ہے۔ اور مدعی کو حق حاصل ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجرت پر دے دے کیونکہ جب غلام کی منفعت اس کی مملوکہ ہوگئی تو اس کو حق ہے کہ چاہے تو خود اس کو حاصل کرے اور چاہے تو کسی دوسرے کو تملیک کر دے جیسا کہ اجرت پہ لیے ہوئے غلام میں ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق بھی ہے کہ وہ صلح

کی مدت کے دوران مدعا علیہ کو غلام بطور اجرت کے دے دے اور اس سے صلح اسی طرح باطل نہیں ہو گی جس طرح کسی دوسرے کو اجارہ پر دینے سے باطل نہیں ہوتی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صلح باطل ہو جائے گی جیسا کہ اگر مدت اجارہ میں اجارہ پر دینے والے کے ہاتھ ہی اجارہ پر دے دے تو یہ بالاجماع جائز نہیں اور پہلا اجارہ باطل ہو جائے گا اور مستاجر پر کچھ اجرت نہ آئے گی۔ ایسا ہی اس صورت میں ہو گا۔

مدعی کو حق ہو گا کہ وہ غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے گا۔ کتاب الاجارہ میں ہے کہ جس شخص نے خدمت کے لیے غلام اجرت پر لیا تو اس کو اختیار نہیں کہ غلام کو اپنے ساتھ سفر پر لے جا سکے کیونکہ سفر و حضر کی خدمتوں میں تفاوت ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں کے مابین فرق یہ ہے کہ خدمت کے لیے اجارہ پر لیے ہوئے غلام کے ساتھ سفر کرنے میں آجر کو ضرر لاحق ہوتا ہے کیونکہ اجارہ میں مستاجر کے واپس کرنے کا خرچہ و مشقت آجر پر ہوتی ہے اور بسا اوقات واپس لے جانے میں خرچہ اجرت سے بھی زائد ہو جاتا ہے تو آجر کو اس سے نقصان ہو گا لہٰذا اس سے ضرر کو دور کرنے کے لیے مستاجر کو غلام کو اپنے ساتھ سفر لے جانے کا اختیار نہیں ہو گا۔ اور یہ بات زیر بحث مسئلہ میں معدوم ہے کیونکہ واپس کرنے کا خرچہ غلام کے مالک پر نہیں ہو گا لہٰذا یہ اس غلام کے مشابہ ہو گیا جس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہو یا جو مرہون ہو۔ اور ان دونوں کو سفر پر لے جایا جا سکتا ہے ایسے ہی یہاں ہو گا۔

ایک شخص نے دوسرے کے قبضے میں مکان پر دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعا علیہ جس کے قبضے میں مکان ہے وہ اس مکان میں ایک سال رہائش رکھے پھر وہ مکان مدعی کے حوالے کر دے تو جائز ہے کیونکہ مدعی اپنے زعم میں تصرف کرنے والا ہے مدعا علیہ کے لیے ایک سال کی منفعت کے بدل کے ساتھ اور مدعا علیہ مشروط مدت میں اپنے لیے منفعت کو وصول کرنے میں خود اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک اپنے زعم کے مطابق اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے لہٰذا جائز ہے۔

۲۔ مصالح علیہ متقوم ہو۔ لہٰذا مسلمان کے ساتھ خمر و خنزیر پر صلح صحیح نہیں کیونکہ یہ مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں۔ اسی طرح اگر سرکہ کے ایک مٹکے پر مصالحت ہوئی اور اس میں شراب نکل آئی تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ صلح اپنے محل پر واقع نہیں ہوئی۔

۳۔ مصالح علیہ مصالحت کرنے والے کا مملوک ہو حتیٰ کہ اگر مال پر مصالحت کی پھر مدعی کے قبضے کے دوران اس میں کسی غیر کا استحقاق نکل آیا تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ وہ صلح کرنے والے کی ملکیت نہیں تھا لہٰذا واضح ہوا کہ صلح صحیح نہیں ہوئی۔

۴۔ مصالح علیہ معلوم ہونا چاہیے کیونکہ عوض کی جہالت تنازع کا باعث بنتی ہے لہٰذا عقد کے فساد کا موجب ہے الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو جو قبضہ اور تسلیم (سپرد کرنے) کی محتاج نہ ہو جیسے کہ دو آدمی ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر ایک حق کا دعویٰ کرتا ہو پھر دونوں اس پر

مصالحت کرلیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر جس کا دعویٰ کرتا ہے اس کو (بدل) صلح بنالے اس کے عوض میں جس کا دعویٰ اس کا ساتھی اس پر کرتا ہے تو صلح صحیح ہے اگرچہ مجہول وغیر معلوم ہے کیونکہ بدل عوض کی جہالت خود اپنی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ مانع اس بنا پر ہے کہ وہ اس تنازع کا باعث بنتی ہے جو تسلیم اور تسلم (سپرد کرنے اور قبضہ کرنے) کے لیے ہے۔ لہٰذا اگر کوئی ایسا مال ہو جو تسلیم و تسلم سے مستغنی ہو اور جھگڑے کا باعث نہ بنتا ہو تو وہ جواز کے مانع نہ ہوگا۔

البتہ جان اور جان سے کمتر میں قصاص پر صلح میں بدل میں کچھ جہالت کا تحمل ہو سکتا ہے جیسا کہ باب النکاح میں مہر میں اور خلع میں اور مال پر آزاد کرنے میں اور کتابت میں اس کا تحمل ہو سکتا جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔

اگر مصالحت مسیل (پانی کے بہاؤ) یا نہر سے پانی لینے پر ہو حالانکہ مسیل و نہر کی ذات میں اس کا کوئی حق نہ ہو یا یہ کہ اس دیوار پر فلاں شہتیر ڈالے گا یا یہ کہ اس کا پرنالہ اس کے گھر میں اتنے دن بہے گا تو جائز نہیں کیونکہ ان صورتوں میں جس شی پر صلح واقع ہوئی ہے وہ قبض و تسلیم کا محتاج ہے لہٰذا اس کی جہالت کا تحمل نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے اس کی بیع بھی صحیح نہیں پس اس پر صلح صحیح نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شی کی بیع و شراء جائز ہے اس پر صلح بھی جائز ہے اور جس کی بیع و شراء جائز نہیں اس پر صلح بھی جائز نہیں۔

فصل

مصالح عنہ سے متعلق شرائط

۱۔ وہ بندے کا حق ہو اللہ عزوجل کا حق نہ ہو خواہ وہ مال ہو عین یا دین یا ایسا حق ہو جو نہ مال عین ہو نہ دین ہو۔ یہاں تک کہ زنا۔ چوری اور شراب پینے کی حد میں صلح صحیح نہیں مثلاً کسی زانی کو یا کسی دوسرے کا مال چرانے والے چور کو یا شراب پینے والے کو پکڑا پھر اس سے مال پر مصالحت کر لی کہ وہ اس کا معاملہ حاکم کی طرف نہیں لے جائیگا اس صلح کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حد اللہ تعالیٰ جل شانہ کا حق ہے اور اللہ عز شانہ کے حقوق میں صلح جائز نہیں کیونکہ صلح کرنے والا صلح کے ذریعے اپنے حق میں تصرف کرتا ہے یا تو اپنے کل حق کو وصول کر کے یا کچھ حق کو وصول کر کے اور باقی حق کو ساقط کر کے یا پھر معاوضہ کے طریقے پر۔ اور یہ سب باتیں (اپنے علاوہ) کسی غیر کے حق میں جائز نہیں۔

اسی طرح اگر حد قذف میں مصالحت کی مثلاً ایک نے دوسرے پر قذف کیا پھر اس کے ساتھ مال پر مصالحت کر لی کہ وہ اس سے درگزر کرے گا تو جائز نہیں کیونکہ اگرچہ اس میں بندے کا

بھی حق ہے لیکن غلبہ اس میں اللہ تعالیٰ کے حق کو ہے اور جو امر مغلوب ہو شریعت کی رو سے وہ عدم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ صلح ان حقوق کے حکم میں ہو گی جو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور ان میں صلح کا احتمال نہیں اسی طرح اس میں بھی نہیں ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی گواہ کے ساتھ کہ جو اس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے مال پہ مصالحت کی تاکہ وہ اس کے خلاف گواہی نہ دے تو یہ باطل ہے کیونکہ گواہی دینے میں گواہ اللہ تعالیٰ عزشانہ کا حق ادا کرتا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے واقیموالشہادۃ للہ (اور گواہی قائم کرو اللہ کے لیے اور اللہ عزوجل کے حقوق میں صلح باطل ہے اور گواہ پر واجب ہے کہ جو مال اس نے لیا ہے اس کو واپس لوٹا دے کیونکہ وہ اس نے ناحق لیا ہے۔ اور اگر قاضی کو اس کا علم ہو جائے تو وہ اس کی گواہی کو باطل کر دے کیونکہ یہ فسق ہے الا یہ کہ توبہ کرے جو مقبول ہوتی ہے۔

تعزیر میں مصالحت جائز ہے کیونکہ یہ بندے کا حق ہے۔ اسی طرح جان اور جان سے کمتر میں قصاص میں مصالحت بھی صحیح ہے کیونکہ قصاص بندے کا حق ہے خواہ بدل صلح عین ہو یا ایسا مجہول ہو کہ جس میں جہالت کثیرنہ ہو مثلاً اگر قصاص میں مصالحت غلام پر ہو یا ہروی کپڑے پر ہوئی تو جائز ہے کیونکہ نوع کا بیان کرنے سے جہالت میں قلت آگئی کیونکہ مطلق غلام سے درمیانہ غلام اور مطلق ہروی کپڑے سے درمیانہ ہروی کپڑا مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا جہالت قلیل ہو گی اور صلح صحیح ہو گی۔ اور اس کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس کا درمیانہ دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

اگر مصالحت کپڑے پر یا جانور پہ یا مکان پہ ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ کپڑے اور جانور اجناس ہیں کہ جن کے تحت مختلف انواع ہوتی ہیں اور نوع کی جہالت کثیر ہوتی ہے لہٰذا یہ جواز کے مانع ہو گی اسی طرح مکانات کی جہالت بوجہ جگہوں کے اختلاف کے کپڑے اور جانور میں جہالت کے ساتھ ملحق ہے پس وہ جواز کے مانع ہو گی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو نکاح کے باب میں مہر کے ذکر کی صحت کے مانع ہے وہ قصاص میں صلح کی صحت کے مانع بھی ہے۔ اور جو وہاں مانع نہیں وہ یہاں بھی مانع نہیں کیونکہ وہ جس پر صلح واقع ہوا اور مہر دونوں میں سے ہر ایک ایسی چیز ہے بدل واجب ہوتا ہے جو مال نہیں ہے اور جہالت خود اپنی وجہ سے صحت کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ نکاح کے باب میں شریعت میں مہر مثل کا حکم آیا ہے حالانکہ اس کی مقدار مجہول ہے بلکہ جہالت جو صلح کی صحت کے مانع ہے تو اس وجہ سے ہے کہ یہ جھگڑے کا باعث ہے۔ اور نکاح اور قصاص میں صلح کی بنیاد چشم پوشی پر ہے جیسا کہ انسان اپنی جان کیساتھ ایسی چشم پوشی (عفو و درگذر) کرتا ہے جو عام طور اپنے مال کے ساتھ نہیں کرتا لہٰذا قلیل جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی اور جواز کے مانع نہیں ہے برخلاف بیع

جبالت کہ جو تسلیم و قبضہ کا احتمال نہیں رکھتی وہ صلح کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

۲. مصالح عنہ مصالحت کرنے والے کا حق ہو۔

۳. مصالح عنہ مدعی کا حق ہو جو محل میں ثابت ہو لہٰذا جو اس کا حق نہ ہو یا اس کا حق محل میں نہ ہو تو اس میں صلح جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دی اور عورت نے شوہر کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ بچہ اس شوہر کا اس سے ہے اور شوہر انکار کرے پھر عورت نسب میں کسی شی پر مصالحت کرے تو صلح باطل ہوگی کیونکہ نسب بچے کا حق ہے عورت کا نہیں لہٰذا وہ دوسرے کے حق پر عوض لینے کا اختیار نہیں رکھتی نیز صلح یا تو اسقاط ہوتا ہے یا معاوضہ اور نسب میں ان میں سے کسی کا بھی احتمال نہیں ہوتا۔

اگر شفیع اس شفعہ میں جو اس کے لیے ثابت ہوا اگر کسی شی پر مصالحت کرلے اس شرط پر کہ وہ مکان مشتری کے لیے چھوڑ دے تو صلح باطل ہے کیونکہ محل میں شفیع کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس کے لیے تو صرف حق تملیک ثابت ہے اور وہ محل میں کسی معنی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ وہ تو ولایت کی تعبیر ہے اور ولایت والی کی صفت ہے لہٰذا اس میں صلح کا احتمال نہیں برخلاف قصاص میں صلح کے کہ اس میں استیفاء کے حق میں محل یعنی قاتل مملوک بن جاتا ہے لہٰذا حق محل میں ثابت ہوتا اور اس طرح اس میں صلح کے ذریعے عوض لینے کا اختیار ہوتا ہے پس دونوں میں یہی فرق ہے۔

اسی طرح کفیل بالنفس اگر مال پر مصالحت کرلے اس شرط کے ساتھ کہ طالب اس کو کفالت سے بری کر دے گا تو صلح باطل ہے کیونکہ طالب کے لیے کفیل بالنفس کی جانب صرف مکفول بنفسہ کی ذات کو تسلیم کرنے کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور یہ ولایت مطالبہ کی تعبیر ہے جو کہ والی کی صفت ہے لہٰذا اس میں مصالحت جائز نہیں۔ پس یہ شفعہ کے مشابہ ہوا۔ اور آیا کفالت باطل ہو جائے گی تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق باطل نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق کے سقوط پر بغیر عوض کے راضی نہیں ہوا اور عوض اس کو ملا نہیں لہٰذا اس کا حق بھی ساقط نہیں ہوگا۔ اور دوسری روایت کے مطابق باطل ہو جائے گی کیونکہ ابراء کی صحت عوض پر موقوف نہیں لہٰذا ابراء صحیح ہوگا اگرچہ اس کو عوض نہ ملا ہو تو جب یہ صحیح ہے کہ ابراء اسقاط ہے تو ساقط واپس پلٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

اسی بناء پر اگر کسی شخص کا رستے پر سائبان یا چھجہ ہو ـــــ یا اس کا پرنالہ ہو اور اس کے ساتھ کوئی شخص جھگڑا کرے اور اس کو ہٹا دینے کا ارادہ کرے اور مالک اس سے مال پر مصالحت کرلے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ رستہ آگے سے کھلا ہوگا یا آگے سے بند ہوگا تو جب وہ آگے سے کھلا ہوا ہو [illegible] میں سے کوئی شخص اس کے ساتھ جھگڑا کرے اور اس کو ہٹانے کا ارادہ کرے پھر اس کے ساتھ مال پر مصالحت کرلے تو صلح باطل ہے کیونکہ کھلے رستے کی ذات کا کوئی مسلمان مالک نہیں ہوتا ان کو تو محض گزرنے کا حق ہوتا ہے اور یہ حق ایسا نہیں ہے جو رستے کی ذات میں ثابت ہو بلکہ یہ ولایت مرور (یعنی گزرنے کے اختیار) کی تعبیر ہے اور یہ گزرنے والے کی صفت ہے لہٰذا اس میں صلح جائز نہیں۔ پھر اس صلح

کے باب کے کہ وہ قیمت کم کرانے اور تنگی کرنے پر مبنی ہے کیونکہ وہ مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہے اور انسان اپنے مال کے ساتھ وہ تنگی کا معاملہ کرتا ہے جو اپنی جان کے ساتھ نہیں کرتا پس یہی فرق ہے۔ اور توفیق دینے والے تو پس اللہ عزوجل ہیں

اور جب بدل کی جہالت کے کثیر ہونے کے سبب سے صلح صحیح نہیں ہوئی تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور دیت واجب ہو جاتی ہے اور نکاح میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے البتہ ان کے مابین ایک وجہ سے فرق ہے کیونکہ اگر وہ قصاص میں خمر یا خنزیر پر مصالحت کرے تو صحیح نہیں اور کوئی اور شی واجب نہیں ہوگی جب کہ اگر کسی عورت سے نکاح کرے اور خمر یا خنزیر کو مہر بنائے تو مہر صحیح نہیں ہوگا اور مثل واجب ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ خمر جب بدل صلح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کا ذکر باطل ہو گیا اور صلح کے لفظ کو معافی سے کنایہ بنانا ممکن ہے۔ اور معافی کے بعد کچھ اور واجب نہیں ہوتا۔ رہا لفظ نکاح تو اس میں معافی کے معانی نہیں اور اگر ہو تو دوسرے کے حق کو معاف کرنا صحیح نہیں لہٰذا نکاح مہر کے ذکر کے بغیر رہ جائے گا۔ پس مہر مثل واجب ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ سرے سے مہر کا ذکر نہ کرے۔ پس یہ دونوں کے درمیان یہ فرق کیا۔

اور برابر ہے خواہ بدل صلح دیت کی مقدار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا اس سے زائد ہو کیونکہ فرمان الٰہی ہے۔

فرمان باری تعالیٰ فمن عفی لہ یعنی جس کو دیا گیا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایسے ہی مروی ہے اور فرمان باری فاتباع بالمعروف یعنی چاہیے کہ اس کا پیچھا کرے یہاں مصدر امر کے معنی میں ہے۔ تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے ولی کو جب کہ اس کو "کوئی شی" دی جائے اتباع بالمعروف کا حکم دیا ہے اور شی کا لفظ قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے۔ پس آیت قصاص میں قلیل وکثیر پر صلح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یہ قتل خطا اور شبہ عمد کے برخلاف ہے کہ ان میں اگر دیت سے زائد پر مصالحت کرے تو جائز نہیں۔ فرق یہ ہے کہ خطا اور شبہ عمد میں بدل صلح دیت سے عوض ہوتا ہے اور دیت کی مقدار متعین ہے کہ اس سے زائد نہیں ہوتی۔ لہٰذا مقرر مقدار سے زائد سود ہوگا۔ رہا قصاص میں بدل صلح تو وہ قصاص کا عوض ہوتا ہے اور قصاص مال کی جنس میں سے نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کا بدل مال کی مقرر مقدار سے زائد ہو جائے لہٰذا سود کا تحقق نہیں ہوگا۔ پس یہی فرق ہے۔

مصالح عنہ کا معلوم ہونا صلح کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے پر کسی عین میں حق کا دعوٰی کیا اور مدعا علیہ نے اسکا اقرار کر لیا یا اس کا انکار کیا پھر معلوم مال پر مصالحت کر لی تو جائز ہے کیونکہ صلح جیسے معاوضہ کے طریقے سے صحیح ہوتی ہے اسی طرح اسقاط کے طریقے سے بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہاں ایک بدل کے مجہول ہونے سے معاوضہ کے طریقے سے تصحیح ممکن نہیں لہٰذا اسقاط کے طریقے سے تصحیح ہوگی۔ اور یہ اس جھگڑے کا باعث نہیں ہوگا جو کہ تسلیم وتسلم وقبضہ سے مانع ہے کیونکہ ساقط ہونے والے میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اس شی میں

صلح میں فائدہ بھی کوئی نہیں ہے کیونکہ اگر صلح کے ذریعے اس ایک کا حق ساقط ہو گیا تو باقی لوگوں کو اکھیڑنے کا حق باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا اس پہلے آنے والے سے مال پر مصالحت کرے تاکہ اس سے اکھیڑنے اور ہٹانے کا حق لے لے تو صلح باطل ہے کیونکہ ہٹانا اس پر واجب تھا تو اس پر مال لینا رشوت ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ رستہ کھلا ہو۔ اور جب رستہ آگے سے بند ہو پھر راہ گیروں میں سے کوئی اس کے ساتھ سائبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کرلے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں رستہ کی ذات گلی والوں کی مملوک ہے۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی اس میں ملکیت ہوگی تو اس میں جائز ہے اور اسی طرح صلح کے ذریعے ان میں سے ہر ایک کے حق میں ساقط کرنا ہے مفید ہے کیونکہ باقی لوگوں کی رضامندی کو حاصل کرنے کا احتمال ہے جب کہ پہلی صورت میں اس کا احتمال نہیں کیونکہ ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح اگر دوسرا ان میں سے کسی کے ساتھ سائبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کرلے تو جائز ہے اور اس کے لیے مال حلال ہے کیونکہ رستے کی ذات ان کے لیے شراکت کے ساتھ مملوک ہے تو ان میں سے ہر ایک کا اس میں حصہ ہے لہٰذا صلح میں اپنی ہی ملک کا عوض لینا ہوگا لہٰذا صحیح ہے۔ رہا مسلمان کا رستہ (یعنی شارع عام) تو اس میں نہ تو کسی کی ملکیت ہوتی ہے اور نہ ہی محل میں ثابت شدہ حق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صلح میں اپنی ملکیت اور محل میں ثابت شدہ حق کا عوض لینا۔ نہیں بنتا

جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ آگے سے بند گلی میں صلح کا جواز اس صورت پر محمول ہے جبکہ تعمیر رستے پر کی گئی ہو۔ اور اگر فضاء میں کی گئی ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ فضاء کا عوض ہوگا۔

ایک شخص دوسرے پر کچھ مال کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ اس کا انکار کرے اور مدعی کے پاس گواہ بھی نہ ہوں۔ مدعی مدعا علیہ سے حلف اٹھانے کا مطالبہ کرے۔ مدعا علیہ مدعی سے حلف اٹھانے میں مصالحت کرلے کہ وہ (مدعی) اس سے حلف اٹھانے کا مطالبہ نہیں کرے گا تو صلح جائز ہے اور وہ حلف اٹھانے سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ کہے کہ میں تجھ سے اس حلف پر جو تیرے لئے مجھ پر ثابت ہوئی ہے مصالحت کرتا ہوں یا میں تیرے حلف کا تجھ کو اتنا اتنا فدیہ دیتا ہوں تو صلح صحیح ہے کیونکہ یہ صلح اس حق میں ہے جو مدعی کے لئے ثابت ہے کیونکہ حلف لینا مدعی کا مدعا علیہ کی جانب حق ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی اور کندی کے قبضے میں ارشاد فرمایا: الك بينة قال لا قال اذالك يمينه (کیا تیرے پاس گواہ ہیں۔ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تو اس صورت میں تیرے لئے اس کا حلف ہوگا)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف کو مدعی کا حق بنایا۔ لہٰذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو شرعاً مدعی کے لئے ثابت ہے اسی طرح مدعا (دعویٰ) میں مدعی کے زعم کے مطابق ملکیت بھی اسی کی ہے لہٰذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو مدعی کے لئے ثابت ہے۔ اور مدعا علیہ کے حق میں یہ خصومت (جھگڑے) کو ختم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے اور حلف کا فدیہ دینا ہے۔

اگر مدعا علیہ کہے کہ میں نے تجھ سے حلف اتنی رقم پر خرید لیا اور مدعی کہے کہ میں نے حلف تجھ کو اتنی رقم پر بیچا تو صحیح نہیں ۔ پس صلح بیع سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ صلح اور فدیہ کے الفاظ سے صلح صحیح ہوتی ہے جبکہ بیع وشراء کے الفاظ سے جائز نہیں ہوتی ۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے اور اس شخص نے انکار کیا پھر اس نے سو درہم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے کیونکہ یہ صلح ایسے حق میں ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے کیونکہ غلامی اس کے حق میں ثابت ہے ۔ پس صلح اس کے حق میں مال پر آزاد کرنا ہے لہٰذا صحیح ہے ۔ البتہ ولاء مدعی کے لئے نہیں ہوگا بوجہ مدعا علیہ کے غلامی سے منکر ہونے کے ۔ پھر اگر بعد میں مدعی گواہ پیش کر دے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر ولاء کو ثابت کرنے کے حق میں ۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ ایک مدت کے لئے ایک جانور پر مصالحت ہوئی تو جائز ہوگی کیونکہ مدعی کے حق میں غلامی ثابت ہے لہٰذا بدل صلح اس کے حق میں آزادی کا بدل (عوض) ہے پس یہ بدل کتابت کے مشابہ ہے لہٰذا ذمے میں حیوان پر صلح صحیح ہے ۔

ایک مرد ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کرے اور عورت انکار کرے پھر مرد اس مال پر مصالحت کرے جو اس نے خرچ کیا اور دعویٰ ترک کر دے تو جائز ہے کیونکہ نکاح ایسا حق ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے لہٰذا صلح ثابت شدہ حق میں ہے ۔ پس یہ خلع کے معنی میں ہوگی کیونکہ خلع کا معنی ہے خرچ کے بدلے مال لینا اور یہ بات موجود ہے لہٰذا جائز ہے ۔ اور عورت کے حق میں یہ خصومت ختم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے اور یہ بات بھی نص کی بنا پر جائز ہے ۔

اگر ایک عورت ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کرے اور مرد انکار کرے ۔ پھر مرد عورت کے ساتھ اس مال پر مصالحت کر لے جو اس (مرد) نے اسکے لئے خرچ کیا تو جائز نہیں کیونکہ نکاح یا تو ثابت ہوگا یا نہیں ہوگا ۔ تو اگر نکاح ثابت نہیں تو مرد کی جانب سے عورت کو مال دینے میں رشوت کے معنی پائے جائیں گے اور اگر نکاح ثابت ہو تو اس صلح سے فرقت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ فرقت میں عوض عورت دیتی ہے نا کہ مرد ۔ لہٰذا وہ مال جو عورت لیتی ہے وہ کسی شئ کا عوض نہیں ہوتا پس جائز نہیں ۔

ایک شخص پر سو درہم کا دعویٰ کیا ۔ مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا ۔ پھر دونوں میں مصالحت ہوئی کہ اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھایا تو وہ بری ہوگا تو صلح باطل ہوگی اور مدعی اپنے دعویٰ پر برقرار رہے گا یہاں تک کہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو گواہوں کی وجہ سے وہ مال وصول کرے گا کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ "اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھایا تو وہ بری ہوگا" برائت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ ابراء میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور تملیک میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتی ۔

اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے حلف لینا چاہے تو اس میں دو صورتیں ہیں اگر وہ حلف قاضی کے علاوہ کسی کے پاس ہوا تھا تو وہ اس سے ایک اور مرتبہ قاضی کے پاس لے سکتا ہے کیونکہ وہ حلف واجب نہ ہونے کی بنا پر غیر معتبر ہے ۔ اور اس سے خصومت بھی ختم نہیں ہوتی لہٰذا وہ کسی شمار میں نہیں ہوگا اور اگر وہ حلف قاضی کے پاس ہوا تھا تو مدعی اس سے دوبارہ حلف نہیں لے سکتا کیونکہ قاضی کے پاس حلف معتمد بہ ہوتا ہے ۔ لہٰذا مدعی نے اپنا حق ایک مرتبہ وصول کر لیا ہے

پس مدعا علیہ پر دوبارہ ایفاء واجب نہیں۔

اگر باہمی مصالحت اس بات پر ہوئی کہ مدعی حلف اٹھائے گا اور وہ حلف اٹھالے تو مال مدعا علیہ پر واجب ہو جائے گا تو یہ صلح باطل ہے کیونکہ یہ مال کے وجوب کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو کہ قمار ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

ایک شخص کے پاس ودیعت رکھی پھر اس نے اس کو طلب کیا۔ مودَع (امین) نے کہا کہ امانت ہلاک ہوگئی یا کہا کہ میں نے واپس کر دی تھی اور امانت کا مالک اس کو جھٹلائے اور کہے کہ تو نے خود ہلاک (یعنی استہلاک) کیا ہے پھر کسی شئی پر باہم مصالحت کرلیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح دعویٰ صحیح اور متوجہ ہونے والے حلف کے بعد واقع ہوئی ہے لہٰذا دیگر مواقع کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اس دعویٰ میں مناقض (نقیض لانے والا) ہے کیونکہ مودع مالک کا امین ہے اور امین کا قول خود مودِع (امانت رکھانے والے) کا قول ہوتا ہے۔ لہٰذا امین کی واپس لوٹانے اور ہلاکت کی خبر دینا خود مودِع کا اقرار ہوا۔ پس اس طرح وہ استہلاک کا دعویٰ کرنے میں مناقض (دعویٰ کی نقیض لانے والا) بنا۔ اور تناقض دعویٰ کی صحت کے مانع ہے البتہ مودَع سے حلف لیا جائے گا اس لیے نہیں کہ دعویٰ کو دفع کیا جائے کیونکہ دعویٰ تو اپنے باطل ہونے کی وجہ سے خود ختم ہو چکا ہے بلکہ تہمت کو دور کرنے کے لیے۔ اور جب دعویٰ صحیح نہیں تو صلح بھی صحیح نہیں۔

اور اگر مودِع استہلاک کا دعویٰ کرے اور مودَع یہ نہ کہے کہ امانت ہلاک ہوگئی ہے یا میں نے اس کو واپس کر دیا تھا۔ پھر دونوں کسی شئی پر مصالحت کرلیں تو جائز ہے کیونکہ استہلاک کا دعویٰ صحیح ہے اور حلف (مودَع پر) متوجہ ہونے والا ہے لہٰذا صلح صحیح ہے اگر مودِع ودیعت طلب کرے اور مودَع انکار کرے اور کہے تو نے میرے پاس کوئی شئی ودیعت نہیں رکھائی پھر کہا کہ وہ ہلاک ہوگئی یا کہا کہ میں نے اس کو واپس کر دیا تھا۔ مودِع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے اس کا استہلاک کیا ہے۔ پھر دونوں مصالحت کرلیں تو جائز ہے کیونکہ مالک اس پر انکار کے سبب سے ضمان غصب کا دعویٰ کر رہا ہے کیونکہ انکار وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہر وہ جواب جو تم نے ودیعت کے بارے میں سمجھا ہے وہی جواب عاریت اور مضاربت میں جاری ہوتا ہے کیونکہ یہ سب امانت ہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کوئی غلام خریدا پھر اس غلام میں عیب نکالا اور بائع سے اس بارے میں جھگڑا کیا پھر کسی شی پر اس کے ساتھ مصالحت کرلی یا بائع نے اس کے ثمن میں کچھ کمی کر دی تو اگر غلام ایسا ہو کہ بائع کی طرف اس کو واپس کرنا جائز ہو اور اس کو عیب کے تاوان و دیت کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہو واپس کرنے کا اختیار نہ ہو تو صلح جائز ہے کیونکہ عیب میں صلح ایسے حق میں صلح ہے جو محل میں ثابت ہے اور وہ حق ہے مبیع کا عیب سے سلامتی کا وصف جو کہ اموال کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا عیب کی وجہ سے مصالحت مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہوگا پس صحیح ہے۔

اسی طرح دیت میں صلح بھی بلا شبہ مال کے بدلے مال کا معاوضہ ہے۔

اور جب مبیع کی ایسی حالت ہو کہ نہ تو اس کو بائع کی طرف رد کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی دیت کا مطالبہ کر سکتا ہے مثلاً اس نے غلام کو بیچ ڈالا تھا تو صلح باطل ہے کیونکہ بیع سے پیشتر دعویٰ اور خصومت کا جو حق تھا وہ بیع سے باطل ہو گیا۔ لہٰذا صلح جائز نہیں۔

اگر عیب میں مصالحت کی پھر وہ عیب زائل ہو گیا مثلاً غلام کی آنکھ میں سفیدی تھی پھر وہ دور ہو گئی تو صلح باطل ہو جائے گی اور جو کچھ مشتری نے لیا ہے اس کو واپس کرنا ہو گا کیونکہ جس چیز کا عوض لیا ہے یعنی صفت سلامتی تو وہ واپس پلٹ آئی ہے پس عوض بھی لوٹ آئے گا اور صلح باطل ہو جائے گی۔

اگر مشتری نے کوئی عیب نکالا اور بائع نے اس کے ساتھ مصالحت کر لی کہ مشتری بائع کو اس عیب سے اور ہر عیب سے بری کر دے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب سے ابراء صفت سلامتی سے ابراء ہے اور اس کو ساقط کرنا ہے۔ اور اس کا استحقاق بائع پر تھا پس اس میں مصالحت صحیح ہے۔

اور ہر عیب سے ابراء اگرچہ مجہول سے ابراء ہے لیکن یہاں مصالح عنہ کی جہالت صلح کی صحت کے مانع نہیں ہو گی لہٰذا ابراء کی صحت کے بھی مانع نہیں اس فقہی وجہ کی بناء پر جو پہلے گزر چکی ہے کہ جہالت خود اپنی ذات کی بناء پر مانع نہیں ہے بلکہ اس بناء پر مانع ہے کہ وہ اس تنازعہ کا باعث بنتی ہے جو تسلیم و قبض سے مانع ہے۔ اور جس چیز پہ صلح اور ابراء واقع ہے وہ تسلیم و قبض کی محتاج نہیں لہٰذا جہالت اس کے لیے مضر نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مشتری نے کوئی عیب نہ نکالا ہو اور بائع اس سے کسی شے پر ہر عیب سے مصالحت کرے تو صلح جائز ہے کیونکہ اگرچہ مشتری نے کوئی عیب نہیں نکالا لیکن اس کو خصومت کا حق حاصل ہے پس بائع اس سے مصالحت کرتا ہے تاکہ اس حق کو باطل کر سکے۔

اگر مشتری نے بائع سے ایک نوع کے عیب میں جھگڑا کیا مثلاً سر کا زخم یا پھوڑے وغیرہ میں پھر اس میں مصالحت کر لی پھر اس کے علاوہ ایک اور عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو اس کے بارے میں جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ صلح خاص نوع میں واقع ہوئی تھی لہٰذا مشتری کو دوسری میں خصومت کا حق حاصل ہو گا۔

اگر کوئی شے کسی عورت سے خریدی۔ پھر اس شے میں عیب ظاہر ہوا۔ پھر عورت نے مشتری کے ساتھ مصالحت کر لی کہ وہ اس کے ساتھ شادی کرے گی تو جائز ہے اور یہ عورت کی جانب سے عیب کا اقرار ہو گا۔ اگر عیب کا تاوان دس دراہم کے بقدر رہے تو وہ اس کا مہر بن جائے گا اور اگر وہ دس درہم سے کم ہے تو دس درہم پورے کیے جائیں گے کیونکہ عیب کا تاوان اس کا مہر بنا اور نکاح معاوضہ ہوتا ہے خرچ کا مہر کے ساتھ۔ پس جب عورت نے نکاح کر لیا تو اس نے عیب کا اقرار کر لیا۔

اگر عیب کے تاوان کے عوض میں کوئی شی خریدے تو یہ عیب کا اقرار ہوگا کیونکہ شراء خریدنا معاوضہ ہوتا ہے۔ تو اس کا اقدام عیب کا اقرار ہوگا برخلاف صلح کے جب کہ وہ عیب کا اقرار نہیں ہوتی کیونکہ صلح کی صحت کبھی تو معاوضہ کے طور پر ہوتی ہے اور کبھی اسقاط کے طور پر پس وہ شک و احتمال کے ہوتے ہوئے اقرار پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اگر دو کپڑے خریدے کہ ہر کپڑا دس درہم میں ہے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک میں عیب پایا۔ پھر مصالحت کی کہ وہ اس عیب شدہ کو اس شرط پر واپس کرے گا کہ دوسرے کپڑے کی قیمت میں ایک درہم کا اضافہ کر کے دے گا تو واپس کرنا صحیح ہے اور ایک درہم کا اضافہ باطل ہوگا یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رد صحیح ہوگا اور نہ ہی اضافہ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کی بنا پر رد (واپس کرنا) فسخ ہوتا ہے اور فسخ مثل اقالہ کے بیع جدید ہوتی ہے۔ اور بیع شروط فاسدہ سے باطل ہو جاتی ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط کے ساتھ ثمن میں اضافہ کو معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے اور اصل ثمن تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں پس اسی طرح اصل ثمن پر اضافہ کے معاملہ میں ہوگا۔ رہا رد تو وہ عقد کا فسخ ہے اور وہ شرط کا احتمال رکھتا ہے للذا جائز ہے۔

ایک شخص نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور عورت نے انکار کیا۔ پھر مرد نے عورت سے سو درہم پر مصالحت کر لی کہ عورت اس کے لیے نکاح کا اقرار کرلے اور عورت نے اقرار کر لیا تو یہ جائز ہے اور سو درہم کو شوہر کی جانب سے بیوی کے مہر میں اضافہ سمجھا جائے گا کیونکہ عورت کا نکاح کا اقرار کرنا صحت پر محمول ہوگا۔

ایک شخص پر ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مدعی نے اس سے سو درہم پر مصالحت کر لی تاکہ مدعا علیہ اس کے لیے ہزار درہم کا اقرار کرلے تو یہ باطل ہے کیونکہ مدعی یا تو ہزار درہم کے اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا یا جھوٹا ہوگا۔ اگر وہ سچا ہے تو ہزار درہم مدعا علیہ پر واجب ہیں اور اب مدعا علیہ کا اس پر عوض لینا رشوت کے معنی میں ہوگا جو حرام ہے۔ اور اگر مدعی اپنے دعوی میں جھوٹا ہے تو مدعا علیہ کا ہزار کا اقرار کرنا ابتداءً اتنے مال کا التزام کرنا ہے جو کہ جائز نہیں۔

ایک عورت سے کہا کہ میں نے تجھ کو سو درہم دیے تاکہ تو میری بیوی بن جائے۔ عورت نے اگر ویسے کر لیا تو جائز ہے اگر وہ گواہوں کی موجودگی میں ہوا ہو تو اس کو انشاء نکاح سے کنایہ سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ میں نے کل تجھ سے نکاح کیا تھا ہزار درہم پر اور عورت نے انکار کیا تو مرد نے کہا کہ میں سو درہم اور بڑھا دیتا ہوں اس شرط پر کہ تو میرے لیے نکاح کا اقرار کرلے پس عورت نے اقرار کر لیا تو جائز ہے اور عورت کو گیارہ سو درہم ملیں گے اور اس کے اقرار کو صحیح سمجھیں گے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا اس صورت میں تھا جب کہ صلح مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہو۔
اور اگر صلح مدعی اور اجنبی متوسط (ثالث) یا متبرع (احسان کرنے والے) کے درمیان ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مدعا علیہ کے حکم سے ہوگی یا اس کے حکم کے بغیر ہوگی۔ اگر مدعا علیہ کے حکم سے ہو تو صحیح ہے کیونکہ اجنبی متوسط مدعا علیہ کا وکیل ہوگا اور صلح میں توکیل جائز ہے۔ اور اگر مدعا علیہ کے حکم کے بغیر ہو تو وہ فضولی کی صلح ہوگی جس کی پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ فضولی نے ضمان کی نسبت اپنی طرف کی ہو مثلاً مدعی سے یوں کہا کہ میں نے تجھ کو مصالحت کی یا میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں تیرے فلاں پر اس دعویٰ میں ہزار درہم پر کہ میں تیرے لیے ہزار درہم کا ضامن ہوں یا یہ کہ میرے ذمے ہزار درہم ہوں گے۔
۲۔ مال کی نسبت اپنی طرف کرے مثلاً یوں کہے کہ اپنے ان ہزار درہم پر یا اپنے اس غلام پر۔
۳۔ بدل کو معین کر دے اگرچہ نہ اس کی اپنی طرف نسبت نہیں کی مثلاً یوں کہ ان ہزار درہم پر یا اس غلام پر۔
۴۔ بدل کو تسلیم کر دے اگرچہ نہ اس کی تعیین کی اور نہ ہی اس کی نسبت کی مثلاً یہ کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار پر مصالحت کی اور پھر مدعی کو ہزار درہم سونپ دیے۔
۵۔ مذکورہ امور میں سے کچھ بھی نہ کرے بس یوں کہے کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر یا درمیانے غلام پر مصالحت کی۔ اس پر مزید کچھ نہیں کہا۔

چار صورتوں میں صلح صحیح ہے بوجہ فرمان الٰہی تعالیٰ کے ہے کہ انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم (مؤمنین تو محض بھائی ہیں تو اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کراؤ)۔ یہ فرمان ثالث کی صلح میں خاص ہے اور بوجہ فرمان الٰہی والصلح خیر (صلح خیر ہے)۔ صلح پر الف لام داخل ہونے کی وجہ سے یہ نص صلح کی تمام انواع میں عام ہے کیونکہ الف لام استغراق جنس کے لیے ہے۔ نیز صلح کے ذریعے سے وہ خود اپنے نفس میں دوسرے شخص کے اوپر سے دین کو ساقط کرنے کے تبرع کا تصرف کرنے والا ہے خود اپنے مال میں سے ادائیگی کر کے جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو۔ اور اگر دعویٰ سے انکار کے بعد ہو تو جھگڑے کو ختم کر کے تبرع ہے لہٰذا اس کا تبرع صحیح ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ دوسرے کا دین خود اپنے مال میں سے ابتداءً ہی ادا کر دے۔ اور جب صلح صحیح ہو گئی تو تین صورتوں میں اس پر بدل صلح کو سونپ دینا واجب ہوگا اور اس کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ دین کی ادائیگی کا تبرع رجوع کرنے کی اجازت نہیں دیتا جیسا کہ ہم صلح کے حکم کی تفصیل میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔
رہی پانچویں صورت تو اس میں صلح مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ ضمان، نسبت، تعیین بدل اور تسلیم بدل کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ممکن نہیں ہے کہ اس کو خود اپنے مال میں سے دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع سمجھا جائے۔ لہٰذا یہ تصرف خود اپنے نفس میں نہیں بلکہ مدعا علیہ کے نفس میں ہوگا پس اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر وہ اجازت دے دے تو صلح نافذ ہو جائے گی اور

بدل اس پر واجب ہوگا نہ کہ مصالحت کرنے والے پر کیونکہ بعد میں لاحق ہونے والی اجازت پہلے سے حاصل شدہ وکالت کے بمنزلہ ہوتی ہے۔ اگر مصالحت کرنے والا ابتداء ہی سے وکیل ہوتا تو اس کا تصرف اپنے مؤکل پہ نافذ ہوتا پس یہی اس وقت بھی ہوگا جب کہ اجازت سے توکیل لاحق ہوجائے۔ اور اگر مدعا علیہ صلح کو رد کردے تو وہ باطل ہوجائے گی کیونکہ کسی دوسرے شخص پر تصرف اس کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں۔

پھر فضول کی صلح صرف اسی وقت صحیح ہوتی ہے جب کہ وہ آزاد (حر) ہو اور بالغ ہو پس اجازت یافتہ غلام اور بچے کی صلح صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ لوگ تبرع کرنے کے اہل نہیں۔

اسی طرح اجنبی سے خلع کا حکم ان تمام صورتوں میں ہے جو ہم نے ذکر کیں مثلاً اگر شوہر یا بیوی کی اجازت سے ہو تو وکیل قرار پائے گا اور مال عورت پر واجب ہوگا نہ کہ وکیل پر۔ اور اگر ان کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں وہی صورتیں چلیں گی جو ہم نے صلح میں ذکر کیں۔

اسی طرح اجنبی کی جانب سے ثمن میں زیادتی میں بھی یہی تفصیل ہے۔ اگر مشتری کی اجازت سے ہو تو اجنبی وکیل ہوگا اور وجوب مشتری پر ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں بھی مذکورہ بالا صورتیں ہیں۔ یہی صورتیں اجنبی کی جانب سے قتل عمد میں معافی اور صلح میں آتی ہیں۔

پھر صلح یا تو مفروض (شریعت کی جانب سے دیت میں مقررہ اشیاء) پر ہوئی یا غیر مفروض پر خواہ مفروض کی مقدار کے بقدر پر یا اس سے زائد پر خواہ قاضی کی تعیین سے پہلے ہو یا بعد میں جیسا کہ پہلے ذکر ہوچکا ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جو صلح قاتل کی جائز ہے وہ اجنبی کی بھی جائز ہے اور جو قاتل کی جائز نہیں وہ اجنبی کی بھی جائز نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب فضولی نے پندرہ ہزار درہم یا دو ہزار دینار پر مصالحت کی اور عاقلہ پر قاضی کے واجب کی تعیین سے پیشتر ضامن بن گیا تو دس ہزار درہم یا ہزار دینار پر صلح جائز ہے اور زائد مقدار باطل ہوگی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اس جیسے مقام میں صلح کے ذریعے سے فضولی متبرع علیہ (ممنون جس پر احسان کیا گیا یعنی قاتل کے عاقلہ پر دین کی ادائیگی کرکے تبرع واحسان کرنے والا بنتا ہے اور متبرع علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار (یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار) واجب ہے پس اس پر اس سے زائد کا تبرع صحیح نہیں۔ جیسا کہ کسی شخص کے دوسرے پر ہزار درہم دین ہوا اور متبرع علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار کے بغیر دو ہزار ادا کر دے تو اس کو زائد واپس لینے کا حق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس نے مفروض پر مصالحت کی۔

اگر مفروض کے علاوہ کسی اور جنس پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ جواز سے مانع سود ہے اور جب اجناس مختلف ہوں تو ان میں سود نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر سو معین یا غیر معین اونٹوں پر مصالحت کی صلح صحیح ہوگی کیونکہ قاتل اگر خود مصالحت کرتا تو صرف سو پر ہی جائز ہوتی۔ تو یہی حکم فضولی کا ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ پھر اگر صلح کے اونٹ غیر متعین ہوں تو وہ ان ہی عمروں کے ہوں گے جو دیت میں واجب ہیں کیونکہ رکھے

باب میں مطلق اونٹ سے واجب ہی مراد ہوں گے ۔ اور اگر معین ہوں تو واجب ان میں سے سو ہوں گے اور ان میں اختیار کرنے کا حق طالب (یعنی دیت کا مطالبہ کرنے والے) کا ہوگا کیونکہ کل پر رضامندی بعض پر رضامندی ہے۔ پھر اگر اونٹوں کی عمریں دیت میں واجب اونٹوں کی عمروں سے کم ہوں تو طالب کو حق حاصل ہے کہ وہ صلح کو رد کر دے کیونکہ طالب کا مفروض سے زائد پر صلح کرنا اس کی اس غرض پر محمول ہوگا کہ اگر عمر میں کمی ظاہر ہوئی تو اس کو عدد میں زیادتی کے ساتھ پورا کیا جائے گا۔ تو جب اس کو زیادتی حاصل نہیں ہوئی تو اس کی غرض پوری نہیں ہوئی اور کمی سے اس کی رضامندی میں خلل واقع ہوا۔ یہ چیز صلح کے توڑنے کے حق کو واجب کرتی ہے ۔ اور اگر دیت کی عمروں کے مطابق سو اونٹوں پر مصالحت کی اور ان کا ضامن بنا تو جائز ہے اور طالب کو خیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ دیت کی عمروں کے اونٹوں پر صلح کرنا عین حق کو وصول کرنا ہے ۔

اگر قاضی نے واجب کی تعیین کر دی اور اس پر دراہم کا فیصلہ کیا پھر ثالث نے دو ہزار دینار پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور مجلس میں قبضہ شرط ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کہ قاتل خود صلح کرتا کیونکہ یہ بیع صرف ہے پس اس کی شرائط کی رعایت کی جائے گی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

صلح کے حکم کا بیان

بتوفیق الٰہی ہم کہتے ہیں کہ صلح کے چند احکام ہیں۔ ان میں سے بعض اصلی ہیں کہ جن سے مشروع صلح کی جنس جدا نہیں ہوتی اور بعض دخیل ہیں کہ صلح کی بعض انواع میں داخل ہیں بعض میں نہیں۔

حکم اصلی تو دو دعویٰ کرنے والوں کے مابین جھگڑے اور تنازعہ کا شرعاً خاتمہ ہے یہاں تک کہ اس کے بعد ان کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ یہ حکم جنس صلح کو لازم ہے۔

حکم دخیل کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ شفیع کے لیے حق شفعہ۔ اس کا بیان یہ ہے کہ اگر دعویٰ مکان کا ہو۔ اور بدل صلح مکان کے علاوہ دراہم و دنانیر وغیرہ ہوں۔ اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کے اقرار کے بعد ہو تو اس میں شفیع کے لیے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں جانبین کی جانب سے بیع کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا حق شفعہ واجب ہوگا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ اس میں مدعا علیہ کی جانب سے بیع کا معنی نہیں پایا جاتا بلکہ یہ جھگڑے اور حلف کو دفع کرنے کے لیے مال خرچ کرنا ہے لیکن شفیع کو یہ حق ہوگا کہ وہ مدعی کے قائم مقام ہو جائے اور مدعا علیہ کے خلاف اپنا ثبوت مہیا کرے۔ پس اگر مدعی کے لیے گواہ ہوں جو شفیع مدعا علیہ کے خلاف پیش کرے گا تو شفعہ کے ذریعے مکان لے لے گا کیونکہ گواہ پیش کرنے سے ثابت ہو گیا کہ صلح

میں بیع کا معنی پایا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب شفیع کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے مگر مدعا علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے۔

اگر بدل صلح مکان ہو اور صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو تو شفیع کو دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہوگا اس وجہ کی بنا پر جیساکہ پہلے بیان ہوا کہ صلح میں جانبین سے بیع کا معنی پایا جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہوا گویا کہ انہوں نے آپس میں مکان کی مکان کے بدلے بیع کی لہٰذا شفیع ہر ایک مکان کو لے سکے گا مشفوعہ مکان کی قیمت کے بدلے میں۔

اگر باہمی مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعی دعویٰ کئے ہوئے مکان کو لے لے گا اور مدعا علیہ کو دوسرا مکان دے گا تو اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کا انکار کرنے کے بعد ہو تو دونوں مکانوں میں شفعہ واجب ہوگا دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت کے ساتھ کیونکہ یہ صلح جانبین سے بیع کے معنی میں ہے۔ اور اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو صلح صحیح نہیں کیونکہ دونوں مکان مدعی کی ملکیت ہیں اور یہ بات محال ہے کہ اپنی ہی ملکیت بدل وعوض ہو اپنی ہی ملکیت کی۔ تو جب صلح صحیح نہیں تو شفعہ بھی ثابت نہیں ہوگا۔

اگر مکان میں مصالحت منافع پر کی تو شفعہ ثابت نہیں ہوگا اگرچہ صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو کیونکہ منفعت عین مال نہیں ہے لہٰذا اس کی بنا پر شفعہ کرنا جائز نہیں مدعا مکان ہو اور بدل صلح مدعا علیہ کی جانب سے مکان ہو تو اگر صلح انکار کے بعد ہو تو شفیع کے لیے حق شفعہ اس مکان میں ثابت ہوگا جو بدل صلح بنا ہے۔ اور دعویٰ کئے ہوئے مکان میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ شفعہ کے ذریعے لینا تقاضا کرتا ہے کہ لیا ہوا مکان اس شخص کے حق میں مبیع واقع ہو جس سے وہ مکان لیا گیا ہے کیونکہ انکار کے بعد صلح میں مدعی کی جانب سے معاوضہ ہے پس اس کے حق میں بدل صلح جب کہ معین ہو مبیع کے معنی میں ہوگا لہٰذا شفیع کو اس سے شفعہ کے ذریعے لینے کا حق ہوگا۔ اور مدعا علیہ کے حق میں معاوضہ نہیں ہے بلکہ وہ جھگڑے کا اور اپنے سے حلف کا دفعیہ ہے لہٰذا اس کے حق میں دعویٰ کیے ہوئے مکان میں بیع کا حکم نہیں ہوگا پس شفیع اس کو شفعہ کے ذریعے نہیں لے سکے گا الا یہ کہ وہ مدعا کے گواہ پیش کر دے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے اور وہ انکار کرے جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ عیب کی بنا پر رد کرنے کا حق یہ دونوں جانب سے ہوگا جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو کیونکہ یہ بمنزلہ بیع کے ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہو تو حق رد مدعی کے حق میں ثابت ہوگا مدعا علیہ کی جانب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ یہ صلح مدعی کے حق میں تو بمنزلہ بیع کے ہے جب کہ مدعا علیہ کے حق میں نہیں۔ اور عیب مدعا علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں اس کے دعویٰ میں ہوگا پس اگر مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو عیب کے حصے کے بقدر رقم واپس کرے گا۔

اور جب مدعا علیہ کے لیے حق رد ثابت نہیں ہوا تو وہ کسی شی کے لیے رجوع نہ کر سکے گا اسی

طرح اگر اس (دعوئی کیئے ہوئے) مکان میں استحقاق نکل آیا جب کہ مدعا علیہ اس مکان میں کچھ اور کرچکا تھا پھر وہ تعمیر گرادی تو عمارت کی قیمت کے لیے مدعی پر رجوع نہیں کرسکے گا۔

اسی طرح اگر مدعا باندی ہو اور مدعا علیہ (اس میں صلح کے بعد) اس کو ام ولد بنا چکا ہو تو وہ (مدعی کی جانب سے) مغرور نہیں ہوگا اور بچے کی قیمت کے لیے (مدعی پر) رجوع نہیں کرسکے گا کیونکہ جو کچھ مدعی نے (اس سے لیا ہے وہ اس کے حق میں دعوئی کا بدل نہیں ہے (بلکہ وہ تو اس (یعنی مدعا علیہ) نے اپنے سے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دیا تھا۔

البتہ جب دعوئی کیئے ہوئے مکان میں استحقاق نکل آئے تو مدعا علیہ مدعی سے اس مال کے لیے جو اس نے اس کو ادا کیا رجوع کرے گا کیونکہ ادا کردہ مال اس کے حق و خصومت کا بدل تھا۔ اور اب یہ ظاہر ہوگیا کہ اس مکان میں خصومت تھی ہی نہیں لہٰذا اس کو ادا کردہ مال کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر بدل صلح میں عیب پایا اور اپنے قبضے میں ہلاکت یا اس میں زیادتی و نقصان کے باعث مدعی اس کو رد نہیں کرسکتا تو صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ سے مدعا میں عیب کے حصے کے بقدر رجوع کرسکتا ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو اپنے دعوئی میں عیب کے حصے کے بقدر مدعا علیہ سے رجوع کرسکتا ہے اور اگر گواہ پیش کردیے تو عیب کا حصہ لے سکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب مدعا علیہ حلف اٹھوانا چاہے اور وہ انکار کرے اور اگر وہ حلف اٹھالے تو اس پر کچھ نہ آئے گا۔

۳۔ صلح کی دونوں قسموں میں خیار رویت کی بناء پر رد کرنا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے دونوں کے درمیان فرق کیا اور دعوئی کے انکار کے بعد صلح میں رد کا قصاص میں بدل صلح اور مہر اور بدل خلع کے ساتھ الحاق کیا ہے اور ان عقود میں خیار رویت ثابت نہیں لہٰذا انکار کے بعد صلح میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ اور کتاب الصلح میں بغیر فرق کے دونوں ہی قسموں میں خیار رویت کو ثابت کیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خیار مدعی کے لیے ثابت ہو تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ صلح اس کے حق میں معاوضہ ہو اور یہ بات پائی گئی ہے اسی طرح احکام بھی اس کی صحت پر گواہ ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

۴۔ صلح کی دونوں قسموں میں جب کہ بدل صلح منقول (قابل انتقال) ہو تو قبضہ سے پیشتر اس میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا مدعی کے لیے اس کو بیچنا یا ہبہ کرنا وغیرہ جائز نہیں۔ اور اگر بدل صلح جائیداد (غیر منقولہ) ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ قصاص میں صلح میں یہ بھی جائز ہے۔ مصالحت کرنے والے کو حق ہے کہ وہ قبضہ سے قبل اس کی بیع کردے یا اس سے بری کردے۔ ایسے ہی مہر اور خلع کا حکم ہے۔ فرق یہ ہے کہ تمام مواضع میں جواز سے مانع ہلاکت کے فرض کرنے پر عقد کا فسخ سے بچاؤ ہے اور یہ مانع موجود نہیں کیونکہ قصاص میں صلح ایسا عقد ہے جو فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا منع کرنے کے ذریعے حفاظت کی ضرورت نہیں جیسا کہ موروث میں ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوگیا کہ عقد صلح کا الحاق ان عقود کے ساتھ جو مال کا

بغیر مال کے مبادلہ ہیں جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا صحیح نہیں۔ اگر قصاص میں مصالحت کسی عین پر ہوئی۔ اور وہ عین تسلیم سے پیشتر ہلاک ہوگئی تو قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ صلح فسخ نہیں ہوتی لہٰذا تسلیم کا وجوب باقی رہے گا اور قاتل صلح کرنے والے کو عین تسلیم کرنے سے (ہلاکت کی وجہ سے) عاجز ہے۔ پس قیمت کی تسلیم واجب ہوگی۔

۵۔ صلح کا وکیل جب بدل صلح پر مصالحت کرلے تو وہ اس کو یا مدعا علیہ کو لازم ہو جائے گا۔ اس کی اصل میں دو صورتیں ہیں یا تو صلح میں معاوضہ کا معنی ہوگا اور یا اس میں عین حق کے استیفاء کا معنی ہوگا۔ اگر صلح معاوضہ کے معنی میں ہو تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں یا تو وکیل بدل صلح کا ضامن بنا ہوگا یا نہیں بنا ہوگا۔ اگر وہ ضامن نہیں بنا تو بدل صلح اس پر لازم نہیں آئے گا کیونکہ وہ سفیر (واسطہ) ہے بمنزلہ پیغام رساں کے لہٰذا حقوق اس کی طرف نہیں لوٹیں گے۔ اور اگر اس نے ضمانت دی تو ضمانت وکفالت کے حکم کی بنا پر بدل صلح اس پر لازم ہوگا عقد صلح کے حکم کی بنا پر نہیں۔

رہا فضولی تو اگر اس کی صلح نافذ ہوئی تو بدل صلح بھی اسی پر آئے گا اور وہ اس کے لیے مدعا علیہ سے رجوع نہیں کرسکے گا کیونکہ یہ اس (فضولی) کی طرف سے تبرع ہے۔ اور اگر اس کی صلح موقوف ہو پھر مدعا علیہ اس کو رد کر دے تو صلح باطل ہو جائے گی اور فضولی اور مدعا علیہ دونوں میں سے کسی پر کچھ نہ آئے گا اور اگر مدعا علیہ اجازت دیدے تو صلح جائز ہو جائے گی اور بدل مدعا علیہ کے ذمے ہوگا نہ کہ فضولی کے ذمے۔

فصل

وجود کے بعد کن امور سے باطل ہوتی ہے

بتوفیق الٰہی ہم کہتے ہیں کہ صلح جن امور سے باطل ہوتی ہے وہ چند چیزیں ہیں۔

۱۔ قصاص کے علاوہ میں اقالہ۔ کیونکہ قصاص کے ماسوا میں صلح مال کے بدلے مال کے معاوضہ سے خالی نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان میں بیع وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال ہوتا ہے رہا قصاص تو اس میں صلح تو استقاط محض ہے کیونکہ وہ درگزر دعفو ہے اور عفو استقاط ہوتا ہے لہٰذا طلاق وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

۲۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونا یا حالت ارتداد میں اس کی موت۔ اور یہ اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اسلام پر یا دار الحرب کے ساتھ الحاق پر اور موت پر۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نافذ ہو جاتے ہیں اور اگر دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور قاضی اس کے دار الحرب کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کر دے یا حالت ارتداد میں مر جائے تو وہ تصرفات باطل ہو جاتے ہیں۔ جب کہ صاحبین

کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

مرتد عورت جب دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کی وہ صلح باطل ہو جائے گی جو حربی عورت کی بھی باطل ہوتی ہے کیونکہ ایسی عورت کا حکم وہی ہے جو حربی عورت کا حکم ہے اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

۳۔ خیار عیب اور خیار رویت کی بناء پر رد کرنا کیونکہ عقد صلح فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

۴۔ استحقاق۔ یہ در حقیقت باطل نہیں کرتا بلکہ یہ اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ صلح سرے سے صحیح نہیں تھی۔ یہ نہیں کہ صلح صحیح ہونے کے بعد باطل ہوتی ہو البتہ ظاہر کے اعتبار سے یہ باطل کرنے والا ہے کیونکہ ظاہر میں تو صلح نافذ ہو چکی تھی۔ لہٰذا اس کا بھی اس قسم کے ساتھ الحاق جائز ہے لیکن یہ حقیقتاً ابطال نہیں پس اس کا الحاق شرائط کی اقسام کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اولیٰ ہے اور فن و فقہ کے زیادہ قریب تر ہے۔

۵۔ منافع پر صلح میں مدت کے ختم ہونے سے پہلے متعاقدین میں سے کسی کی موت۔ کیونکہ اس صلح میں اجارہ ____________ کا معنیٰ ہے اور اجارہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہو جاتا ہے۔

رہی اس شئی کی ہلاکت جس کی منفعت پر صلح ہوئی ہے آیا یہ بھی صلح کے بطلان کی موجب ہے کہ نہیں؟ تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی جاندار ہو گی جیسے غلام اور جانور وغیرہ یا بے جان ہو گی جیسے مکان اور کمرہ وغیرہ۔ تو اگر وہ جاندار ہو تو یا تو وہ خود ہلاک ہوئی ہو گی یا ہلاک کی گئی ہو گی۔ اگر وہ خود ہلاک ہوئی تو صلح بالاجماع باطل ہو گی اور اگر ہلاک کی گئی تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو کسی اجنبی نے اس کو ہلاک کیا یا مدعا علیہ نے اس کو ہلاک کیا یا مدعی نے اس کو ہلاک کیا اگر کسی اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صلح باطل تو نہیں ہو گی البتہ مدعی کو خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو صلح کو توڑ دے اور چاہے تو اجنبی اس کے لیے استہلاک کردہ غلام کی قیمت کا ایک غلام خریدے جو مقررہ مدت تک مدعی کی خدمت کرے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر صلح بمنزلہ اجارہ کے ہوتی ہے کیونکہ اجارہ عوض کے مقابلے میں منفعت کی تملیک کو کہتے ہیں اور یہ بات یہاں موجود ہے اور اسی لیے اس کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجارہ پر دے دے جیسا کہ اجارہ کے احکام میں مستاجر (اجارہ پر لی ہوئی شئی) کا حکم ہے اور اجارہ مستاجر کے ہلاک ہونے سے باطل ہو جاتا ہے خواہ وہ خود ہلاک ہوا ہو یا کسی سے اس کا استہلاک ہوا ہو۔ ایسے ہی یہاں بھی ہو گا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح ہے جس میں اجارہ کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور جیسا کہ اجارہ میں معاوضہ کا معنیٰ لازمی ہے اسی طرح عین حق کے استیفاء کا معنیٰ بھی صلح میں اصل ہے لہٰذا جہاں تک ممکن ہو دونوں کا اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ اور یہ معلوم ہے کہ منفعت میں حق

کا استیفاء ممکن نہیں کیونکہ منفعت مدعا کی جنس میں سے نہیں ہے محل منفعت جو کہ ذات ہے اس سے استیفاء کے معنیٰ کو ثابت کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ ممکن نہیں جب تک کہ اس ذات میں اس (مدعی) کی ملکیت ثابت نہ ہو پس اس کو اس سے اپنے حق کے استیفاء میں ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ اس کی ملک ہے۔ اور قتل کے بعد اگر اس کی عین (ذات) سے استیفاء محال ہے مدعی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کے بدل سے استیفاء کرے مثلاً یہ کہ قاتل مدعی کے لیے ایک اور غلام خرید لے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے۔ اور مدعی کو صلح توڑنے کا حق بھی ہوگا کیونکہ بدل (اصلی محل استیفاء نہیں ہے۔

اور اگر اس کا استہلاک مدعا علیہ نے کیا ہو بایں طور کہ اس کو قتل کر دیا ہو یا اگر وہ غلام ہو تو اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں بھی صلح باطل ہو جائے گی۔ کہا گیا کہ یہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق صلح باطل نہیں ہوگی اور مدعا علیہ پر قیمت آئے گی تاکہ اس سے ایک اور غلام خریدا جا سکے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کو اجنبی نے قتل کیا ہو اور جب مرہون غلام کو راہن نے قتل کیا ہو یا اس کو آزاد کیا ہو اور یہ اس لیے ہے کہ غلام کی ذات اگرچہ مدعا علیہ کی مملوک ہے لیکن وہ دوسرے (یعنی مدعی) کے حق کے ساتھ مشغول ہے۔ پس دونوں کی رعایت واجب ہوگی اور وہ اس طرح کہ عتق (آزاد کرنا) بھی نافذ ہو اور مدعا علیہ پر اسکی قیمت کا ضمان بھی ہو جیسا کہ رہن میں ہوتا ہے۔

ایسے ہی اگر اس کا استہلاک مدعی نے کیا ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی۔ اور مدعی سے غلام کی قیمت لی جائے گی اور اس سے ایک اور غلام خریدا جائے گا جو اس کی خدمت کرے گا۔ اور آیا ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق مدعی کو صلح توڑنے میں خیار حاصل ہوگا تو اس میں نظر (غور و فکر) کی ضرورت ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ صلح جاندار کے منافع پر ہوئی ہو۔

اور جب صلح کمرے میں سکونت پر ہوئی ہو تو اگر کمرہ خود ہلاک ہو گیا مثلاً منہدم ہو گیا یا اس کا استہلاک ہوا کہ کسی نے اس کو منہدم کر دیا تو صلح باطل نہیں ہوگی البتہ صاحب سکونت جو کہ مدعی ہے کے لیے خیار ہوگا اگر چاہے تو کمرے والا اس کے لیے ایک اور کمرہ تعمیر کرا دے جس میں وہ مقررہ مدت تک سکونت اختیار کرے اور اگر چاہے تو صلح توڑ دے۔ اس مسئلے میں محمد رحمہ اللہ کا (اپنے مذکورہ قاعدے سے) اختلاف محال نہیں ہے کیونکہ غلام کا اجارہ اس کی موت سے بالاجماع باطل ہو جاتا ہے جب کہ مکان کا اجارہ اس کے انہدام سے باطل نہیں ہوتا اور مالک مکان کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایک اور مرتبہ تعمیر کرا دے۔ یہ بات ہمارے اصحاب کی روایتوں کے بعض اشارات میں ہے جیسا کہ اجارات کے باب میں بیان ہوا۔

اگر مدعا علیہ کے دعوٰی سے انکار کے بعد مال پر مصالحت ہوئی پھر صلح کے بعد مدعا علیہ نے اقرار کر لیا تو صلح فسخ نہیں ہوگی کیونکہ اقرار اس بات کو کھول دینے والا ہے کہ صلح جانبین کی جانب

سے معاوضہ واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ صلح کو پختہ کرنا۔ ہوا نہ کہ اس کو باطل کرنا۔ اور اگر صلح کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو اس کے گواہ مسموع نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ بدل صلح میں عیب نکلا ہو اور مدعا علیہ نے انکار کیا ہو پس مدعی نے گواہ پیش کئے تاکہ عیب کی بنا پر رد کرے۔ تو عیب ظاہر ہو گیا اور سابقہ صلح کا وہی حکم ہوتا ہے جو مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح کا ہوتا ہے۔ لہٰذا جو حکم بھی اقرار کے بعد صلح میں ثابت ہوتا ہے وہ اس میں بھی ثابت ہوگا۔

فصل

صلح کا حکم جب کہ وہ صحیح ہونے کے بعد باطل ہو

وہ یہ ہے کہ اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ اور اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ پر صرف مدعا (دعویٰ) کے لیے رجوع کر سکتا ہے قصاص کے لیے نہیں ہاں اگر مدعا علیہ نے مدعی کو دھوکہ دیا ہو تو مدعی اس سے ضمان غرور (دھوکہ کا قصاص) کے لیے بھی رجوع کر سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب قصاص کے علاوہ میں صلح سے اقالہ کیا یا عیب اور خیار رویت کی بناء پر رد کیا تو مدعی مدعا کے لیے رجوع کر سکے گا اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو وہ اپنے اصل دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اقالہ اور عیب وخیار رویت کی بناء پر رد کرنا عقد کو فسخ کرنا ہوتا ہے اور جب عقد صلح فسخ ہو گیا تو وہ ایسے ہو گیا گویا کہ ہوا ہی نہیں پس معاملہ اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب بدل صلح میں استحقاق ظاہر ہو جائے کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ صحت کی شرط کے فوت ہونے سے صلح صحیح نہیں ہوئی تو گویا وہ سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی لہٰذا اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ البتہ اقرار کے بعد قصاص میں صلح کی صورت میں مدعی مدعا کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ شرط صحت مفقود ہو کیونکہ صلح کی صورت نے قصاص کو دفع کرنے کے لیے ایک شبہ پیدا کر دیا ہے اور شبہ کے ہوتے ہوئے قصاص وصول نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن اس کا بدل یعنی دیت آئے گی۔

مال اور قصاص کے علاوہ اور حقوق وحدود جن کا استیفاء شبہ کے ہوتے ہوئے بھی ممکن ہے تو ان میں مدعا کے لیے رجوع کرنا تو ممکن ہے کسی اور شی کے لیے نہیں سوائے اس کے کہ مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ہو۔ مثلاً بدل صلح باندی ہو۔ مدعی نے اس پر قبضہ کیا اور اس کو ام ولد بنایا۔ پھر اس باندی کا مستحق نکل آیا۔ اور اس نے اپنا استحقاق ثابت کر کے باندی کو لے لیا اور اس کا عقر (مہر) اور اس کے بچے کے جھگڑے کے وقت کی قیمت بھی لی تو مدعی مدعا علیہ پر مدعا کے لیے اور جو اس نے بچے کی قیمت کا تاوان ادا کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں جب کہ صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو کیونکہ اس صورت میں مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ڈالا گیا۔

اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی صرف اپنے دعوٰی کیطرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے اپنے دعوٰی کی صحت پر گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو اس وقت وہ مدعا علیہ پر اپنے مدعا اور بچے کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ مدعی مغرور (دھوکہ میں مبتلا) ہوا تھا۔ لہٰذا وہ غرور (دھوکہ) کے ضمان و تاوان کے لیے رجوع کر سکے گا۔ البتہ صلح کی دونوں قسموں میں عقر واجب کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عقر بدل ہے حاصل کردہ منفعت کا۔ لہٰذا اس پر عقر واجب ہو گا۔

اگر صلح جان میں یا اس سے کمتر میں قصاص میں باندی پر ہوئی۔ اور مدعی نے باندی کو اپنی ام ولد بنا لیا۔ پھر اس میں استحقاق نکل آیا۔ تو اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا علیہ سے باندی کی قیمت اور بچے کی قیمت کے تاوان جو اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور بوجہ مذکورہ عقر کے لیے رجوع نہیں کر سکتا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو مدعی صرف اپنے دعوٰی کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو باندی کی قیمت اور جو بچے کی قیمت کا تاوان اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھا لیا تو مدعی کسی شئے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔

یا ثالث نے معین غلام پر مصالحت کی پھر اس غلام میں استحقاق نکل آیا یا اس میں عیب پایا گیا اور اس کو رد کر دیا یہاں تک کہ صلح باطل ہو گئی تو مدعی ثالث سے کچھ نہیں لے گا البتہ صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اور اگر انکار کے بعد ہوئی تو اپنے دعوٰی کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اس صلح سے ثالث صرف معین غلام کو تسلیم کرنے کا ضامن بنتا ہے۔

اگر معین دراہم پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو وہ سپرد کر دیے پھر ان میں استحقاق نکل آیا یا ان کو کھوٹا پایا تو مدعی کو حق ہے کہ وہ مصالحت کرنے والے ثالث سے رجوع کر سکے کیونکہ اس نے ضمانت کے سبب سے تسلیم کرنے کا حق اور مضمون (جس شی کی ضمانت دی) کی سلامتی کا التزام کیا ہے۔

اقرار یا انکار کے بعد صلح میں دعوٰی کئے ہوئے مکان میں استحقاق نکل آیا تو مدعا علیہ کو حق ہو گا کہ جو کچھ اس نے دیا اس کے لیے رجوع کر سکے۔ اقرار کی صورت میں تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو کچھ لیا گیا وہ دونوں ہی کے حق میں عوض ہے۔ رہی انکار کی صورت ہے اور جو لیا ہوا مال مدعی کے حق میں مدعا کا عوض ہے اور مدعا استحقاق کی بنا پر فوت ہو گیا لہٰذا مدعی پر واجب ہے کہ اس کے عوض کو رد کر دے۔ یہ اس صورت میں تا جب کہ کل مکان میں استحقاق نکلا ہو۔

اور جب مکان کے کچھ حصہ میں استحقاق ظاہر ہوا ہو تو اگر اس کا دعوٰی کل مکان کا تھا تو

مدعا علیہ جتنے حصے میں استحقاق نکلا اس کے بقدر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مستحق کے بعض عوض کے فوت ہونے کے۔

اور اگر دعویٰ مکان میں کسی حق کا تھا تو کسی شے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ جائز ہے کہ مدعا مکان مستحق کے علاوہ کچھ ہو۔

اور جب مدت کے دوران متعاقدین میں سے کسی کی موت وغیرہ سے منافع پر صلح باطل ہو جاتی ہے تو اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو مدعی اتنی مقدار میں رجوع کر سکتا ہے جتنی کی منفعت اس نے حاصل نہیں کی۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی جتنی مقدار منفعت اس نے حاصل نہیں کی اتنی کے بقدر مدعا کی طرف لوٹ سکتا ہے۔

اگر قصاص میں شراب کے ایک مٹکے پر مصالحت کی اور وہ سرکہ نکل آیا یا ایک غلام پر مصالحت کی اور وہ آزاد نکل آیا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو نکاح کے باب میں بیان ہوا سوائے اس کے کہ جن صورتوں میں نکاح میں مہر مثل واجب ہوتا ہے ان صورتوں میں اس مسئلے میں دیت واجب ہوگی اور وہاں جن صورتوں میں اس جیسے شخص کی قیمت ہوگی یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ البتہ وہ صورت اس سے مختلف ہوگی جب قصاص میں سرکہ پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو معلوم ہے کہ وہ شراب ہے تو اب کچھ واجب نہیں ہوگا جب کہ مسئلہ زیر بحث واجب ہوگا کیونکہ اس میں وہ مدعا علیہ کی جانب سے مغرور (دھوکے میں) ہوا ہے کہ مدعا علیہ نے اس کو غلام اور سرکہ کہا۔ اور ہر وہ شخص جو دوسرے کو دھوکہ دے وہ اس ذمہ داری کا التزام کرنے والا ہوتا ہے جو دھوکہ دینے میں اس کو لاحق ہوتی ہے۔ تو جب معاملہ مذکور کے خلاف ظاہر ہوا تو کفالت وضمان کے حکم کی بناء پر مدعی کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور جب مدعی کو مذکورہ شی کی حالت کا علم ہو تو پھر دھوکہ کا معنی نہیں لے سکتے بس اس وقت صلح کا لفظ معافی سے کنایہ ہوگا جو کہ حق کو سر سے ساقط کرنے والی ہے بس دونوں امور کے مابین یہ فرق ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الشرکة

شرکت کی اصل میں دو قسمیں ہیں: شرکت املاک اور شرکت عقود

شرکت املاک | پھر شرکت املاک کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو دو شریکوں کے فعل سے ثابت ہو (۲) وہ قسم جو ان کے فعل کے بغیر ثابت ہو وہ قسم جو ان دونوں کے فعل سے ثابت ہو اس کی مثال یہ ہے کہ دونوں مل کر کوئی شئی خریدیں یا دونوں کو کوئی شئی ہبہ کی جائے یا اس کی دونوں کے لئے وصیت کی جائے یا دونوں پر صدقہ کی جائے اور دونوں قبول کرلیں۔ تو خریدی ہوئی اور ہبہ کی ہوئی اور وصیت شدہ اور صدقہ کی ہوئی اشیاء ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہونگی۔

اور وہ قسم جو دونوں کے فعل کے بغیر ثابت ہو تو وہ میراث ہے بایں طور کہ دونوں ایک شئی کے وارث ہوں۔ تو وہ شئی موروث ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہوگی۔

شرکت عقود

اس بارے میں گفتگو کے چند مواضع ہیں۔

۱۔ شرکت عقود کی انواع اور ہر نوع کی کیفیت اور اس کے رکن کا بیان۔

۲۔ رکن کی شرائط کا بیان۔

۳۔ شرکت کے حکم کا بیان۔

۴۔ شرکت عقد کی صفت کا بیان۔

۵۔ جن امور سے شرکت عقد باطل ہوتی ہے ان کا بیان۔

اول شرکت عقود کی انواع | یہ تین ہیں۔

۱۔ شرکت اموال۔

۲۔ شرکت اعمال اس کو شرکت ابدان، شرکت صنائع اور شرکت تقبل بھی کہتے ہیں۔

۳۔ شرکت وجوہ

شرکت اموال | اس کی صورت یہ ہے کہ دو آدمی راس المال میں شریک ہوں اور یہ کہیں کہ ہم اس میں شرکت کرتے ہیں اس پر کہ ہم اکٹھے یا جدا جدا خرید و فروخت کریں گے یا مطلقاً یہ کہیں کہ اللہ عز و جل جو نفع ہمیں عطا فرمائیں گے وہ ہمارے درمیان اس شرط کے مطابق ہوگا یا ان میں سے ایک یہ الفاظ کہے اور دوسرا جواب میں ہاں کہے۔ اور اگر دونوں خرید کا ذکر کریں فروخت کا ذکر نہ کریں تو اگر وہ ایسی بات ذکر کریں

جو شرکت عقود پر دلالت کرتی ہو مثلاً یہ کہیں کہ جو ہم خریدیں گے وہ ہمارے درمیان ہوگا یا ہم میں سے جو کوئی تجارت کے لیے کچھ خریدے گا وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ شرکت ہوگی کیونکہ جب دونوں نے اس چیز کو جو ان میں سے ہر ایک نے خریدی اپنے مابین کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ ان کی اس سے مراد شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ عام طور پر وکیل اپنے مؤکل کو وکیل نہیں بناتا۔ اور جب یہ وکالت نہیں ہے تو اس کی صحت اس امر پر موقوف نہیں ہوگی جس پر وکالت کی صحت موقوف ہوتی ہے اور وہ امر جنس، نوع یا مقدار ثمن کے بیان کی تخصیص ہے بلکہ شرکت ان چیزوں کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی۔

اور اگر انہوں نے نہ خرید کا ذکر کیا نہ فروخت کا اور نہ ہی ایسی چیز کا جو شرکت عقود پر دلالت کرے مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے کہ جو چیز بھی تو خریدے وہ میرے اور تیرے درمیان ہوگی یا کہے کہ ہمارے مابین ہوگی اور دوسرا ہاں کہے تو اگر اس سے دونوں کی مراد یہ ہو کہ وہ دونوں تجارت میں شریک ہوں گے تو یہ شرکت ہوگی یہاں تک کہ یہ خریدی جانے والی چیز کی جنس نوع یا اس کی مقدار ثمن کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں خرید و فروخت کی تصریح کر دیں۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہو کہ خاص وہی خریدی جانے والی چیز ان کے مابین ہوگی اور وہ دونوں اس میں تجارتی شریک نہ ہوں گے بلکہ وہ ان کے مابین اس طرح پر ہوگی جس طرح پر کہ وہ وارث بنتے ہوں یا دونوں کو ہبہ کی جاتی ہو تو یہ وکالت ہوگی شرکت نہ ہوگی۔ پھر اگر صحت وکالت کی شرط پائی جائے تو وکالت جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ وکالت خاصہ میں خرید شدہ چیز کی جنس و نوع کا یا مقدار ثمن کا بیان ہو۔ اور وکالت خاصہ یہ ہے کہ موکل وکیل کو رائے تفویض نہ کرے بلکہ مثلاً یوں کہے کہ تو میرے لیے جو ترکی غلام یا رومی باندی خریدے تو وہ خرید جائز ہے (یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے) یا یہ کہے کہ تو میرے لیے ہزار درہم میں جو غلام یا باندی خریدے تو وہ جائز ہے یا وکالت عامہ میں وقت یا مقدار ثمن کا یا خرید شدہ چیز کی جنس کا بیان ہو مثلاً یہ کہے کہ تو آج یا فلاں مہینے میں یا سال میں جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا یہ کہے کہ ہزار درہم میں تو جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا جو سوتی و ریشمی کپڑا تو میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے (یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے) اور یہ اس لیے ہے کہ مطلقاً ان الفاظ میں شرکت اور وکالت دونوں کا احتمال ہے لہٰذا نیت ضروری ہوگی۔ پس اگر ان کے ساتھ دونوں نے شرکت کی نیت کی تو یہ تمام تجارتوں میں شرکت ہوگی کیونکہ شرکت میں اصل عموم ہے اس لیے کہ اس سے مقصود نفع حاصل کرنا ہے اور مقصود حاصل نہیں ہوتا مگر بار بار کی تجارت سے۔ اور جو امور ہم نے ذکر کیے ان کا بیان شرکت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ یہ شرکت کی صحت کے لیے شرط نہیں ہیں اور اگر دونوں نے اس میں نیت وکالت کی کی تو یہ وکالت ہوگی اور اس کی صحت موقوف ہوگی وکالت عامہ اور وکالت خاصہ کی شرائط پر کیونکہ وکالت خصوص پر مبنی ہوتی ہے اس لیے کہ اس سے مقصود عین کو ملکیت میں لانا ہوتا ہے نفع حاصل کرنا نہیں پس امور مذکورہ کے بیان کے ساتھ تخصیص

ضروری ہے۔ البتہ وکالت عامہ میں مذکورہ امور میں سے ایک کا بیان کافی ہے کیونکہ جب موکل نے رائے کی وکیل، کی طرف تفویض کر کے وکالت کی تعمیم کر دی تو اس سے اس کو شرکت کے مشابہ کر دیا لہٰذا یہ شرکت کی مانند جہالت کثیرہ کی محتمل ہو سکتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ وکالت ہے اور وکالت میں اصل خصوص ہے لہٰذا اس میں ایک نوع کی تخصیص ضروری ہے پس اگر مذکورہ میں سے کسی کا ذکر کیا تو وکالت جائز ہو جائے گی ورنہ باطل ہو جائے گی۔

بشر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو ایک شخص کے بارے میں جس نے دوسرے کو کہا کہ آج تو جو شی بھی خرید لے وہ میرے اور تیرے درمیان نصف نصف ہے اور دوسرے نے کہا کہ ٹھیک ہے یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول بھی یہی ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب مال کی مقدار بیان کی مگر دن کا ذکر نہیں کیا اور جب کپڑے کی صنف اور تعداد کا ذکر کیا ہو مگر اس کا ثمن اور دن ذکر نہیں کیا۔

اگر اس طرح کہا کہ جو چیز خریدے وہ میرے اور تیرے درمیان ہے اور امور مذکورہ میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں اور ایسا ہی قول ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب نہ نوع کا ذکر کیا اور نہ کسی ایسی بات کا جو شرکت عقود پر دلالت کرے تو معلوم ہوا کہ یہ وکالت ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں بغیر کسی نوع کی تخصیص کے صحیح نہیں ہوتی امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ دو شخصوں نے بغیر مال کے شرکت کی کہ دونوں آج جو کچھ خریدیں گے وہ ان کے درمیان ہو گا وہاں انہوں نے کسی صنف کی تخصیص کی ہو یا نہ ہو بلکہ تعمیم کی ہو تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر شرکت کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب دونوں نے اس شی کو جو ان میں سے کوئی خریدے اپنے درمیان کیا تو اس پر دلالت ہوئی کہ یہ شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ وکالت عام طور پر جانبین سے نہیں ہوتی۔ اور جب یہ شرکت ہے تو شرکت تخصیص کی محتاج نہیں ہوتی۔ فرمایا کہ اگرچہ ان میں سے ایک اس شی پر جو وہ اپنے ساتھی کی غیر موجودگی میں خرید رہا ہے خود اپنے لیے خریدنے پر گواہ ہی بنا لے پس جب بھی وہ دونوں کوئی شی خریدیں گے تو وہ ان کے درمیان ہو گی کیونکہ جب شرکت صحیح ہو گئی تو ان میں سے ہر ایک جو شی وہ خریدتا ہے اس میں دوسرے کا وکیل ہے۔ تو اپنی ذات کے لیے خریدنے پر گواہ بنانے میں وہ چاہتا ہے کہ مؤکل کی غیر موجودگی میں اپنے آپ کو وکالت سے نکال لے اور اس کا اس کو اختیار نہیں۔

شرکت اعمال

وہ یہ ہے کہ دونوں سلائی یا دھلائی وغیرہ کسی عمل میں شرکت کر لیں اور کہیں کہ ہم شرکت کرتے ہیں کہ ہم یہ عمل کریں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو اجرت عطا فرمائیں گے وہ ہمارے مابین اس شرط کے ساتھ تقسیم ہو گی۔

شرکت وجوہ:- یہ ہے کہ دو آدمی شرکت کریں جب کہ ان کے پاس مال نہ ہو البتہ لوگوں میں ان کی وجاہت قائم ہو تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم دونوں شرکت کرتے ہیں کہ ہم ادھار خریدیں گے اور نقد بیچیں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو نفع عطا فرمائیں گے تو وہ ہمارے درمیان اس شرط پر تقسیم ہو گا۔

اس شرکت کو شرکت وجوہ اس لیے کہتے ہیں کہ عام طور پر ادھار اس شخص کے ہاتھ بیچا جاتا ہے جو لوگوں میں وجیہ (ذی وجاہت) ہو۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس نام کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے آمنے سامنے (مواجہ) ہوتے ہیں اور منتظر ہوتے ہیں کہ کون ان کے ہاتھ ادھار بیچتا ہے۔

ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں عنان اور مفاوضہ داخل ہے۔ اور ان کے درمیان فرق ان شرائط کے ساتھ کیا جاتا ہے جو مفاوضہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ہم ان کو ان کے مقام پر ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

جہاں تک ان تینوں انواع کے جواز کا تعلق ہے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ جائز ہیں خواہ عنان ہوں یا مفاوضہ۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرکت اعمال اور شرکت وجوہ کا تو سرے سے جواز نہیں اور شرکت اموال میں سے صرف عنان جائز ہے مفاوضہ جائز نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں مفاوضہ کو نہیں پہچانتا۔

عنان کے اشتقاق کے بارے کہا گیا کہ یہ عن سے ماخوذ ہے جس کا معنی اعراض کا ہے۔ کہا جاتا ہے عن لی یعنی سامنے آیا اور ظاہر ہوا۔

امرؤ القیس کا شعر ہے۔

نعن لنا سرب کان نعاجہ

عذاری دوار فی ملاء مذیل

(وحشی گایوں کی ٹکڑی ہمارے سامنے ظاہر ہوئی گویا کہ اس ٹکڑی کی مادہ گائیں کنواری عورتیں ہیں جو دوار (ایک پتھر تھا جس کو اہل جاہلیت گاڑ کر اس کے گرد طواف کرتے تھے) کے گرد طواف کر رہی ہیں ایسی چادروں میں جن کے دامن لمبے ہیں۔

مثل شرکت کے اس نوع کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ واقع ہوتی ہے باعتبار اس کے جو دونوں کے لیے ظاہر ہوتا ہے تمام تجارات میں یا بعض میں اور دونوں کے مال کے برابر ہونے کے

وقت یا کم وبیش ہونے کے وقت۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ عنان الفرس (گھوڑے کی لگام) سے ماخوذ ہے جو اس کے ایک ہاتھ میں ہوتی ہے اور دوسرا ہاتھ خالی ہوتا ہے کہ اس سے جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ پس اس شرکت کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ صرف بعض اموال میں ہوتی ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے باقی مال میں جیسے چاہتا ہے تصرف کرتا ہے یا اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک مال مشترک میں تصرف کی لگام اپنے ساتھی کے لیے کر دیتا ہے۔

اور یہ شرکت اہل جاہلیت میں بھی رائج تھی۔ نابغہ کا شعر ہے ؎

وشارکنا قریشا فی بقاھا
وفی احسابھا شرک العنان

(ہم نے قریش کے ساتھ اس کی بقا اور اس کے حسب میں شرکت عنان کی)

رہا مفاوضہ تو کہا گیا ہے کہ یہ لغت میں مساوات کو کہتے ہیں۔ عبدی کا شعر ہے ؎

تھدی الامور باھل الرای ماصلحت
فان تولت فبالاشرار تنقاد
لایصلح الناس فوضی لاسراۃ لھم
ولاسراۃ اذا جھالھم سادوا

جب تک اہل رائے لوگ درست ہوتے ہیں تو معاملات درست رہتے ہیں اور جب اہل رائے بدل جاتے ہیں تو پھر معاملات شریروں کے تابع ہو جاتے ہیں۔

(لوگ درست نہیں ہوتے جب تک وہ آپس میں برابر ہیں اور ان کے سردار نہ ہوں (کہ جھگڑوں میں جن کی طرف رجوع کریں) اور سردار نہیں ہوتے جب کہ ان کے جاہل ان کی سیادت کر رہے ہوں۔)

شرکت کی اس نوع کو مفاوضہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں راس المال۔ نفع اور تصرف وغیرہ میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ تفویض سے ماخوذ ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہر حالت میں تصرف اپنے ساتھی کو تفویض کرتا ہے۔

جہاں تک شرکت اعمال اور شرکت وجوہ کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت سے اختلاط کے معنی حاصل ہوتے ہیں اسی لیے شرکت کے جواز کے لیے خلط شرط ہے۔ اور اختلاط صرف اموال میں واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح شرکت کا جو مقصد ہے وہ ان دو قسموں سے حاصل نہیں ہوتا اور وہ مقصد ہے تجارت کے ذریعے سے مال میں نمو کا حصول۔ کیونکہ مال میں نمو تجارت سے ہوتا ہے اور تجارت سے واقفیت میں لوگوں میں تفاوت ہوتا ہے بعض دوسروں کی بنسبت زیادہ ماہر ہوتے ہیں پس شرکت کی مشروعیت اس لیے ہے کہ نمو حاصل ہو جائے۔ اور نمو کی تحصیل کے لیے ضروری ہے کہ کچھ اصل موجود ہو جو بڑھے۔ اور اصل ان دونوں قسموں میں موجود نہیں لہٰذا شرکت کا جو مقصود ہے وہ حاصل نہیں ہوتا پس یہ جائز نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لوگ ان دونوں قسموں کا معاملہ ہر زمانے میں کرتے رہے اور کسی نے

ان پر انکار نہیں کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی نیز یہ دونوں قسمیں وکالت پر مشتمل ہیں اور وکالت جائز ہے اور جو جائز پر مشتمل ہو وہ بھی جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرکت کی مشروعیت مال کے نمو کے تحصیل کے لیے ہے لہٰذا یہ مقتضی ہے اصل مال کو جس کی نمو ہو سکے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ شرکت اموال کی مشروعیت مال میں نمو کی تحصیل کے لیے ہے لیکن شرکت وجوہ کی مشروعیت مال میں نمو کی تحصیل کے لیے نہیں بلکہ اصل مال کی تحصیل کی حاجت کیلئے ہے جو مال میں نمو کی تحصیل سے بڑھ کر ہے۔ تو جب شرکت وصف (یعنی نمو) کی تحصیل کے لیے مشروع ہے تو اصل کی تحصیل کے لیے اس کی مشروعیت اولیٰ ہے۔

جہاں تک شرکت اموال کا تعلق ہے تو فقہاء امصار (مختلف شہروں کے) کے اجماع کی رو سے شرکت عنان جائز ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ہر دور میں لوگوں کا اس پر تعامل رہا ہے اور کسی نے نکیر نہیں کی۔ وما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن (جس کو مسلمان جماعت صحابہ یا فقہاء) اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے)۔ نیز روایت ہے کہ اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں آپ نے فرمایا میں آپ کو کیسے نہ پہچانوں حالانکہ تم میرے بہترین شریک ہو مجھے نہ فریب دیتے ہو اور نہ جھگڑا کرتے ہو۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ادنیٰ بات جس پر استدلال کیا جا سکتا ہے وہ جواز ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی جب کہ لوگ اس شرکت کا معاملہ کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس پر ثابت رکھا کہ ان کو اس سے منع نہیں کیا اور نہ ان پر نکیر کی۔ اور تقریر بھی سنت کی ایک قسم ہے۔ نیز ان عقود کی مشروعیت بندوں کی مصلحتوں کے لیے ہے۔ اور بندوں کی حاجت مال کے نمو کی تحصیل میں ثابت ہے اور شرکت کی یہ قسم ایسا طریقہ ہے جو نمو کی تحصیل کے لیے مناسب ہے لہٰذا مشروع ہوگا۔ نیز وکالت ہے اور وکالت بالاجماع جائز ہے۔

شرکت اموال میں مفاوضہ کی قسم کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ کا قول کہ میں مفاوضہ کو نہیں پہچانتا تو اگر ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ میں اس کا لغوی معنی نہیں جانتا تو ہم اس کا لغوی مطلب بیان کر چکے ہیں کہ وہ مساوات ہے۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ میں اس کے جواز کو نہیں جانتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس کا جواز اپنے اس قول مبارک میں بتایا ہے کہ تفاوضوا فانہ اعظم للبرکۃ (مفاوضہ کرو کیونکہ اس میں برکت بہت ہوتی ہے۔)

نیز اس وجہ سے کہ یہ دو جائز امور یعنی وکالت اور کفالت پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ جائز ہے۔ پس یہی حکم حالت اجتماع میں ہوگا مثل عنان کے۔ مزید اس بنا پر کہ یہ مال میں طلب نمو کا طریقہ یا تحصیل مال کا طریقہ ہے اور اس کی ضرورت ثابت ہے۔ پس مثل عنان کے جائز ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کلام یہ ہے کہ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمہارے نزدیک مفاوضہ کفالت کو متضمن ہے حالانکہ وہ کفالت جس کو مفاوضہ متضمن ہے وہ مجہول کی کفالت ہے

جو علیحدہ صحیح نہیں ہوتی۔ پس یہی حکم اس کفالت کا ہوگا جس کو مفاوضہ متضمن ہے۔ جواز کے لیے ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ کلام میں دی تھی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ اس میں مکفول لہ مجہول ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن عقد شرکت میں جہالت کی یہ نوع معاف ہے اگرچہ حالت انفراد میں معاف نہیں جیساکہ شرکت عنان میں ہے کہ وہ (بھی) وکالت عامہ پر مشتمل ہوتی ہے (لیکن پھر بھی جائز ہے) اگرچہ یہ توکیل حالت انفراد میں صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح مضاربت بھی جو وکالت عامہ کو متضمن ہوتی ہے صحیح ہے اگرچہ وکالت عامہ حالت انفراد میں بغیر بیان کے صحیح نہیں ہوتی۔ پس ایسا ہی مفاوضہ میں ہوگا۔ تو معنی یہ ہوا کہ اس عقد میں وکالت مقصوداً ثابت نہیں ہوتی بلکہ شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ اور ایک شی کبھی ضمناً ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ قصداً ثابت نہیں ہوتی۔ اور جو مقصوداً ثابت ہو اس کے لیے وہ شرائط ہوتی ہیں جو کہ ضمناً و تبعاً ثابت ہونے والے کے لیے نہیں ہوتیں جیسے وکیل کو معزول کرنا وغیرہ۔

فصل

انواع مذکورہ کی شرائط جواز

ان کے جواز کی چند شرائط ہیں: جن میں سے بعض کا تعلق تمام انواع سے ہے اور بعض کا تعلق چند انواع سے وہ شرائط جن کا تعلق تمام انواع سے ہے یا شرائط عامہ ہیں یہ چند ہیں۔

۱- وکالت کی اہلیت کیونکہ وکالت ہر قسم میں لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک خرید فروخت اور کام قبول کرنے کے تصرفات میں اپنے ساتھی کا وکیل بنتا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق خرید فروخت اور کام قبول کرنے کی اجازت دی ہے اور وکیل ہی وہ شخص ہوتا ہے جو اجازت سے تصرف کرتا ہے لہذا جیساکہ کتاب وکالت میں معلوم ہو چکا ان میں اہلیت وکالت شرط ہے۔

۲- نفع کی مقدار معلوم ہو پس اس کی مقدار مجہول ہوگی تو شرکت فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ عقد نفع پر ہوا ہے اور اس کی جہالت فساد عقد کا باعث ہے۔ جیساکہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔

۳- نفع جزء شائع (یعنی غیر متعین) ہو معین نہ ہو۔ اگر دونوں نے دس کی یا سو وغیرہ کی تعیین تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ عقد شرکت تقاضا کرتا ہے کہ نفع میں بھی شرکت ثابت ہو جب کہ تعیین شرکت کو قطع کرتی ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ نفع صرف اتنی ہی مقدار میں ہو جتنی کہ ان میں سے ایک کے لیے معین کی گئی ہو۔ لہذا نفع میں شرکت ثابت نہیں ہوتی۔
جیساکہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔

وہ شرائط جو بعض انواع کے ساتھ خاص ہیں:

شرکت اموال کی چند شرائط ہیں

۱۔ راس المال اثمان مطلقہ ہوں یعنی جن کی معاوضات میں تعیین کسی حال میں بھی نہیں ہوتی۔ یہ دراہم ودنانیر ہیں۔ یہ شرط ہے عامہ علماء کے نزدیک خواہ شرکت عنان ہو یا شرکت مفاوضہ ہو پس سامان میں شرکت درست نہیں ہوتی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور سامان میں بھی شرکت درست ہے۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ وکالت کا معنی شرکت کے لوازم میں سے ہے اور وہ وکالت جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے سامان (عروض) میں درست نہیں البتہ دراہم و دنانیر میں صحیح ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی دوسرے کو کہے کہ تو اپنا سامان بیچ دے اس شرط پر کہ اس کا ثمن ہم دونوں کے مابین ہوگا تو جائز نہیں۔ اور جب وکالت جو کہ شرکت کے لوازم میں سے ہے جائز نہیں ہے تو شرکت بھی جائز نہیں ہوئی۔ اور اگر یہ کہے کہ اپنے مال میں سے ہزار درہم کا کچھ خرید لے اس شرط پر کہ خریدی ہوئی شی ہمارے درمیان ہوگی تو جائز ہے نیز عروض (سامان) میں شرکت تقسیم کے وقت نفع کی جہالت کا سبب بنتی ہے کیونکہ راس المال عین سامان تو نہیں ہوگا بلکہ اس کی قیمت ہوگی اور قیمت غیر معلوم ہے اس لیے کہ اس کی پہچان تو محض ظن و اندازے سے ہوتی ہے پس نفع مجہول و غیر معلوم ہوگا اور یہ بات تقسیم کے وقت جھگڑے کا باعث بنے گی۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شی کے نفع سے منع فرمایا ہے جو مضمون (قابل ضمان) نہ ہو۔ عروض (سامان) میں شرکت ایسی شی کے نفع کا باعث بنتی ہے جو مضمون نہیں ہے کیونکہ عروض (سامان) میں ہلاکت کی وجہ سے ضمان نہیں آتا۔ مثلاً کوئی شخص معین سامان کے بدلے میں کوئی شی خریدے۔ پھر وہ تسلیم سے پیشتر وہ سامان ہلاک ہو جائے تو وہ دوسری شی کو ضمان و تاوان کے طور پر ادا نہیں کرے گا۔ کیونکہ عروض تعیین سے متعین ہو جاتا ہے پس بیع باطل ہو جائے گی۔ لہذا جب عروض (سامان) قابل ضمان نہیں تو اس میں شرکت ایسی شی کے نفع کا باعث بنے گی جو مضمون نہیں ہے اور یہ ممنوع ہے برخلاف دراہم و دنانیر کے کہ ہلاکت کے وقت ان کا ضمان دیا جاتا ہے کیونکہ تعیین کرنے سے یہ متعین نہیں ہو جاتے لہذا ان میں شرکت غیر مضمون شی کے نفع کا باعث نہیں بنتی بلکہ مضمون کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ عروض (سامان) میں اور ہر اس شی میں کہ جو تعیین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو شرکت کے جواز کا حیلہ (تدبیر) یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنا نصف مال دوسرے کے نصف مال کے عوض میں بیچ دے یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال نصف نصف ہو جائے اس طرح ان کے مابین شرکت ملک حاصل ہو جائے گی پھر وہ عقد شرکت کر لیں تو یہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ اور اگر ایک کے دراہم ہوں اور دوسرے کا سامان ہو تو اس کے جواز کی تدبیر (حیلہ)

یہ ہے کہ سامان والا اپنا نصف سامان اپنے ساتھی کے نصف دراہم کے عوض اس کے ہاتھ بیچ دے اور دونوں باہم قبضہ کرلیں اور مال کا خلط کرلیں یہاں تک کہ دراہم و سامان ان کے مابین ہو جائے پھر ان پر عقد شرکت کرلیں تو جائز ہوگا۔

رہی سونے چاندی کی ڈلی تو کیا وہ شرکت کے لیے راس المال بن سکتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرکۃ (مراد کتاب الاصل کا شرکت سے متعلق باب) میں اس کا ذکر کیا اور اسے عروض کی مانند قرار دیا جب کہ کتاب الصرف میں اس کو اثمان مطلقہ کی مثل قرار دیا کیونکہ اس میں انہوں نے فرمایا کہ جب ڈلی کے عوض خریدے پھر ڈلی ہلاک ہو جائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا۔ اور اس میں امر لوگوں کے تعامل پر موقوف ہے۔ اگر لوگوں کا اس میں تعامل ہے تو اس کا حکم اثمان مطلقہ کے حکم جیسا ہوگا پس اس میں شرکت جائز ہوگی۔ اور اگر لوگوں کا اس میں تعامل نہیں تو اس کا حکم وہی ہوگا جو عروض کا ہے اور اس میں شرکت جائز نہیں۔

رہے فلوس (تانبے وغیرہ کے سکے) تو اگر یہ رائج نہ ہوں تو ان میں نہ شرکت صحیح ہے اور نہ مضاربت کیونکہ یہ عروض و سامان ہیں۔ اور اگر رائج ہوں تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کی مشہور روایت کے مطابق جائز نہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ فلوس میں کلام ایک قاعدے پر مبنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رائج فلوس ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک کسی حال میں بھی ثمن نہیں ہوتے کیونکہ تعیین سے یہ فی الجملہ متعین ہو جاتے ہیں اور عاقدین کی اصلاح سے مبیع بنتے ہیں یہاں تک کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک فلس کی بیع دو فلس سے جائز ہوتی ہے تو جب عقود معاوضات میں تعیین سے فی الجملہ متعین ہونے کے احتمال کی بناء پر اثمان مطلقہ نہیں ہیں تو مثل دیگر سامان و عروض کے شرکت کا راس المال بھی نہیں بن سکتے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رائج فلوس کو ثمنیت لازم ہوتی ہے پس وہ اثمان مطلقہ میں سے ہیں۔ اسی بناء پر محمد رحمہ اللہ نے ایک فلس کی بیع دو فلس کے عوض میں منع کی ہے پس فلوس دیگر اثمان مطلقہ یعنی دراہم و دنانیر کی طرح شرکت کا راس المال بن سکتے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے کہ فلوس میں شرکت جائز ہے مضاربت نہیں اس کی وجہ یہ ہے مضاربت کے جواز سے مانع کساد (یعنی رائج نہ ہونے) کی صورت میں تقسیم کے وقت نفع کا مجہول ہونا ہے کیونکہ تقسیم کے وقت راس المال کی تعیین ضروری ہے تو جب فلوس رائج نہ رہے ہوں تو راس المال ان کی قیمت بنے گا اور قیمت مجہول ہوتی ہیں کیونکہ اس کا اندازہ تو ظن سے ہوتا ہے۔ یہ معنی شرکت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ کساد (رائج نہ ہونے) کی صورت میں دونوں شریک راس المال کو عدد کے حساب سے لیں گے نہ قیمت کے حساب سے لہٰذا نفع معلوم ہوگا۔

وہ مکیلات و موزونات کہ جو اثمان مطلقہ نہیں ہیں اور وہ عددیات متقاربہ جن میں تفاوت نہیں ہوتا تو ان میں سب کے نزدیک خلط سے پیشتر شرکت جائز نہیں کیونکہ جب یہ عین ہوں تو تعیین سے متعین ہو جاتے ہیں پس مثل سامان کے ہوں گے۔ نیز وہ وکالت کہ جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے ان اشیاء میں خلط سے پیشتر صحیح نہیں ہوتی۔ کیا دیکھا نہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کو

خلط سے پیشتر کہے کہ تو اپنی گندم کو بیچ دے اس پر کہ اس کا ثمن ہمارے درمیان ہوگا تو جائز نہیں۔ اور شرکت خواہ دو جنسوں سے ہو یا ایک جنس سے ہو برابر ہے۔

رہا خلط کے بعد تو اگر شرکت دو مختلف جنسوں میں ہو تو بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ گندم کا خلط جب جو کے ساتھ ہو جائے تو وہ ثمنیت سے نکل جاتی ہے اس دلیل سے کہ اس کا مستہلک (اس صورت میں خلط کرنے والا) اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے نہ کہ اس کی مثل کا۔ اور اگر ایک جنس میں ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو پھر بھی یہی جواب ہے کہ صحیح نہیں اور یہ محض شرکت ملک بن جاتی ہے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خلط کے بعد شرکت صحیح ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب مکیل نصف نصف ہو اور نفع میں شرط ایک تہائی اور دو تہائی کی ہو پھر دونوں نے اسکو خلط کر دیا ہو اور اس کے عوض کچھ خرید لیا ہو تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نفع انکے مال کے مطابق نصف نصف ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کی طے کردہ شرائط کے مطابق ہوگا امام ابو یوسفؒ قول اس قاعدے پر جاری ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ مکیلات موزونات اور معدودات متقاربہ ہر حال میں اثمان نہیں ہوتے بلکہ کبھی ثمن ہوتے ہیں اور کبھی مبیع کیونکہ یہ فی الحال تعیین سے متعین ہو جاتے ہیں لہٰذا فلوس کی مانند ہیں۔ محمد رحمہ اللہ کی تخریج کی وجہ یہ ہے کہ اس وکالت کا معنی جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے خلط کے بعد ثابت ہے لہٰذا یہ دراہم و دنانیر کے مشابہ ہے برخلاف خلط سے پیشتر صحیح نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مکیلات موزونات اور عددیات متقاربہ میں شرکت کے جواز کی تدبیر یہ ہے کہ دونوں خلط کر لیں تاکہ ان کے درمیان شرکت ملک حاصل ہو جائے پھر اس پر شرکت کا عقد کر لیں۔ یہ صورت ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

۲۔ شرکت کا راس المال عین اور حاضر ہو دین اور غائب نہ ہو پس اگر وہ دین اور مال غائب ہو تو نہ تو شرکت عنان صحیح ہوگی اور نہ ہی شرکت مفاوضہ۔ کیونکہ شرکت سے مقصود نفع ہوتا ہے اور وہ تصرف کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تصرف دین اور مال غائب میں ممکن نہیں پس مقصود حاصل نہیں ہوا۔ شرط تو محض خریدنے کے وقت راس المال کا حاضر ہونا ہے عقد کے وقت نہیں کیونکہ عقد شرکت خرید کے وقت پورا ہوتا ہے لہٰذا اس وقت مال کی حاضری کا اعتبار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کو ہزار درہم دیئے اور اس سے کہا کہ ان کی مثل تو بھی نکال اور ان دونوں کے ساتھ خرید و فروخت کر اور جو نفع تو حاصل کرے وہ ہمارے درمیان ہوگا۔ مامور نے گواہ پیش کر دیئے اس بات پر کہ اس نے ایسا کر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ عقد کے وقت دونوں جانب سے مال حاضر نہیں تھا لیکن خرید کے وقت تو (دونوں جانب سے) مال حاضر تھا۔ کیا دونوں مالوں کا خلط ضروری ہے یعنی دراہم کا دنانیر کے ساتھ یا دنانیر کا دراہم کے ساتھ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے۔ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے۔ اسی قاعدے پر یہ بھی مبنی ہے کہ جب دو مال دو جنس کے ہوں مثلاً ایک کے دراہم اور دوسرے کے دنانیر ہوں تو ہمارے نزدیک شرکت جائز ہے جب کہ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب دو مال ایک ہی جنس کے ہوں لیکن ان کی صفت جدا جدا ہو مثلاً سالم ٹوٹے ہوئے کے

ساتھ یا ایک کے دراہم سفید ہوں اور دوسرے کے سیاہ اس کی علت شرکت عنان میں پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے عنان میں بھی یہی اختلاف ہے امام زفر رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ خلط مفاوضہ میں شرط ہے عنان میں نہیں لیکن طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خلط دونوں میں شرط ہے امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت اختلاط کی خبر دیتی ہے اور جب تک دونوں مال ممتاز و جدا ہوں اختلاط حاصل نہیں ہوتا لہذا شرکت کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔ نیز شرکت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہلاکت دونوں مال میں سے ہو۔ اور اگر خلط سے پیشتر دو مالوں میں سے ایک ہلاک ہو جائے تو وہ خاص اس مال والے کا ہلاک ہوتا ہے اور یہ شرکت کا مقتضا نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرکت وکالت پر مشتمل ہے تو جس چیز میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور دو مالوں میں توکیل خلط سے پیشتر بھی جائز ہے تو ایسے ہی شرکت بھی جائز ہوگی۔

رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شرکت اختلاط کی خبر دیتی ہے تو یہ بات مسلم ہے لیکن وہ دو راس المال کے اختلاط کی خبر دیتی ہے رہا نفع کا اختلاط کی تو لفظ شرکت سے اس کا پتہ نہیں چلتا۔ پس جائز ہے کہ اس کو شرکت نفع میں اختلاط کی وجہ سے کہتے ہوں نہ کہ راس المال کے اختلاط کی بنا پر۔ اور نفع کا اختلاط حاصل ہوتا ہے جبکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک علیحدہ خرید کرے کیونکہ زائد جو کہ نفع ہے شرکت پر واقع ہوتا ہے۔

دو مالوں میں سے خلط سے پیشتر جو ایک ہلاک ہو جائے تو خاص اس مال والے کا ہلاک ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت خرید سے پیشتر مکمل نہیں ہوتی۔ پس اس سے پیشتر جو مال ہلاک ہوا وہ شرکت کے پورا ہونے سے پیشتر ہلاک ہوا پس شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے ایک کی خرید کے بعد ہلاک ہو تو ہلاک ہونے والا دونوں مالوں میں سے ہوگا کیونکہ وہ عقد کے پورا ہونے کے بعد ہلاک ہوا ہے۔

۳۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھی ——— مفاوضہ دونوں میں شرط نہیں ہے۔ البتہ مضاربت کی صحت کے لیے شرط ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو کتاب المضاربۃ میں ذکر کیا جائے گا۔

مفاوضہ کے ساتھ مخصوص شرائط

۱۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک میں کفالت کی اہلیت ہو بایں طور کہ دونوں حر (آزاد) اور عاقل ہوں کیونکہ مفاوضہ کے احکام میں سے ہے کہ جس میں وہ دونوں تجارت کرتے ہیں اس کے حقوق میں سے جو ایک کو لازم ہوں گے وہ دوسرے کو بھی لازم ہوں گے اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر واجب ہونے والے امر میں اس کا بمنزلہ کفیل کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے پس کفالت کی اہلیت ضروری ہے اور کفالت کی اہلیت کی شرائط کو کتاب الکفالۃ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

۲۔ مقدار کے اعتبار سے راس المال میں مساوات۔ یہ بلا اختلاف مفاوضہ کی صحت کے لیے شرط ہے یہاں تک کہ اگر دو مال کم و بیش ہوں تو یہ شرکت مفاوضہ نہ ہوگی کیونکہ لفظ مفاوضہ سے مساوات کا پتہ چلتا ہے پس اس میں جہاں تک ممکن ہو مساوات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور مشہور روایت میں قیمت کا بھی یہی حکم ہے (یعنی اس سے بھی مساوات کا اعتبار کیا جائے گا) حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سالم دراہم اور دوسرے ٹوٹے ہوئے ہوں یا ایک ہزار سفید درہم ہوں اور دوسرے ہزار سیاہ ہوں اور صرف میں دونوں کی قیمت میں تفاضل (کمی بیشی) ہو تو روایت مشہورہ کے مطابق مفاوضہ صحیح نہ ہوگی کیونکہ قیمت کی زیادتی بمنزلہ وزن کی زیادتی کے ہے پس مساوات جو کہ عقد کا مقتضا ہے وہ ثابت نہیں ہوئی۔ اسماعیل بن حماد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ہزار ہزار میں سے جب ایک دوسرے سے زیادہ عمدہ ہوں تو جائز ہے اور مفاوضہ ہو جائے گا کیونکہ اموال ربوی ہیں ان کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت عمدگی کی شرعاً کوئی قیمت نہیں ہوتی لہٰذا عمدگی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں مال ایسے ہو جائیں گے گویا ان کی ایک ہی صفت ہے۔

آیا راس المال میں ہم جنس ہونا شرط ہے بایں طور کہ دونوں مال دراہم ہوں یا دونوں دنانیر ہوں تو روایت مشہورہ کے مطابق ان کی قیمت ایک ہونے کی صورت میں مفاوضہ جائز ہوگا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ان کی قیمتیں مختلف ہوں تو مفاوضہ نہیں ہوتا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگرچہ قیمت میں برابر ہوں تب بھی مفاوضہ نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جنس کے اختلاف کے وقت دونوں کے درمیان قیمت میں مساوات معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ قیمت کا تعین ظن و اندازہ سے ہوتا ہے اور قیمت لگانے والوں کے اختلاف سے قیمت میں اختلاف واقع ہوتا ہے پس مساوات کا علم نہیں ہوتا۔ صحیح روایت مشہورہ ہے کیونکہ یہ جنس اثمان میں سے ہیں لہٰذا اثمنیت میں مجانست (ایک جنس ہونا) ثابت ہے۔

۳۔ مفاوضہ کے دو شریکوں میں سے کسی کے پاس کوئی ایسا مال نہ ہو جس میں شرکت صحیح ہے مگر وہ شرکت میں داخل نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو شرکت مفاوضہ نہیں ہوگی کیونکہ یہ مساوات کے مانع ہے اور اگر تفاضل ان اموال میں ہو جن میں شرکت صحیح نہیں ہوتی مثل عروض (سامان) زمین اور دین، تو مفاوضہ جائز ہے ایسا ہی معاملہ مال غائب کا ہے کیونکہ جس مال پر شرکت منعقد نہیں ہوتی تو اس کا وجود و عدم برابر ہے اور راس میں تفاضل ایسا ہے جیسا بیویوں اور اولاد میں۔

۴۔ مفاوضہ میں نفع میں مساوات۔ اگر شریکوں نے نفع میں تفاضل (کمی بیشی) کی شرط لگائی تو مساوات نہ ہونے کی بنا پر مفاوضہ نہیں ہوگا۔

۵۔ مفاوضہ میں عموم یعنی یہ کہ وہ ہر قسم کی تجارت میں ہو اور ان میں سے ایک دوسرے کو چھوڑ کر تجارت کے ساتھ مختص نہ ہو کیونکہ اختصاص (مختص ہونے) میں مفاوضہ کے معنی جو کہ مساوات ہے کا ابطال ہے۔ اسی پر ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی تخریج کی جاتی ہے کہ مسلمان

اور ذمی کے مابین مفاوضہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ذمی ایسی تجارت کے ساتھ مختص ہے جو مسلمان کے لیے جائز نہیں اور وہ خمر و خنزیر کی تجارت ہے۔ پس دونوں تجارت میں مساوی نہیں ہوئے لہٰذا مفاوضہ کے معنی نہیں پائے گئے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ دونوں (مسلمانوں اور ذمی) وکالت اور کفالت کی اہلیت میں برابر ہیں۔

دو ذمیوں کا مفاوضہ تجارت میں مساوی ہونے کے بنا پر جائز ہے۔

رہا مسلمان اور مرتد کا مفاوضہ تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ اور ایسی ہی روایت عیسٰی بن ابان رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کی ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں اس کی املاک کے موقوف ہونے کی وجہ سے پس مرتد تصرف میں مسلمان کے مساوی نہیں لہٰذا مفاوضہ جائز نہیں ہوگا جیسے کہ مسلمان اور ذمی کے درمیان جائز نہیں ہوتا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں اس کا ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس سے یہ جائز ہے یعنی ذمی کے بارے میں ان کے قول پر قیاس کر کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ (کے نزدیک عدم جواز) کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اس حیثیت سے کہ مرتد کی ملک زوال کے قریب ہونے کے باعث ناقص ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اگر قاضی اس کے تصرف کے بطلان اور اس کی ملک کے زوال کا فیصلہ سنا دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ اور جب یہ ملک اور تصرف میں ناقص ہے تو یہ بمنزلہ مکاتب کے ہے برخلاف ذمی کے۔

اگر مسلمان کسی مرتد عورت کے ساتھ مفاوضہ کرے تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر ظاہر ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مسلمان اور کافر کے درمیان مفاوضہ کے انعقاد میں کفر مانع ہے۔ رہے ابو یوسف رحمہ اللہ تو ان کے نزدیک کفر مانع نہیں ہے بلکہ مانع ملک اور تصرف میں نقصان ہے۔ اور یہ چیز عورت میں نہیں پائی جاتی۔

رہی دو مرتد مردوں کے درمیان شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک موقوف ہوگی ان کے اس قاعدے کی بنا پر کہ مرتد کے عقود موقوف ہوتے ہیں۔ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو ان کا عقد جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں اپنے ارتداد پر قتل کر دیے جائیں یا اس حالت میں ان کو موت آ جائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے قول پر شرکت عنان تو جائز ہے کیونکہ ان کے عقود نافذ ہوتے ہیں۔ رہا ان کا مفاوضہ تو قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کرتے ہوئے کہا کہ مناسب یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس بنا پر کہ نقصان ملک مفاوضہ کے مانع ہے مثل مکاتب کے۔ اور دونوں مرتدوں کا ملک ناقص ہوتا ہے جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں پس یہ دونوں مکاتب کی مانند ہوئے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک مرتد مثل اس مریض کے ہوتا ہے جو مرض موت میں مبتلا ہو۔ اور مرض موت میں مبتلا مریض کی کفالت صحیح نہیں ہوتی مگر ثلث (تہائی) مال میں جب کہ مفاوضہ تقاضا کرتا ہے کہ کفالت

علی الاطلاق جائز ہو۔

اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے ساتھ شرکت کرے پھر ان میں سے ایک مرتد ہو جائے۔ تو اگر وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو شرکت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس سے پہلے رجوع کر لے تو دونوں شرکت پر برقرار رہیں گے کیونکہ جب وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ارتداد کے وقت سے اس کی املاک زائل ہو جاتی ہیں۔ گویا کہ وہ مرگیا اور اس کی شرکت باطل ہو گئی۔ اور اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو توقف زائل ہو جائے گا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا ارتداد ہوا ہی نہیں تھا۔ اور اسی لیے ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے مرتد جب اقرار کرے پھر قتل کر دیا جائے تو اس کا اقرار اس کے شریک کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ ملک کے زوال کا حکم ارتداد کے وقت سے لگایا جاتا ہے۔ اور اس نے شرکت کے بطلان کے بعد اقرار کیا۔ رہا صاحبین کے قول پر تو اس کا اقرار اس کے شریک پر جائز ہے۔ اسی طرح اس کی بیع و شراء بھی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک شرکت قتل یا الحاق سے باطل ہوتی ہے۔ تو اس سے پیشتر وہ باقی ہوتی ہے لہٰذا اس کا تصرف اور اقرار نافذ ہوگا۔

مسلمان کے لیے مکروہ ہے کہ وہ ذمی کے ساتھ شرکت کرے کیونکہ ذمی ایسے عقود کا ارتکاب کرتا ہے جو اسلام میں جائز نہیں پس اس کو ممنوع عقد سے آمدنی حاصل ہو گی۔ اور اسی لیے مسلمان کے لیے کسی ذمی کا وکیل بننا مکروہ ہے۔ اور اگر مسلمان ذمی کے ساتھ عنان کرے تو جائز ہے جیسا کہ مسلمان کا ذمی کو وکیل بنانا جائز ہے۔

۶۔ شرکت مفاوضہ میں مفاوضہ کا لفظ استعمال کرنا۔ حسن ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ شرکت مفاوضہ لفظ کا استعمال کیے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور یہی ابو یوسف اور محمد رحمہا اللہ کا قول ہے کیونکہ مفاوضہ کی چند شرائط ہیں کہ جن کو یا تو لفظ مفاوضہ شامل ہوتا ہے یا کوئی دوسری ایسی عبارت جو اس کے قائم مقام ہو سکے۔ کیونکہ عوام کم ہی ان پر واقف ہوتے ہیں حالانکہ یہ عقود اکثر ان میں جاری ہوتی ہیں تو اگر عقد کرنے والا مفاوضہ کی تمام شرائط کو کسی دوسرے لفظ سے پورا کرنے پر قادر ہو تو صحیح ہے اگرچہ وہ مفاوضہ کا لفظ استعمال نہ کرے کیونکہ عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے نہ کہ عین الفاظ کا۔

اور ہر وہ موقع کہ جس میں مفاوضہ کی کوئی شرط مفقود ہو تو وہ شرکت عنان ہو گی مفاوضہ متضمن ہوتا ہے عنان کو اور اس پر زائد کو تو مفاوضہ کا بطلان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہے۔ نیز عقد میں کسی شرط کا فقدان صرف اس وقت اس عقد کے بطلان کا موجب ہوتا ہے جب کہ عقد کی صحت اس شرط پر موقوف ہو۔ اور عنان کی صحت ان شرائط پر موقوف نہیں لہٰذا ان کا فقدان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہوگا۔

شرکت ضمان میں شرکت مفاوضہ کی شرائط کی رعایت نہیں ہے۔ بس اس ہیں۔
نہ تو کفالت کی اہلیت شرط ہے یہاں تک کہ یہ اس شخص سے بھی ہو سکتی ہے جس کی کفالت صحیح

نہیں جیسے اجازت یافتہ بچہ اور اجازت یافتہ (ماذون) غلام اور مکاتب۔

اور نہ ہی راس المال میں مساوات شرط ہے پس دونوں شریکوں کے راس المال میں تفاضل ہو تب بھی جائز ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس راس المال کہ جس پر مشارکت ہوتی ہے اس کے علاوہ اور مال بھی ہو جس پر شرکت صحیح ہو جاتی ہے۔

اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ ہر قسم کی تجارت میں ہو بلکہ جائز ہے کہ عام ہو یعنی شرکت اس پر ہو کہ ہر قسم کی تجارت کریں گے اور جائز ہے کہ خاص ہو یعنی وہ کسی خاص شی کی تجارت مثلاً سوتی یا ریشمی کپڑا یا غلام یا کپڑوں وغیرہ کی تجارت میں مشارکت کریں۔ کیونکہ ان شرائط کا مفاوضہ میں اعتبار مفاوضہ کے لفظ کی دلالت کی بنا پر ہے اور وہ اس کا مساوات کا معنی ہے جو کہ عنان میں موجود نہیں۔

اور نہ ہی مفاوضہ کے لفظ کا استعمال شرط ہے کیونکہ مفاوضہ میں اس کا اعتبار اس کی ان شرائط پر دلالت کی وجہ سے تھا جو مفاوضہ کے ساتھ مختص ہیں اور عنان میں وہ شرائط نہیں ہیں پس نہ تو لفظ مفاوضہ استعمال کی شرط ہے اور نہ ہی لفظ عنان کی کیونکہ ہر ایک ایسے لفظ کے استعمال پر قادر ہے جو عنان کا معنی دیتا ہے برخلاف مفاوضہ کے۔

اور نہ نفع میں مساوات شرط ہے پس اس میں تساوی اور تفاضل دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفع یا تو مال سے حاصل ہوتا ہے یا عمل سے یا ضمان (تاوان) سے رہا مال سے استحقاق (نفع) کا ثبوت تو ظاہر ہے کیونکہ نفع راس المال میں نمو کو کہتے ہیں پس وہ مال کے مالک کا ہوگا۔ اسی لیے مضاربت میں رب المال نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رہا عمل سے استحقاق تو مضارب اپنے عمل کی بنا پر نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رہا ضمان سے تو جب مال مضارب پر مضمون (قابل ضمان) ہو جاتا ہے تو وہ تمام نفع کا مستحق بن جاتا ہے۔ اور یہ ضمان کے مقابلے میں مثل خراج (نفع) بعوض ضمان کے ہو جائے گا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب کہ الخراج بالضمان۔ تو جب اس مال کا ضمان اس پر ہے تو اس کا خراج (نفع) بھی اس کے لیے ہوگا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ کاریگر نے اجرت پر عمل (کام) لیا پھر کام خود نہیں کیا بلکہ اس سے کم اجرت پر دوسرے کے لیے لیا تو زائد اس کے لیے حلال ہوگا اور زائد کے استحقاق کا کوئی سبب سوائے ضمان کے نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ان میں ہر ایک استحقاق نفع کے لیے مناسب سبب ہے۔ تو اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو وہ نفع کا مستحق نہیں اس دلیل سے کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ تو اپنی ملکیت میں تصرف کر اس شرط پر کہ اس کا کچھ نفع میرے لیے ہوگا تو جائز نہیں۔ اور وہ نفع میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا کیونکہ نہ اس کا مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ضمان ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب دونوں شریک دونوں مالوں کی مقدار کے بقدر نفع کی شرط لگائیں خواہ مال برابر ہوں یا متفاضل ہو تو بلا شبہ یہ جائز ہے اور نفع ان کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا خواہ عمل کی شرط دونوں پر ہو یا ایک پر۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا خواہ وہ برابر ہوں یا متفاضل ہوں کیونکہ نقصان نام ہے مال میں سے ہلاک ہونے والے حصے کا۔ پس وہ مال کے بقدر

محسوب ہوگا۔

اگر دونوں کے مال برابر ہوں اور دونوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کے لیے (مال کے تناسب سے) زائد نفع ہوگا۔ تو اگر عمل کرنے کی شرط دونوں پر تھی تو جائز ہے۔

اور نفع ان کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ ایک کے لیے اس کے مال کے نفع میں زیادہ کی شرط لگائی جائے اسی قول کو شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے۔ شرکت ملک میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں زیادتی واضافہ ہر ایک کے لیے اس کے مال کے تناسب سے ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر چوپایوں میں شرکت ملک کے دو شریکوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کیلئے انکی اولاد اور ان کے دودھ میں سے زیادہ ہوگا تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ ہمارے اور زفرؒ کے مابین کلام ایک قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ زفرؒ کے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے پس وہ راس المال کے تناسب سے ہوگا جیسا کہ اولاد اور دودھ میں ہوتا ہے۔ جب کہ ہمارے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے کبھی عمل کی وجہ سے اور کبھی ضمان کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور خواہ دونوں عمل کریں یا ان میں سے صرف ایک عمل کرے برابر ہے اور نفع ان دونوں کے درمیان طے کردہ شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرکت اعمال میں نفع کا استحقاق عمل کی شرط کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کے وجود کی وجہ سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مضارب جب رب المال سے مدد طلب کرے تو وہ مضارب نفع کا مستحق ہوگا اگرچہ اس سے عمل نہ پایا جائے۔ اور استحقاق اس پر عمل کی شرط کے وجود کی بناء پر ہے۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں نے ایک پر عمل کی شرط رکھی تو اگر جس پر عمل کی شرط رکھی ہے وہ وہی ہے جس کیلئے زائد نفع کی شرط کی تو جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق ہوگا پس وہ اپنے راس المال کے نفع کا مستحق تو اپنے مال کی وجہ سے ہوگا اور زائد کا اپنے عمل کے سبب سے ہوگا۔ اور اگر وہ عمل کی شرط اس شریک کے لیے لگائیں جس کا نفع دوسرے سے کمتر ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں جس کے لیے زائد کی شرط لگائی ہے اس کے لیے زیادتی کے بالمقابل نہ مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ضمان ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفع میں استحقاق ان تین اشیاء میں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

اگر دونوں مال متفاضل ہوں اور شریک نفع میں مساوات کی شرط رکھیں تو اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ عمل کی شرط دونوں پر ہوں۔ اور ان میں سے ایک کے لیے اس کے راس المال کے تناسب سے زائد نفع اس کے عمل کی وجہ سے ہوگا جو کہ جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ نفع ان کے راس المال کے تناسب

سے تقسیم ہو اگرچہ عمل کی شرط صرف ایک پر کی ہو۔

اگر عمل کی شرط دونوں نے اس شریک پر کی جس کا راس المال کم ہو تو جائز ہے اور وہ اپنے مال کے تناسب سے اپنے مال کی وجہ سے نفع کا مستحق ہوگا اور زائد کا مستحق اپنے عمل کی وجہ سے ہوگا اور اگر عمل کی شرط اس شریک پر لگائی جس کا راس المال نسبتاً زیادہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ کم مال والے کے حق میں زائد نفع کے مقابلے میں نہ مال ہے نہ عمل اور نہ ہی ضمان۔

راس المال کی مقدار کا عقد کے وقت علم ہونا ہمارے نزدیک شرکت اموال میں شرط نہیں ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کے مقدار کی جہالت نفع کی جہالت کا باعث ہوتی ہے حالانکہ نفع کی مقدار کا علم ہونا اس عقد کے جواز کی شرط ہے لہٰذا راس المال کی مقدار کا علم ہونا بھی شرط ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ جھگڑے کا باعث بننے کی بنا پر ہے۔ اور عقد کے وقت راس المال کی مقدار کی جہالت باعث جھگڑا نہیں بنتی کیونکہ ظاہر او غالباً اس کی مقدار معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ خرید کے وقت دراہم و دنانیر کا وزن کیا جاتا ہے پس ان کی مقدار ہو جاتی ہے لہٰذا تقسیم کے وقت نفع کی مقدار کی جہالت کا باعث نہیں بنتی۔

شرکت اعمال میں مفاوضہ کی شرائط

۱۔ اہلیت کفالت۔

۲۔ اجرت میں مساوات

۳۔ لفظ مفاوضہ کی رعایت جس کی وجہ ہم شرکت اموال کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔

شرکت اعمال میں عنان کے لیے ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے۔ البتہ صرف توکیل کی اہلیت شرط ہے ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ جس میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور جسمیں وکالت جائز نہیں اسمیں شرکت بھی جائز نہیں اسی پر شرکت اعمال کا مسئلہ نکلتا ہے مباحات میں مثلاً شکار اور جنگل میں لکڑی اور گھاس اور جو پہاڑوں پر پھل ہوتے ہیں ان میں اور جو زمین میں معدنیات وغیرہ ہوتے ہیں ان میں مثلاً اس میں شرکت کریں کہ دونوں شکار کریں گے یا لکڑیاں چنیں گے یا گھاس کاٹیں گے یا پانی کھینچیں گے اور اس کو بیچیں گے اس شرط پر کہ جو آمدنی ہوگی وہ ان کے درمیان ہوگی تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ اس طور پر وکالت بھی منعقد نہیں ہوتی۔ دیکھتے نہیں کہ کوئی اگر کسی کو وکیل بنا دے کہ وہ اس کے لیے ان میں سے کوئی کام کرے تو یہ وکالت صحیح نہیں ہوتی پس ایسے ہی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اگر دو آدمی شرکت کرلیں اور ان میں سے ہر ایک اس میں تنہا کچھ لے لے تو لی ہوئی شی اس کی مملوک ہوگی کیونکہ مباحات میں ملکیت کے ثبوت کا سبب اخذ و استیلاء (اٹھانا اور غلبہ پانا) ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اخذ و استیلاء میں تنہا ہوا ہے لہٰذا وہ تنہا اس کا مالک ہوگا۔ اور اگر دونوں نے اکٹھے اٹھایا ہو تو اٹھائی ہوئی اور لی ہوئی شی ان کے مابین نصف

نصف ہوگی سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کے وجہ سے پس استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ اٹھائی ہو پھر دونوں نے اس کو خلط کر دیا اور اس کی بیع کی تو اگر وہ مکیلی یا موزونی شی تھی تو (ہر ایک کے) کیل یا وزن کے تناسب سے ان کے درمیان ثمن تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ مکیلی یا موزونی نہ ہو تو ثمن کو قیمت کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہر ایک کو اس کی شی کی قیمت کے حساب سے دیا جائے گا کیونکہ مکیلی اور موزونی اشیاء متماثل ہوتی ہیں۔ پس شریکوں کے درمیان کیل و وزن کے تناسب سے ثمن کو تقسیم کرنا ممکن ہے۔ مکیلی اور موزونی کے علاوہ اشیاء میں چونکہ تفاوت ہوتا ہے لہذا بعینہ ان اشیاء کے حساب سے ثمن کی تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان کا کیل و وزن اور قیمت کا علم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک جتنا دعویٰ کر رہا ہے اس کے نصف تک اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن اپنے ساتھی کے دعویٰ پر قسم کے ساتھ کیونکہ شی ان کے قبضہ میں ہے اور ظاہر کے اعتبار سے قبضہ دلیل ملک ہے۔ اور دلیل ملک میں برابری موجب ہے ملک میں برابری کی۔ پس اگر کوئی نصف سے زائد کا دعویٰ کرے تو بغیر گواہ کے وہ قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے عمل کیا اور دوسرے نے اس کے عمل میں اس کی اعانت کی مثلاً اکٹھا کیا اور رسی باندھی تو یہ کل کا کل عامل کا ہوگا اور اعانت کرنے والے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ سبب عامل کی جانب سے پایا گیا نہ کہ اعانت کرنے والے کی جانب سے۔ البتہ اعانت کرنے والے (معین) کو اجرت مثل ملے گی جو مقرر کردہ نصف یا ثلث وغیرہ سے متجاوز نہ ہوگی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی بھی بنتی ہو۔ معین کے لیے اجرت مثل کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی منفعت پوری دی ہے عقد فاسد کے لیے جو اجرت مثل کی موجب ہے پھر ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اجرت مثل مذکور (یعنی مقرر کردہ) کی قیمت سے زائد نہ ہو اور انہوں نے اس کو دیگر اجارت فاسدہ پر قیاس کیا کیونکہ ان میں مذکورہ اجرت سے زائد نہیں ملتا۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ دونوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ وہ اس بات پر راضی ہوا ہے کہ اس کو مذکور اجرت سے زائد نہ ملے پس وہ مستحق نہ ہوگا اور اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کو کہا کہ اس کپڑے کو بیچ دے اس شرط پر کہ تیرے لیے نصف ثمن ہوگا۔ دوسرے نے اس کو بیچ دیا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو نصف ثمن سے متجاوز نہیں ہوگی۔ ایسے ہی یہاں ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کے اور دیگر اجارات فاسدہ کے مابین فرق کیا ہے کہ اجارات فاسدہ میں مذکورہ اجرت معلوم مقدار کی ہوتی ہے لہذا اس پر رضامندی اس سے زائد کے لیے اسقاط ہوگی جب کہ اس مقام میں مذکورہ اجرت معلوم نہیں بلکہ معدوم ہے کیونکہ ذکر تو نصف یا تہائی کا ہوا ہے تو غیر معلوم پر رضامندی ثابت نہیں ہوگی لہذا ذکر مذکورہ اجرت سے زائد اجرت مثل کو ساقط نہیں کرے گا۔ یہی اختلاف مضاربت فاسدہ میں بھی ہے کہ جب مضارب کو نفع ہوا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ نفع سے متجاوز نہیں ہوگی۔ اور اگر کچھ نفع نہ ہوا تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی ہی ہو اور خواہ نفع ہوا ہو یا نہیں۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب المضاربہ میں آئے گا۔

ایک شخص نے دوسرے کو اپنی دکان پر بٹھایا اور اس کو نصف پر کام دیا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ شرکت جائز نہ ہو کیونکہ یہ شرکت عروض ہے اسلئے کہ ایک کی جانب سے عمل ہے اور دوسرے کی جانب سے دکان ہے اور دکان عروض ہے اور شرکت عروض جائز نہیں جبکہ استحسان کی رو سے جائز ہے کیونکہ یہ شرکت اعمال ہے اس لئے کہ یہ شرکت تقبل ہے اور صاحب دکان کا عمل قبول کرنا عمل ہے اور شرکت اعمال ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ یہ وکالت پر مبنی ہے۔ اور وکالت اس طور پر جائز ہے مثلاً درزی یا دھوبی کسی شخص کو اپنا وکیل بنائے جو اس کے لیے دھلائی یا سلائی کا کام حاصل کرے۔ اسی طرح ہر کاریگر کو جو اجرت پر کام کرتا ہے اختیار ہے کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنا دے جو اس کے لیے کام لے۔

اگر دونوں کا ایک کتا ہو اور دونوں نے اکٹھے اس کو چھوڑا ہو تو جو شکار حاصل ہوا وہ دونوں کے درمیان ہو گا سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے۔ اگر کتا ایک کا ہو اور اسی کے قبضے میں ہو پھر دونوں نے اس کو اکٹھے چھوڑا تو جو شکار حاصل ہوا وہ خاص کتے کے مالک کا ہو گا کیونکہ اجنبی کے کتے کو چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ مالک بھی اس کو چھوڑ رہا ہو۔ لہٰذا اجنبی کا چھوڑنا معدوم کے ساتھ لاحق ہو گا۔ گویا کہ تنہا مالک نے اس کو چھوڑا۔

اگر دونوں کے پاس اپنا اپنا کتا ہو اور دونوں نے اپنے کتوں کو چھوڑا اور دونوں کتے ایک شکار پر جا پڑے تو وہ شکار دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا کیونکہ وہ دونوں سبب استحقاق میں برابر ہیں۔ اگر ہر ایک کا کتا علیحدہ علیحدہ شکار پر پہنچا تو وہ خاص اس کے لیے ہو گا کیونکہ وہ اپنے فعل سے اس کا مالک بنا ہے پس اس کے ساتھ مختص ہو گا۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ دو آدمیوں نے مشارکت کی۔ ایک کا خچر ہے اور دوسرے کا اونٹ ہے۔ مشارکت اس پر کی کہ وہ دونوں کرایہ پر دیں گے اور جو اللہ تعالیٰ رزق حلال عطا فرمائینگے وہ ان دونوں کے درمیان ہو گا۔ پس دونوں جانوروں کو کرایہ پر دیا معلوم اجرت پر معلوم بوجھ پر تو یہ شرکت فاسد ہے اور اجرت ان دونوں کے درمیان خچر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تقسیم ہو گی۔ شرکت کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں۔ دیکھتے نہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کو کہا کہ اپنے اونٹ کو کرایہ پر دے اس شرط پر کہ اجرت ہم دونوں کی ہو گی تو وکالت صحیح نہیں۔ ایسے ہی شرکت کا معاملہ ہے۔ نیز شرکت عین حیوان میں صحیح نہیں ہوتی پس اسی طرح اس کے منافع میں بھی نہیں ہو گی۔ رہی ان دونوں کے درمیان اجرت کی تقسیم خچر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت جب فاسد ہو گئی تو اجارہ پھر بھی درست ہے کیونکہ وہ معلوم منافع پر بعوض معلوم اجرت کے واقع ہوا ہے۔ اور اجرت کا حکم یہ ہے کہ وہ منافع کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتی ہے جیسا کہ ثمن دو مختلف بیع (فروخت شدہ شی) کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتا ہے۔

اگر وہ خچر اور اونٹ کو کرایہ پر نہ دیں بلکہ دونوں معلوم بوجھ کو معلوم اجرت کے عوض میں قبول کریں پھر بوجھ کو اس شرط پر اٹھالیں تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گی کیونکہ یہ شرکت

عمل ہے کیونکہ عقد کی وجہ سے بوجھ اٹھانا ان پر مضمون ہو چکا تھا بمنزلہ سلائی و دھلائی کے کام کے پس اجرت ان دونوں کے درمیان ضمان کے حساب سے ہو گی اور ضمان میں دونوں برابر ہیں پس اجرت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اونٹ کا خچر کے مقابلے میں زائد بوجھ اٹھانے کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ شرکت صنائع میں ایک شریک کے کثرت عمل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت ضمان کے مقابل ہے۔ اور خچر اور اونٹ تو عمل پورا کرنے کا آلہ ہیں۔

اگر بعینہ اونٹ کو اجرت پر دیا تو اس کی اجرت اونٹ والے کی ہو گی خچر والے کی نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر بعینہ خچر کرایے پر دیا تو اجرت خچر کے مالک کی ہو گی اونٹ والے کی نہیں ہو گی کیونکہ عقد اونٹ اور خچر کے منافع پر ان کے مالکوں کی اجازت سے واقع ہوا ہے پس اجرت اس کے لیے ہو گی۔

اگر آجر (اجرت پر دینے والے) نے بوجھ لادنے اور اس کو منتقل کرنے میں اپنے شریک سے مدد لی تو اس کے شریک کے لیے اجرت مثل ہو گی کیونکہ آجر نے اپنے شریک کی منفعت کو عقد فاسد سے وصول کیا ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں اس اجرت کے نصف سے تجاوز نہیں ہوگا جو طے کی تھی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ وہ جتنی بھی بنے جیسا کہ ہم لکڑی چننے میں شرکت کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔

دو دھوبی ہیں۔ ایک کے پاس دھلائی کے آلات ہیں اور دوسرے کے پاس مکان ہے۔ دونوں نے شرکت اس پر کی کہ دونوں اس کے آلات سے اس کے مکان میں کام کریں گے اور آمدنی دونوں کے مابین نصف نصف ہو گی تو جائز ہے۔ ایسے ہی رنگریزوں درزیوں اور ڈھلائی کرنے والوں کا معاملہ ہے کیونکہ یہاں اجرت عمل کا بدل ہے نہ کہ آلات کا۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہو چکا ہے لہٰذا دونوں کو اس کا بدل ملے گا اور ان میں سے ایک دوسرے کے لیے نصف آلات کے ساتھ مددگار رہا ہے اور دوسرا پہلے کے لیے اپنی نصف دکان کے ساتھ مددگار رہے۔ یہ سابقہ مسئلے کی نظیر ہے کہ دو آدمیوں نے بوجھ اٹھانے کو قبول کیا اور اس کو اپنے جانوروں پر لادا۔

دو آدمی شرکت کریں ایک کے پاس جانور ہو اور دوسرے کے پاس کاٹھی اور دو بوریاں ہوں اس شرط پر کہ وہ دونوں جانور کرائے پر دیں گے اور اجرت ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گی تو شرکت فاسد ہو گی اور جانور کی اجرت اس کے مالک کو ملے گی جب کہ اس کے ساتھی کو اجرت مثل ملے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ یہاں فساد شرکت تو اس بناء پر ہو گی جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی تو ایسے ہی شرکت بھی صحیح نہ ہو گی۔ رہی اجرت تو وہ جانور کے منافع کا بدل ہے لہٰذا اس کے مالک کی ہو گی۔ اور اس نے دوسرے کے آلات کے منافع کو عقد فاسد کے ذریعے سے وصول کیا ہے لہٰذا اس پر ان کی اجرت مثل ہو گی۔

ایک شخص کو جانور دیا تاکہ وہ اس کو اجرت پر دے اس شرط پر کہ اجرت ان کے مابین ہو گی تو یہ عقد فاسد ہو گا۔ اجرت جانور کے مالک کو ملے گی اور اجرت پر دینے والے کو اجرت مثل ملے گی۔ یہی حکم کشتی اور کمرے کا ہے کیونکہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی پس شرکت بھی صحیح نہ ہو گی اور اجرت

جانور کے مالک کی ہوگی کیونکہ عاقد نے دوسرے کی ملکیت پر اس کے حکم سے عقد کیا ہے۔ اور اس شخص کو اجرت مثل ملے گی کیونکہ جانور کے مالک نے عقد فاسد سے اس کے منافع حاصل کیے ہیں۔

ایک شخص کو جانور دیا تاکہ اس پر غلہ بیچے اور جو نفع ہو وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ نفع غلے والے کا ہوگا اور جانور کے مالک کو اجرت مثل ملے گی۔ ایسا ہی حکم کرے کا ہے کیونکہ آمدنی غلے والے کے عمل سے حاصل ہوئی۔ البتہ اس نے جانور کے منافع کو عقد فاسد سے حاصل کیا تھا لہٰذا اس پر اس کی اجرت مثل ہوگی۔

اس شرکت کی صحت کے لیے عمل کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اور جائز ہے خواہ عمل ایک ہوں یا مختلف ہوں جیسے درزی دھوبی کے ساتھ وغیرہ۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرکت صحیح نہیں مگر جب کہ صنعت ایک ہو مثلاً دو دھوبی ہوں یا دو درزی ہوں — اختلاف اس بنا پر ہے کہ شرکت ہمارے نزدیک دو مختلف مالوں میں جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف عملوں میں بھی جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دو مختلف مالوں میں شرکت جائز نہیں تو دو مختلف عملوں میں بھی ناجائز ہوگی۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق عمل کے ضمان کی وجہ سے ہے۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہے خواہ دونوں کا عمل ایک ہو یا مختلف ہو — واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت وجوہ میں شرکت مفاوضہ کی شرائط

۱۔ دونوں شریک کفالت کے اہل ہوں۔

۲۔ ثمن مشترک ہو۔ دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے اس کا نصف ہو۔ خریدی ہوئی شی دونوں کے درمیان نصف نصف ہو اور اسی طرح نفع میں دونوں کے لیے نصف نصف ہو۔

۳۔ دونوں لفظ مفاوضہ کا تلفظ بھی کریں جس کی وجہ ہم تفصیل کے ساتھ پہلے بتا چکے ہیں۔

شرکت وجوہ میں شرکت عنان کے لیے نہ اہلیت کفالت شرط ہے اور نہ خریدی ہوئی شی کی ملکیت میں دونوں کے مابین مساوات حتی کہ اگر شرکت وجوہ کی اس شرط پر کہ جو کچھ دونوں یا ان میں سے ایک خریدے گا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف تہائی دو تہائی چوتھائی تین چوتھائی ہوگا تو مساوات یا تفاضل جیسی شرط بھی لگانی جائز ہوگی اور خریدی ہوئی شی کے ثمن کا ضمان دونوں کے مابین خریدی ہوئی شی میں ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگا اور نفع میں دونوں کا حصہ ان کی خریدی ہوئی شی کے ثمن میں ان کے ضمان کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ اگر دونوں نے ایک کے لیے اس کے ضمان کے حصے پر نفع سے زائد کی شرط کی تو شرط باطل ہوگی اور نفع دونوں کو خریدی ہوئی شی کے ثمن میں ان کے ضمان کی مقدار کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس شرط میں نفع میں استحقاق ضمان کی بنا پر ہوتا ہے پس ضمان کی مقدار کے حساب سے ملے گا۔ تو جب ایک کے لیے ضمان میں اس کے حصے اور ملکیت میں اس کے حصے سے زائد نفع کی شرط لگائی تو یہ بغیر نفع اور بغیر ضمان

کے ملکیت کی شرط ہوئی پس جائز نہیں۔ اگر کہا جائے کہ نفع میں استحقاق جیسے ملکیت اور ضمان کے سبب سے ہوتا ہے تو جائز ہے کہ زائد عمل کی بنا پر زائد نفع کا مستحق ہو جیسے کہ مضارب اور شرکت عنان کے شریک میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صورت میں قابل تقسیم ہے جب کہ عمل معلوم مال میں ہو جیسا کہ مضاربت اور شرکت عنان میں ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں لہٰذا استحقاق نہیں ہوگا مثل اس شخص کے جو دوسرے کو کہے کہ میں تجھ کو ہزار (درہم) مضاربت کے طور پہ دیتا ہوں اس شرط پر کہ تو ان میں نصف پر عمل کر اور ہزار (درہم) کی تعین نہیں کی تو مضاربت جائز نہیں ہوگی کیونکہ مال معین میں عمل کی شرط نہیں کی گئی۔

فصل

شرکت کا حکم

شرکت املاک کی دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ دو شریکوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حق میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے کہ اس کے لیے بغیر ساتھی کی اجازت کے اس میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یا تو ملکیت ہے یا ولایت ہے اور دونوں میں سے کسی کے لیے اپنے ساتھی کے حصے میں نہ تو وکالت کی بنا پر ولایت حاصل ہے اور نہ ہی قرابت کی بنا پر تو اس میں ان میں سے کوئی امر بھی موجود نہیں۔ اس میں برابر ہے خواہ شرکت عین میں ہو یا دین میں ہو اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

ایک شخص پر ایک غلام کی قیمت کے سلسلے میں دو آدمیوں کا قرض ہو یا دونوں کے ہزار درہم ہوں جو انہوں نے اس تیسرے شخص کو بطور قرض دیئے ہوں یا اس نے ان دونوں کی کوئی ایسی شئی ہلاک کر دی ہو جس کی قیمت ہزار درہم ہو یا یہ دونوں ایک شخص پر ہزار درہم دین کے وارث بنے ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے حصے پر یا اپنے حصے کے بعض پر قبضہ کر لیا ہو تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ وہ پہلے کے ساتھ اس میں شریک ہو جائے اور جتنے مال پر اس نے قبضہ کیا ہے اس کا نصف لے لے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ مشترک دین جو دو شریکوں کے لیے کسی ایک سبب سے ثابت ہو تو جب ان میں سے ایک اس کے کچھ حصے پر قبضہ کر لے تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ قبضہ کیے ہوئے مال میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے کیونکہ مقبوض (قبضہ کیا ہوا مال) دونوں حصوں میں سے مقبوض ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ صرف ایک کے لیے کر دیا جائے تو یہ قبضے سے پیشتر دین کی تقسیم ہوگی جو کہ جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا معنی جو کہ تمییز (جدا جدا اور ممتاز کرنا) ہے اس مال میں ثابت نہیں ہوتا جو ذمہ میں ہو لہٰذا دین میں تقسیم متصور نہیں۔ اسی لیے بغیر تمییز کے عین میں تقسیم صحیح نہیں مثلاً غلہ کا ایک ڈھیر دو شریکوں کا ہو ان میں سے ایک دوسرے کو کہے کہ اس میں سے لے لے تیرے لیے یہ جانب ہے اور میرے لیے یہ جانب تو یہ جائز نہیں کیونکہ اس

میں تمیز معدوم ہے۔ تو جب عین میں بغیر تمیز کے تقسیم صحیح نہیں تو دین میں تو اولیٰ صحیح نہیں ہوگی۔ نیز تقسیم میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ ہر دو جزو میں سے ایک کا یہ مالک ہوتا ہے اور دوسرے کا اس کا ساتھی۔ تقسیم کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ مشتمل ہوتا ہے کچھ تو اپنی ملکیت پر اور کچھ اپنی ملکیت کے عوض پر۔ لہٰذا دین کی تقسیم ایسے شخص کو دین کی تملیک ہوگی کہ جس پر دین نہیں ہے اور یہ ناجائز ہے۔ پس مقبوض دونوں کا حصہ ہوگا تاکہ جو کچھ ہم نے بتایا اس کا باعث نہ بن جائے اور اس کو حق ہوگا کہ جو اس کے ساتھی نے قبضہ کیا ہے بعینہ اس کا نصف لے لے اور اس کا ساتھی اس کو اس سے منع نہیں کر سکتا با یں طور کہ یہ کہے کہ میں تجھ کو نصف دین کا مثل دیتا ہوں کیونکہ نصف مقبوض خود اس کے حصے میں سے مقبوض ہے پس وہ اس کا اپنا عین حق ہے اور قابض اس کو اس سے نہیں روک سکتا با یں طور کہ خواہ مقبوض اس کے حق کا مثل ہو یا اس سے زیادہ عمدہ ہو یا اس سے گھٹیا ہو زیادہ عمدہ ہونے کی سورت میں تو وجہ یہ ہے کہ جنس واحد میں عمدگی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس کے ذمے گھٹیا ہو وہ جب عمدہ ادا کرے تو دائن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اس پر قبضہ اپنے عین حق پر قبضہ ہوگا۔ گھٹیا ہونے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ گھٹیا پر عمدہ کے مقابلے میں قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق کی جنس میں سے ہے۔

اور (غیر قابض) شریک جو مال اپنے (قابض) شریک سے لے گا تو اتنی مقدار قابض کے لیے مقروض پر دین ہوگی اور مقروض و مدیون کے ذمہ جو ہوگا وہ ان دونوں شریکوں کے مابین ہوگا دین کی اس مقدار کے مطابق مثلاً دین ہزار درہم ہے۔ ان میں سے ایک نے پانچ سو درہم لے لیے۔ دوسرا شریک اس کے پاس آیا اور اس نے ان کے نصف لے لیے تو قابض کے لیے مقروض کے لئے بقیہ ڈھائی سو ہیں۔ اور شرکت دین میں باقی رہے گی جیسا کہ پہلے تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ جب اس کے شریک نے نصف مقبوض لے لیا تو قابض کا قبضہ کم ہو کر مقبوض کے نصف میں رہ گیا اور بقیہ دین اپنے حال پر باقی رہا۔

اگر قابض اس کو اپنے قبضہ سے نکال دے مثلاً اس کو ہبہ کر دے یا بیچ دے یا اپنے ذمے دین میں ادا کر دے یا کسی طریقے سے اس کا استہلاک کر دے تو اس کے شریک کو حق ہے کہ اس سے نصف مقبوض کا ضمان و تاوان لے کیونکہ قابض نے اپنے شریک کے جس حصے پر قبضہ کیا تھا اس کو تلف کیا لہٰذا شریک کو حق ہوگا کہ وہ قابض سے ضمان لے۔

اگر دو شریکوں میں سے کسی نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا لیکن ایک نے مقروض کو اپنے حصے سے بری کر دیا تو یہ برائت جائز ہوگی اور وہ اپنے شریک کو کچھ ضمان ادا نہ کرے گا کیونکہ اس نے دین میں سے کچھ پر بھی قبضہ نہیں کیا بلکہ صرف اپنے حصے کو تلف کیا ہے لہٰذا ضمان نہیں دے گا۔

اگر ایک شریک نے مدیون کو سو درہم سے بری کر دیا پھر دین میں سے کچھ واپس ملا تو مدیون پر اپنے اپنے مال کے تناسب سے دونوں شریک اس کو آپس میں تقسیم کر لیں گے پس مقبوض کے دونوں کے درمیان نو حصے ہوں گے کیونکہ جب ایک نے مدیون کو سو درہم معاف کر دیے تو اس کے دیے میں

سے چار سو باقی رہ گئے۔ لہٰذا مقبوض دونوں کے درمیان نو حصوں پر ہوگا پس دونوں کو مقبوض کی مقداریں نو حصے کر کے دیے جائیں گے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ براءت قبضہ کے بعد لیکن تقسیم سے پیشتر ہو کیونکہ تقسیم ان کے حق کے بقدر واقع ہوتی ہے۔

مقبوض کو نصف نصف تقسیم کر لیا پھر ان میں سے ایک نے مدیون کو سو درہم معاف کر دیے تو تقسیم نافذ رہے گی اور تقسیم کے بعد اس کا معاف کرنا جو کچھ انہوں نے تقسیم کیا ہے اس کو نہیں توڑے گا کیونکہ انہوں نے تقسیم اس حال میں کی تھی کہ ان کی ملک مساوی تھی پس اس کے بعد مساوات کا زوال تقسیم پر کچھ اثر انداز نہ ہوگا۔

اگر دونوں میں سے کسی نے دین کے کچھ حصے پر بھی قبضہ نہ کیا البتہ اپنے حصے کے عوض میں مدیون سے کپڑا خرید لیا تو اس کے شریک کو اختیار ہوگا کہ وہ نصف کپڑے کی قیمت وصول کرے اور کپڑا نہیں لے سکتا کیونکہ کپڑا خریدنے والے شریک نے مدیون کے لیے اپنے ذمہ میں ثابت ہونے والے ثمن کے عوض میں خریدا ہے مدیون کے ذمے اپنے مال کے عوض میں نہیں۔ یہ اس طرح کہ جونہی اس نے خریدا اس کے ذمے کپڑا کا ثمن واجب ہوگیا لیکن اس کا بھی مدیون کے ذمے اس کی مثل ہے۔ پس جو اس کے ذمے تھا وہ قصاص (بدل) ہو گیا اس کے دین کا اس طرح گویا کہ اس نے نصف دین پر قبضہ کیا لہٰذا کپڑے پر غیر مشتری شریک کا کچھ اختیار نہ ہوگا اور اگر دونوں کپڑے میں شرکت پر متفق ہو جائیں تو یہ جائز ہے کیونکہ مشتری شریک پر کپڑے کا نصف ثمن واجب ہوگیا تھا تو جب اس کے شریک کو اس کے عوض میں کپڑا مل گیا اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو یہ ایسے ہوگیا گویا کہ مشتری شریک نے نصف کپڑا غیر مشتری شریک کے ہاتھ بیچ دیا۔

اگر اپنے حصے کے عوض کچھ نہ خریدے البتہ اپنے حصے میں کپڑے پر مصالحت کر لے اور اس پر قبضہ کر لے پھر اس سے اس کا شریک اس کے مقبوض میں مطالبہ کرے تو قابض کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کو نصف کپڑا دے دے اور چاہے تو اس کو اس کے دین کے نصف حق کا مثل دے دے۔ اور اختیار اس میں صرف قابض کو ہوگا کیونکہ صلح مصالحت کرنے والے پر کچھ واجب نہیں کرتی اس لیے کہ یہ مثل ہبہ اور ابراء کے بمنزلہ تبرع و احسان کے ہے برخلاف خرید کے سوائے اس کے کہ اس نے دین مشترک میں کپڑے پر قبضہ کیا ہے تو اس کو حق ہے کہ وہ نصف کپڑا شریک کو دے دے اور وہ یہ کہہ سکے گا کہ میں تجھ کو دین میں تیرا نصف حق دیتا ہوں کیونکہ اس سے زائد میں تیرا کوئی حق نہیں ہے۔

اور ان تمام صورتوں میں شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شریک کے پاس مقبوض رہنے دے اور اپنے دین کے لیے مدیون پر رجوع کرے کیونکہ اس کی دلیل ایک یہ ہے کہ وہ کہے کہ عقد مداینت (دین کا عقد) کی وجہ سے میرا تجھ کو دین ثابت ہے پس تیرا میرے غیر کو تسلیم کرنے سے میرا مال تیرے ذمے ساقط نہیں ہوا۔

جو کچھ قبضہ میں لیا اگر اس کو چھوڑ دیا پھر جو مدیون پر مال تھا وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو حق ہوگا کہ شریک

پر رجوع کر سکے۔ اور ان تمام صورتوں میں وہی حکم ہوگا جو اس صورت میں ہوگا جب کہ مقبوض کو چھوڑا نہیں گیا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ کہ جب وہ ارادہ کرے کہ اپنے ساتھی کے قبضے سے بعینہ وہی دراہم طلب جس اس نے قبضہ میں کئے تھے تو اس کو اس کا حق نہیں ہے اور اس کے ساتھی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس کو ان دراہم سے روک دے اور ان کی مثل دوسرے دے کیونکہ اصل میں مقبوض مشترک حق سے ہے اور شریک قابض کے لیے مقبوض کو محض اس لیے چھوڑتا ہے کہ جو مدیون کے ذمے ہے وہ اس کے لیے ہو جائے۔ تو جب شریک نے مدیون کے لیے مقبوض کو نہیں چھوڑا تو مقبوض میں اس کا حق ویسے ہی باقی رہا جیسا کہ پہلے تھا۔ البتہ شریک کو اس صورت میں یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ بعینہ ان ہی دراہم کے لیے رجوع کرے کیونکہ چھوڑنے سے اس نے ان کی عین سے اپنا حق ساقط کر دیا تھا جب کہ اس نے قابض کے ان کا مالک بننے کی اجازت دی۔ پس بعینہ ان دراہم میں اس کا حق ساقط ہو گیا اور مدیون پر مال کی ہلاکت سے اس کے لیے ایک نیا ضمان حاصل ہوا جو قابض کے ذمے میں ثابت ہوا۔ مثل دیگر دیون کے۔

دونوں شریکوں میں سے اگر کوئی اپنے حصے میں مدیون کو مہلت دے دے یعنی اپنے حصے کے دین کو مؤخر کر دے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا موخر کرنا جائز نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے البتہ اپنے شریک کے حصے میں تاخیر کرنا بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں اور نہ اس حصے میں وہ اس عقد کا متولی ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حصہ اس کی اپنی ملک ہے پس وہ اس میں تصرف کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اسی بنا پر تو وہ ابراء کے ساتھ اس میں اسقاط کا تصرف کر سکتا ہے تو تاخیر تو بطریق اولیٰ کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابراء اسقاط سے کمتر تصرف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اپنے حصے میں تاخیر کرنا قبضے سے پیشتر دین کو تقسیم کرنا ہے جو جائز نہیں۔ اور اس بات کی دلیل کہ موخر کرنا دین کو تقسیم کرنا ہے یہ ہے کہ تقسیم کا اثر پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ساتھ اس طور پر منفرد ہونا ہے کہ دوسرے کا اس میں کوئی حق نہیں رہتا۔ اور قبضہ سے پیشتر دین کی تقسیم جائز نہیں کیونکہ تقسیم کا معنی جو کہ تمییز ہے اس صورت میں نہیں پایا جاتا۔ اور وہ اس وجہ سے کہ تمییز یا تو فعل کا نام ہے یا ذمے میں مال حکمی کا نام ہے۔ تاخیر کے مقابلے میں ابراء (معاف کرنا) کا معاملہ جدا ہے کیونکہ اس میں تقسیم کا اثر اور معنی نہیں ہے بلکہ وہ تو اپنے حصے کو تلف کرنا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دین کی تقسیم تو دین میں تصرف ہوتا ہے جب کہ موخر کرنا دین میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ مطالبے میں تصرف اسقاط ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر دین اور مطالبہ، دونوں میں تصرف ہے کیونکہ یہ دین کو اپنی سابقہ صفت سے متغیر کر دیتی ہے اور وہ اس طرح کہ اس سے پیشتر دین کی صفت یہ تھی کہ اگر ان میں سے کوئی اپنے حصے پر قبضہ کرتا تو دوسرا اس میں مشارکت کر سکتا ہے جب کہ تاخیر کے بعد جب تک مدت باقی ہے مشارکت کا حق باقی نہیں رہتا۔

پھر صاحبین کے قول پر تفریع کی اور کہا کہ جب وہ شریک کہ اس نے اپنا حصہ موخر نہیں کیا قبضہ کرے تو تاخیر کرنے والے شریک کو حق نہیں ہوگا کہ مقبوض میں شریک ہو سکے یہاں تک کہ اس کے حصے

کی ادائگی کی مدت آجائے۔ اور جب اس کا دین نقد ہو جائے تو اب وہ شریک ہو سکتا ہے اگر مقبوض مال باقی ہو اور اگر قابض نے اس کا استہلاک کر دیا ہو تو اس سے ضمان لے سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدت مطالبہ کے ثبوت سے مانع تھی لہٰذا مقبوض میں اس کا حق نہ تھا۔ اور جب اس کا دین نقد ہو گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ہمیشہ نقد ہی تھا پس اس کے لیے شرکت ثابت ہو جائے گی۔

تاخیر کرنے والے (یعنی مہلت دینے والے) کی مدت آنے تک دوسرے نے اگر کسی حصے پر قبضہ نہیں کیا تو معاملہ سابقہ حالت کی طرف لوٹ جائے گا۔ تو اب ان میں سے جو بھی کچھ قبضہ میں لے گا۔ تو دوسرا اس میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ دین جب نقد ہو گیا تو مدت ساقط ہو گئی اور وہ تاجیل و تاخیر سے پیشتر کی حالت میں آگیا۔

اگر دو شریکوں کا دین کسی عورت پر ہو پھر ان میں سے ایک اپنے حصے کے دین پر (یعنی اس کو مہر بنا کر) اس عورت سے نکاح کرلے تو بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ روایت کی ہے کہ اس کو حق ہو گا کہ وہ اپنے نصف حق کے لئے اس پر رجوع کر سکے اور بشر رحمہ اللہ ہی نے امام ابو یوسف سے یہ روائت بھی کی ہے کہ وہ رجوع نہیں کر سکتا یہی ابو یوسفؒ سے محمد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح نے نکاح کرنے والے شریک کے ذمے میں مہر کو واجب کر دیا۔ اور اس کا عورت کے ذمے اتنا ہی مال ہے تو یہ دونوں برابر سرابر ہو گئے تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے نصف دین پر قبضہ کیا۔ پس دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ اس پر اپنے نصف حق کے لیے رجوع کر سکے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے کے دین کے عوض میں عورت سے کپڑا خرید لے۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس پر اپنے شریک کے لیے ضمان (تاوان) کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس ایسی شئی آئے جو مشارکت کا احتمال رکھتی ہو۔ اور یہ شرط پائی نہیں گئی لہٰذا اپنے شریک کے لیے ضامن نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے سے بری کر دے۔

اگر دو شریکوں میں سے ایک نے مدیون کو اپنے حصے کے عوض میں اجارہ پر لیا تو اس کا شریک بالاتفاق اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اجرت کے مقابلے میں وہ بدل ہے جو عقد کی وجہ سے قابل ضمان ہے۔ پس یہ بیع کے مشابہ ہے۔ اور اسی طرح وہ بدل جو شریک کو حاصل ہوا ہے یعنی منفعت وہ بھی قابل شرکت ہے۔ لہٰذا دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ وہ مدیون کو اجارہ پر لینے والے شریک سے ضمان وصول کر سکے۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ دونوں قرضخواہوں میں سے ایک نے مدیون (قرضدار) کے سر پر عمداً موضحہ زخم لگایا پھر اس سے اپنے حصے کے دین پر مصالحت کرلی تو اس کے شریک پر کچھ لازم نہیں آئے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے مدیون کا کچھ مال خود ہلاک کر دیا اور اس مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سرابر ہو گئی یا اس نے مدیون سے دین میں اپنے حصے کے بقدر قرض لیا تو اس کا شریک اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقدار قرض اور ہلاک شدہ مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سرابر ہو گئی اور یہ امر معنی کے اعتبار سے دین کو وصول کرنا ہے تو یہ ایسا ہو گویا اس نے اپنا حق وصول کیا تھا

اگر مدیون کے لیے کسی سبب سے دو شریکوں میں سے ایک پر دین واجب ہوا ہو پیشتر اس کے کہ ان کا دین اس پر واجب ہوا ہو۔ تو اس پر جو دین واجب ہوا وہ اس دین کے بدلے میں ہو جائے گا جو ان دونوں میں سے ایک کا اس پر ہو۔ پس جس کا دین مدیون سے ساقط ہوا اس سے اس کا شریک ضمان وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے دین وصول نہیں کیا بلکہ اپنے ذمے واجب دین ادا کیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو دین برابر سرابر ہو جائیں تو پہلا دین دوسرے کے عوض میں ادا شدہ ہوتا ہے کیونکہ وہ دوسرے دین سے پیشتر واجب الادا تھا پس جب وہ دین کو وصول کرنے والا نہ بنا تو اس میں مشارکت بھی نہ ہوگی کیونکہ مشارکت وصول شدہ دین میں ثابت ہوتی ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اپنے نوادر میں نقل کیا کہ اگر دو قرضخواہ جن کا مال ہو ان میں سے ایک مدیون کے غلام کو قتل کر دے اور اس پر قصاص واجب ہو پھر وہ مدیون سے پانچ سو درہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے اور مدیون قاتل کے حصے کے دین سے بری ہو جائے گا۔ اور قاتل کے شریک کو حق ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ شریک ہو جائے اور اس سے پانچ سو کا نصف وصول کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے ایک مدیون عورت سے دوسرے پانچ سو درہم مہر کے عوض نکاح کرے یا مدیون کو دوسرے پانچ سو درہم کی اجرت پر اجارہ میں لے لے۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب کہ مصالحت نکاح نفس دین پر ہو فرق ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عقد جو کہ صلح اور نکاح ہے اس حال پر واقع ہوا ہے جو ذمے میں ہے اور یہ متقاصہ (برابر سرابر کرنے) کو واجب کرتا ہے۔ پس معنی کے اعتبار سے دین کی وصولی بمنزلہ حقیقت میں دین کی وصولی کے ہے اس کے برخلاف جب صلح اور نکاح نفس دین پر ہو تو عقد مطلقاً اس پر واقع نہیں ہوتا جو ذمے میں واجب ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہاں عقد کی اضافت نفس دین کی طرف ہے پس متقاصہ واقع نہیں ہوگا اور اس عقد کرنے والے کو وہ مقام حاصل نہیں ہوا جس میں شرکت کا احتمال ہو پس شریک اس پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

علی بن الجعد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر مدیون مر جائے اور دو شریکوں میں سے ایک اس کا وارث ہو اور مدیون نے ناکافی مال چھوڑا ہو تو اپنے اپنے حصوں کے مطابق دونوں اس میں شریک ہوں گے کیونکہ ملک کے ورثہ کی طرف منتقل ہونے میں دین مانع ہے اس فرمان الٰہی کی وجہ سے (من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین) (بعد وصیت کے جو کی یا بعد ادائے قرض کے) اس فرمان میں میراث کو دین کے بعد رکھا۔ لہٰذا ملک وارث کی طرف منتقل نہیں ہوئی۔ پس وارث شریک کا دین ساقط نہیں ہوگا اور وارث اور اجنبی دین میں برابر ہوں گے۔

اگر مدیون نے ان میں سے ایک کے پاس اس کے حصے کے عوض میں رہن رکھا اور اس کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس کا (یعنی مرتہن کا) شریک اس سے ضمان لے سکتا ہے کیونکہ رہن کا قبضہ وصولیابی کا قبضہ ہوتا ہے اور رہن کی ہلاکت سے وہ از روئے حکم اپنے دین کو وصول کرنے والا بن گیا پس یہ حقیقی وصولیابی کی مثل ہوگا۔

اگر ان میں سے ایک نے مدیون کا غلام غصب کر لیا اور وہ غلام اس کے پاس مر گیا تو اس کے شریک کو حق حاصل ہوگا کہ اس سے ضمان وصول کر سکے کیونکہ غاصب غصب کے وقت اس غلام کی قیمت کا ضامن بنتا ہے پس مغصوب کی ہلاکت ظہور و استناد کے طریقہ پر اس وقت سے ہوئی۔ اگر غاصب کے ضمان کے دوران کسی قدرتی آفت کی بناء پر غلام کی ایک آنکھ ضائع ہوجائے پھر وہ اس غلام کو واپس کر دے تو اس کا شریک اس پر کسی شے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ اس کے پاس کوئی ایسی شی نہیں آئی جس میں مشارکت ممکن ہو اس لیے کہ وہ مضمون شی کا مالک نہیں بنا پس وہ اپنے شریک کیلئے بھی کسی شئی کا ضامن نہ ہوگا۔ غلام کی ہلاکت کی صورت میں معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں وہ ضمان کی ادائیگی سے اس کا مالک بن جاتا ہے تو اس طرح اس کے پاس ایسی شی آجاتی ہے جس میں مشارکت ممکن ہے لہٰذا وہ اپنے شریک کو ضمان ادا کرے گا رہن میں رکھے ہوئے غلام کی جب قدرتی آفت کی بناء پر ایک آنکھ ضائع ہوجائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح جب دو شریکوں میں سے ایک مدیون سے بیع فاسد کے ساتھ غلام خریدے اور اس پر قبضہ کرے پھر وہ غلام اس کے قبضے میں مرجائے یا وہ شریک اس غلام کو آگے بیچ دے یا اس کو آزاد کر دے تو وہ اپنے ساتھی کو ضمان ادا کرے گا جیسا کہ وہ غصب کی صورت میں ادا کرتا ہے اور اگر اس کی ایک آنکھ کسی قدرتی آفت کی بناء پر ضائع ہوجائے پھر وہ مشتری اس غلام کو واپس کر دے تو وہ اپنے ساتھی کو کچھ ضمان ادا نہیں کرے گا۔ اور اس عیب کا تاوان دین میں خاص اس کے حصے میں لازم ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت عقود

رہی شرکت عقود تو اس میں کلام یہ ہے کہ یا تو وہ شرکت فاسد ہوگی یا صحیح ہوگی۔ اگر صحیح ہو تو اس کی شرکت اموال میں ہم اس کی اقسام عنان اور مفاوضہ کے احکام بیان کریں گے اور یہ بھی بتائیں گے کہ عنان اور مفاوضہ میں ایک شریک کو مال شرکت میں کیا کچھ کرنا جائز ہے اور کیا جائز نہیں۔

۱۔ عنان میں دو شریکوں میں سے ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مال شرکت کی بیع کر سکے کیونکہ عقد شرکت سے دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کو مال شرکت کی بیع کی اجازت دی ہے۔ نیز یہ شرکت وکالت کو متضمن ہے پس ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا بیع میں وکیل بنتا ہے۔ مزید برآں شرکت سے دونوں کی غرض نفع ہے جو کہ تجارت سے حاصل ہوتا ہے اور تجارت بیع و شراء ہی کا نام ہے لہٰذا عقد شرکت پر دونوں کا اقدام ہر ایک کا اپنے ساتھی کو از روئے دلالت بیع و شراء کی اجازت دینا ہے۔

۲۔ اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ مال شرکت کی بیع نقد و ادھار کر سکے کیونکہ شرکت کے مقتضی سے بیع کی اجازت مطلقاً حاصل ہوئی ہے۔ نیز شرکت تجار کی عادت کے مطابق منعقد ہوتی ہے اور

تجار کے رواج میں سے نقد وادھار دونوں طرح بیچنا ہے۔

۳۔ اسی طرح اس کو حق حاصل ہوگا کہ قلیل وکثیر ثمن پر بیع کرے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے البتہ اتنی کم قیمت پر بیع کرنا جتنی کہ عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو یہ جائز نہیں کیونکہ عقد کا مقصود جو کہ نفع حاصل کرنا ہے وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔ پس یہ عقد سے از روئے دلالت مستثنا ہوگا۔ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں اس کو وکالت بالبیع مطلقا میں اختلاف پر مبنی کرتے ہوئے ذکر کیا کہ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ اگر ان میں سے ایک نے بیع کی اور دوسرے نے (ثمن کی ادائگی کی) مدت مقرر کی یعنی مہلت دی تو اس کی تاجیل ومہلت دینا اس کے شریک کے حصے میں بالاتفاق جائز ہے۔ کیا اس کے اپنے حصے میں تاجیل (مہلت دینا) جائز ہوگی؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم نے مشترک دین کے ضمن میں بیان کیا جب کہ ان میں سے ایک اپنے حصے کو موخر کر دے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ عقد ایک نے کیا ہو اور تاجیل دوسرے نے کی ہو۔ اور اگر ایک نے عقد کیا ہو عاقد نے تاجیل کی یعنی ادائگی کے لیے ایک مدت تک مہلت دی تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کی تاجیل ابوحنیفہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے لیکن ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس میں کلام وکیل بالبیع کے مسئلے پر مبنی ہے کہ طرفین کے نزدیک اس کو ثمن میں ابراء وتاخیر کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو اختیار نہیں وکیل بالبیع پر مبنی ہونے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ عاقد شریک کے حصے میں اس کا وکیل ہے یہ کتاب الوکالتہ کا مسئلہ ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ وہاں جب وہ تاخیر کرتا ہے تو طرفین کے نزدیک موکل کے لیے وکیل کے مال میں سے ضمان آتا ہے جب کہ یہاں عقد کرنے والا شریک ضامن نہیں ہوتا کیونکہ عاقد شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ بیع کا اقالہ کرے پھر اس کو ادھار بیع سکے۔ اور جب اس نے اقالہ نہیں کیا اور دین کو موخر کیا تو جائز ہے۔ اس کے برخلاف وکیل بالبیع کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اقالہ کر کے ادھار بیع کر سکے۔ تو جب یہ دین کو موخر کرے گا تو یہ ضامن ہوگا۔

۴۔ شریک کو یہ بھی حق ہوگا کہ وہ نقد یا ادھار خرید سکے۔ اس کی وجہ ہم نے بیع کے ضمن میں بیان کر دی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے پاس شرکت کے لیے نقدی ہو۔ جو کہ دراہم ودنانیر ہیں۔ پس اس نے دراہم ودنانیر کے عوض میں کوئی شی ادھار خریدی۔ اور اس کے پاس کچھ مکیلی وموزونی سامان بھی تھا جس کے عوض اس نے کوئی شی ادھار خریدی۔ اگر اس کے قبضے میں دراہم ودنانیر نہ ہوں اور وہ ان کے عوض میں کوئی شی خریدے تو وہ خریدی ہوئی شی خاص اس کی ہوگی اس کے شریک کا اس میں حصہ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی خرید کو شرکت میں شمار کریں تو وہ مال شرکت پر دین کا حاصل کرنے والا بنے گا اور شریک کو مال شرکت پر بغیر اجازت کے دین پر حاصل کرنے کا اختیار نہیں جیسا کہ مضارب

ہیں ہوتا ہے کیونکہ اس طرح کرنے سے مال شرکت اس مقدار سے زائد ہو جاتا ہے جس پر شریک نے مشارکت کرنے کی رضامندی ظاہر کی ہے۔ لہٰذا بغیر اس کی رضامندی کے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے پاس کچھ سامان ہو اور وہ دراہم دنانیر کے عوض میں ادھار خریدے کیونکہ سامان (عروض) میں شرکت کا راس المال بننے کی صلاحیت نہیں لہٰذا خرید ثمن (درہم و دینار) کے ساتھ بطور دین حاصل کرنے کے ہو گی بر خلاف اس صورت کے جب کہ وہ دراہم و دنانیر کے عوض خریدے اور اس کے قبضے میں ان کی مثل دراہم و دنانیر ہوں کیونکہ اس وقت یہ دین حاصل کرنا نہیں ہے حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے نقل کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک کے پاس دنانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض خریدے تو جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ زفر رحمہ اللہ مال شرکت میں حقیقی مجانست کا اعتبار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ دراہم کی دنانیر کے ساتھ شرکت کے انعقاد کا انکار کرتے ہیں اس لیے کہ جنس حقیقت میں مختلف ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے اپنے پاس موجود (یعنی دنانیر) کی صورت کے اعتبار سے جنس یعنی دراہم کے عوض میں خریدا۔ اور اس کے پاس عروض (سامان) ہے۔ جب کہ ہم معنی کے اعتبار سے مجانست جو کہ ثمنیت ہے کا لحاظ کرتے ہیں اور ثمنیت میں دراہم و دنانیر ہم جنس ہیں لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے اپنے پاس موجود کی صورت و معنی دونوں کے اعتبار سے جنس (ثمن) کے عوض خریدا۔

۵۔ شریک کو یہ بھی حق ہو گا کہ وہ مال شرکت کو ابضاع (دوسرے کو نفع میں شریک کیے بغیر مال تجارت کے لیے دینا) کے طور پر دے کیونکہ شرکت کا انعقاد تجار کے طریقے پر ہوتا ہے اور ابضاع بھی انکا طریقہ ہے۔ نیز اس کو حق حاصل ہے کہ وہ لیسے شخص کو اجرت پر رکھے جو بضاعت (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے مال میں تجارت کرنا) پر عمل کرتا ہو تو ابضاع کا اختیار تو بطریق اولیٰ ہو گا کیونکہ اس میں بضاعت پر کام کرنے والے کا بضاعت میں استعمال بغیر عوض و اجرت کے ہوتا ہے۔

۶۔ شریک کو یہ بھی حق ہو گا کہ وہ ودیعت رکھا سکے کیونکہ ودیعت رکھانا بھی تجار کا طریقہ ہے۔ اور تجار کی ضرورتوں میں سے بھی ہے اور اس کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ مختلف حالات جو عام طور پر پیش آتے ہیں ان میں اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب وہ اجرت پر اپنی ودیعت حفاظت کے لیے رکھوا سکتا ہے تو بغیر اجازت کے تو بطریق اولیٰ رکھوا سکتا ہے۔

۷۔ شریک کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ آگے کسی کے ساتھ مشارکت کر سکے کیونکہ ایک شی اپنے جیسے کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔ اور اگر اس نے کسی شخص سے شرکت عنان کر لی تو شریک جو کچھ بھی خریدے گا نصف اس کا ہو گا اور نصف دو شریکوں کا ہو گا کیونکہ اگرچہ اس کو شریک کے حق میں شرکت کا اختیار نہیں ہے لیکن توکیل (وکیل بنانے) کا اختیار تو ہے اور عقد شرکت توکیل کو متضمن ہوتا ہے جو کچھ خریدا اس کا نصف اس کے دو شریکوں کا ہو گا۔ اور اگر اس شریک نے خریدا جس نے آگے شرکت نہیں کی تو جو کچھ اس نے خریدا وہ اس کے اور شریک کے مابین نصف نصف ہو گا اور اجنبی (وہ جس کے ساتھ اس کے ساتھی نے آگے مشارکت کی ہے) کا اس میں کچھ حصہ نہ ہو گا کیونکہ اس نے

خریدنے والے کو اپنا وکیل نہیں بنایا۔ لہٰذا جو کچھ اس نے خریدا وہ شرکت کے حکم پر باقی رہے گا
حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب شرکت عنان کے دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں ایک اور شخص کے ساتھ شرکت مفاوضہ کی تو یہ شرکت مفاوضہ نہ ہوگی بلکہ عنان ہوگی کیونکہ مفاوضہ تقاضا کرتی ہے کہ شرکت عنان فسخ ہو جائے اس لیے کہ مفاوضہ شرکت مفاوضہ کرنے والے کے لیے واجب ہے کہ وہ کل مال میں شریک ہو اور یہ اس کے شریک کے حق میں صحیح نہیں لہٰذا یہ شرکت عنان کو فسخ کرنا ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی عدم موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اور اگر شرکت مفاوضہ اپنے ساتھی کی موجودگی میں ہو تو صحیح ہوگی اور یہ شرکت عنان کو باطل کرنا ہوگا کیونکہ اس کو اپنے شریک کی موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۸۔ شریک کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ مال شرکت کو خاص اپنے مال کے ساتھ خلط کر دے۔ کیونکہ خلط کرنا تو مال میں حق کو واجب کرنا ہے پس جائز نہیں سوائے اتنی مقدار کے جس پر رب المال راضی ہو۔

۹۔ آیا شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مال شرکت کو مضاربت پر دے سکے؟ تو محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ابوحنیفہؒ سے ذکر کیا کہ اس کو یہ اختیار ہوگا جب کہ حسن رحمہ اللہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا۔ حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت شرکت کی ایک نوع ہے کیونکہ رب المال اور مضارب نفع میں شرکت کرتے ہیں۔ اور شریک کو عقد کے مطلق ہونے کے وقت شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا پس اسی طرح مضاربت کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کسی اجیر کو اجرت پر رکھے جو مال شرکت میں عمل کرے تو مال شرکت کو بطور مضاربت کے دینے کا اختیار تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا کیونکہ اجیر تو اجرت کا مستحق ہوتا ہے خواہ شرکت میں نفع ہو یا نہ ہو اور مضارب اپنے عمل کی بنا پر اس وقت تک کچھ استحقاق نہیں رکھتا جب تک کہ مضاربت میں نفع نہ ہو۔ تو جب اس کو اجرت پر رکھنے کا حق حاصل ہے تو مضاربت پر دینے کا حق تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا۔ اور شرکت سے استدلال درست نہیں کیونکہ شرکت مضاربت سے اونچی چیز ہے اس لیے کہ شرکت تو اصل و فرع (راس المال اور نفع) دونوں میں ہوتی ہے جب کہ مضاربت میں شرکت صرف فرع (نفع) میں ہوتی ہے اصل میں نہیں ہوتی۔ اور شی اپنے سے کمتر کو اپنا تابع بناتی ہے اپنے سے مافوق کو تابع نہیں بناتی۔ اسی بنا پر مضارب کو مطلق عقد کی بنا پر مال کو آگے مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک مضاربت دوسری مضاربت کی مثل ہوتی ہے۔ البتہ مضارب کو توکیل کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ توکیل مضاربت سے کمتر ہے اور وکالت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل کو توکیل کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک

وکالت دوسری وکالت کی مثل ہوتی ہے۔

۱۰۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ مال شرکت میں ہر وہ تصرف کرے جو مضارب مال مضاربت میں کر سکتا ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب المضاربۃ میں کریں۔ اس اختیار کی وجہ یہ ہے کہ شریک کا تصرف مضارب کے تصرف سے قوی تر اور زیادہ عام ہوتا ہے۔ تو جو تصرف مضارب کو سکتا ہے وہ شریک بطریق اولیٰ کر سکتا ہے۔

۱۱۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مضاربت پر مال حاصل کرے اور اس کا نفع خاص اس کے لیے ہوگا کیونکہ مضارب کا نفع میں استحقاق اپنے عمل کی بناء پر ہوتا ہے نفع اس کے ساتھ مختص ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگا دے۔

۱۲۔ شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ بیع و شراء کے لیے وکیل مقرر کر سکے۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کی رو سے یہ جائز نہیں کیونکہ اس کا شریک اس کی رائے پر راضی ہوا ہے اس کے غیر کی رائے پر نہیں۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرکت تجار کے طریقوں پر منعقد ہوتی ہے اور بیع و شراء کے لئے وکیل بنانا ان کا طریقہ ہے۔ نیز یہ تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ تاجر کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ تمام تصرفات خود کر سکے لہٰذا اسے توکیل کی حاجت ہوتی پس توکیل تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔ اس کے برخلاف وکیل بالشراء دوسرے کو اپنا وکیل نہیں بنا سکتا کیونکہ اس کو تمام تصرفات کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ سوائے شراء کے اور کوئی تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اس کیلئے خود شراء کا ارتکاب کرنا ممکن ہے لہٰذا کسی دوسرے کو وکیل بنانے کی ضرورت نہیں۔ نیز شرکت وکالت سے عام تر ہے اور وکالت شرکت سے خاص تر ہے اور ایک شئ اپنے سے کمتر کو تابع بناتی ہے اپنی مثل کو نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ خاص ایک خادم یا کپڑے میں دو شریک ہوں یعنی یہ کہ انمیں سے ایک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ کسی شخص کو اسکی بیع کے لیئے وکیل بنا دے اور اگر وکیل بنائے گا تو یہ اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرکت ملک ہے اور شرکت املاک میں دونوں میں سے ہر شریک اپنے ساتھی کے حق میں اجنبی ہوتا ہے اور اس کے حصے میں تصرف کرنے سے محجور (پابند) ہوتا ہے کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والا امر یعنی ملک اور ولایت معدوم ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۱۳۔ شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ وکیل بنا سکے اور اس کو مال دے سکے اور اس کو حکم دے سکے کہ وہ ان کی تجارت پر خرچ کرے جب کہ مال مال شرکت ہو۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ شریک کو توکیل کا اختیار ہوتا ہے۔ اور وکیل کا تصرف مثل موکل کے تصرف کے ہوتا ہے۔ اور اگر دوسرے شریک نے وکیل کو وکالت سے خارج کر دیا تو وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا جب کہ وہ بیع و شراء یا اجارہ میں وکیل ہو کیونکہ دونوں شریکوں میں سے جب ہر ایک اپنے ساتھی پر توکیل (وکیل بنانے) کا اختیار رکھتا ہے تو اس (یعنی اپنے ساتھی) پر معزول کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ نیز موکل اپنے شریک کا وکیل ہوتا ہے۔ تو جب اس نے وکیل بنایا تو موکل کو اس کے وکیل کو معزول کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اگر وہ اس دین کے تقاضے کے لیے وکیل ہو جس کا اس کے موکل نے معاملہ کیا ہے تو دوسرے

شریک کو اس کے اخراج حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے شریک کو وکیل بنا سکے لہذا اسے اس کے وکیل کو معزول کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۱۴۔ شریک کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی کسی تجارت کے لیے کسی شخص کو اجرت پر رکھ سکے کیونکہ اجارہ بھی تجارت میں سے ہے حتی کہ تجارت میں ماذون (اجازت یافتہ) کو اجارہ کا اختیار ہوتا ہے۔ نیز یہ تجار کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ تاجر کے لیے اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ نیز جب منافع پر عقد واقع ہوتا ہے تو یہ مثل اعیان (عین کی جمع) کے ہوتے ہیں پس اجرت پر رکھنا بمنزلہ شراء کے ہوگا اور شریک کو شراء کا اختیار ہوتا ہے لہذا اجرت پر رکھنے کا اختیار بھی ہوگا اجرت مستاجر (اجرت پر رکھنے والے) کے ذمے ہوگی اور صرف اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا اس کے شریک سے نہیں کیونکہ عقد کرنے والا مستاجر ہے اس کا شریک نہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ عقد کے حقوق عاقد (عقد کرنے والے) کی طرف لوٹتے ہیں۔ پھر یہ عاقد و مستاجر اپنے شریک پر نصف اجرت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ عقد میں اس کا وکیل ہے۔

۱۵۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے عقد جو کہ شراء ہو اس کی بناء پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھا دے۔ اور جو وہ بیع کرے اس میں رہن رکھ سکے کیونکہ رہن رکھانا دین ادا کرنا ہے اور رہن اپنے پاس رکھنا دین وصول کرنا ہے۔ اور شریک کو ادائیگی اور وصولی کرنے کا اختیار ہوتا ہے پس اس کو رہن رکھنے اور رکھانے کا اختیار بھی ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الرہن میں ذکر کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک نے شرکت پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھوایا تو یہ جائز نہیں اور یہ شریک رہن کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے (یعنی دونوں کے) لیے واجب ہونے والے دین کے عوض میں جس کا انہوں نے معاملہ کیا تھا کوئی رہن اپنے پاس رکھا اور اس پر قبضہ کر لیا تو یہ اس کے شریک پر جائز نہیں ہوگا۔ (امام محمدؒ کا یہ قول اس پر محمول ہے کہ ان دونوں کے عقد کے سبب سے جو دین دونوں کے ذمے واجب ہوا تھا اس کے عوض میں ان میں سے ایک نے رہن رکھا یا کیونکہ رہن رکھانا تو ادائیگی کرنا ہوا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر اس کے مال میں سے ادا کر سکے پس رہن رکھانے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ اور ارتہان (یعنی اپنے پاس رہن رکھنا) وصول کرنا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ اس کے شریک نے جو عقد خود اپنے لیے کیا ہو اس کے ثمن وصول کر سکے پس اس کو رہن رکھنے (ارتہان) کا بھی حق نہیں۔

پھر اگر رہن اس کے قبضے میں ہلاک ہو جائے اور رہن کی قیمت اور دین برابر ہوں تو دین میں اس کا حصہ ختم ہو جائے گا کیونکہ اس نے عقد فاسد کے ساتھ رہن پر قبضہ کیا اور رہن فاسد قابل ضمان ہوتا ہے جیسا کہ رہن صحیح ہوتا ہے۔ پس وہ دین میں سے اپنے حصے کو وصول کرنے والا بنا کیونکہ وہ ارتہان (اپنے پاس رہن رکھنے) سے پہلے اپنے حصے کے دین کو وصول کرنے کا مالک تھا اگرچہ عقد کسی اور نے کیا ہو۔ تو جب اس نے بیع دین کے عوض رہن رکھا تو وہ پورا دین وصول کرنے والا بنا پس

ظاہر کے اعتبار سے اس نے اپنے حصے کو وصول کر لیا۔ لہٰذا رہن نے اس کے حصے کو ختم کر دیا۔ اور اس کے شریک کو اختیار ہو گا چاہے تو اپنے حصے کیلئے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے اور مدیون رہن کی نصف قیمت کے لیے مرتہن پر رجوع کر سکتا ہے اور چاہے تو اپنے شریک سے دین میں اپنے حصے کا ضمان وصول کر سکتا ہے کیونکہ رہن پر قبضہ دین کی وصولی کا قبضہ ہوتا ہے پس جب رہن اس (قابض) کے قبضے کے دوران ہلاک ہو گیا تو جمیع دین کی وصولی ثابت ہو گئی۔ اور جو کوئی اپنے شریک کی اجازت کے بغیر پورے مشترک دین کو وصول کرے تو اس کے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے مقروض پر اپنے حصے کے لیے رجوع کر سکے اور مقروض دین پر قبضہ کرنے والے پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقروض تو محض اس لیے قابض کو دین سپرد کیا تھا تاکہ جو (قرض و دین) اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا مالک بن جائے۔ تو جب وہ مالک نہیں بنا تو اس کو رجوع کرنے کا حق ہوگا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں مدیون کو حق ہے کہ وہ مرتہن پر رہن کی نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے۔ اور اگر شریک چاہے تو وہ اپنے نصف دین کے لیے اس (قابض) پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اگر دو شریکوں میں سے ایک پورے مشترک دین کو حاصل کر لے تو دوسرے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس پر اپنے حصے کے لئے رجوع کر سکے۔ اس کا طریقہ یہ ہے نصف مقبوضہ دین قابض کے لئے واقع ہوا ہے اور اس کے شریک کو اختیار ہے کہ وہ اس میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے اور جب وہ ایسا کرے تو قابض اس کے لیے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے۔ پھر دوسرا شریک اس میں بھی مشارکت کر سکتا ہے۔ اسی طرح وہ وصول کرتا رہے گا اور اس کا شریک اس کے ساتھ مشارکت کرتا رہے گا یہاں تک کہ دونوں دین کو وصول کر لیں۔

عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے اس مسئلے پر طعن کیا ہے اور کہا کہ لازم ہے کہ شریک اپنے ساتھی کے حصے کا ضامن نہ ہو کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص دوسرے کو کہے کہ تو مجھے فلاں کا تیرے ذمے جو دین ہے اس کے عوض مجھے رہن دے دے اور اگر فلاں نے اجازت دے دی تو ٹھیک ہے ورنہ مجھ کو ضمان نہ ہوگا۔ تو اگر دوسرے نے اس کے پاس رہن رکھ دیا اور وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہو گیا تو ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن اس طعن کا یہ مقام نہیں ہے کیونکہ اس شخص نے رہن کو عادل شخص کے قبضے میں دیا ہے وہ اس طرح کہ جب اس نے رہن کو دوسرے کے لیے لیا اور شرط لگائی کہ اس پر ضمان نہ ہوگا تو وہ عادل بنا اور عادل کے قبضے میں رہن کی ہلاکت موجب ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کا قبضہ وصولی کا قبضہ نہیں ہے۔ نے قبضہ وصولی کے لیے کیا ہے اور وہ رہن جس پر وصولی کے لیے قبضہ کیا گیا ہو مضمون ہوتا ہے لہٰذا طعن صحیح نہیں۔

۱۶۔ شریک کو حوالہ قبول کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ حوالہ بھی اعمال تجارت میں سے ہے اس لیے کہ تاجر کو لوگوں کے مالدار و نادار ہونے میں مختلف ہونے۔ اور بعض کے دوسروں سے

زیادہ مالدار ہونے کے باعث حوالہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور عادت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ مالدار کو اختیار کیا جاتا ہے۔ پس حوالہ وصولی کے لیے ذریعہ ہے اور وصولی کے یقینی ہونے میں اس میں رہن کے معنی پائے جاتے ہیں۔ نیز حوالہ کرنا جو ذمے میں ہے اس کی اس کے مثل کے ساتھ تملیک ہے۔ پس بیع صرف کی طرح جائز ہے۔

۱۷۔ دونوں میں سے جس نے جو عقد کیا تو اس عقد کے حقوق عاقد کی طرف لوٹیں گے یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک نے بیع کی تو دوسرے کو حق نہ ہوگا کہ ثمن کے کسی حصے پر قبضہ کر سکے۔ اسی طرح پر وہ دین جو کسی شخص کو لازم ہو اس عقد کی بناء پر جو ان میں سے کسی ایک نے کیا ہو تو دوسرے کو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور مدیون کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے کو ادائیگی نہ کرے مثل وکیل بالبیع سے خریدنے والے کے کہ اسکو اختیار رہتا ہے کہ وہ موکل کو ثمن کی ادائیگی نہ کرے کیونکہ ثمن پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور حقوق عقد عاقد کی طرف لوٹتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مدیون نے مالک کے لیے حقوق کا التزام نہیں کیا بلکہ انکا التزام تو محض عاقد لے کیا ہے پس مدیون پر اس (یعنی عاقد کے شریک کو ثمن کی ادائیگی کرنا) لازم نہیں ہوگا جب تک کہ وہ عاقد کی توکیل سے اس کا التزام نہ کرے۔ اور اگر مدیون بغیر اس کے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہو عاقد کے شریک کو ادائیگی کر دے تو مدیون اس کے حصے سے بری ہو جائے گا لیکن دائن (جو کہ عاقد ہے) کے حصے بری نہیں ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ادائیگی کرنے والا بری نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ کے حقوق کا قابض (جو کہ عاقد کا شریک ہے) سے تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ان کے بارے میں اجنبی ہے۔ البتہ حقوق کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے لہٰذا قابض کو ادائیگی ناحق ہوئی پس مدیون کو لازم ہوتا ہے کہ وہ عاقد کو ادا کرے اور عاقد شریک کا حصہ شریک کو ادا کا پس قبضہ کرنے کا اس حال میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہی قیاس و استحسان وکیل بالبیع کے مسئلے میں بھی ہے کہ جب مشتری ثمن کی ادائیگی وکیل کی اجازت کے بغیر موکل کو کر دے تو وہ وکیل سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ عاقد چونکہ وکیل بالبیع ہے لہٰذا ثمن وصول کرنے کا حق بھی اسکو ہے اور اس کو حق ہے کہ ثمن کی وصولی کے بغیر مبیع سپرد نہ کرے)

۱۸۔ جس شئ میں کسی نے دین پر معاملہ کیا یا جس شئ کی بیع کی تو دوسرے شریک کو حق نہیں کہ اس میں مخاصمت کر سکے بلکہ خصومت کا حق صرف بیع کرنے والے کو ہے اور خصومت بھی صرف اس کے تعارف کی جا سکتی ہے جس شریک نے عقد نہیں کیا اس سے مخاصمت بھی نہیں کی جا سکتی لہٰذا اس معاملے میں اس کے خلاف گواہی قابل سماعت نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے حلف لیا جائے گا۔ وہ اور کوئی اجنبی اس معاملے میں برابر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خصومت بھی حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے۔

ان میں سے کسی نے کوئی شئ خریدی تو دوسرے سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ

شریک کو مبیع پر قبضہ کرنے کا حق ہے بوجہ مذکورہ۔ عاقد کو اختیار ہے کہ وہ جو اس نے بیع و شراء کی ہے اس میں مبیع و ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے وکیل بنا دے۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ایک شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس میں اقالہ کر سکے۔ کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنی ہے۔ اور ہر ایک کو شرکت پر شراء کا اختیار ہے پس اقالہ کرنے کا اختیار بھی ہوگا۔

ایک نے بیع یا شراء کی اور کوئی عیب ظاہر ہوا تو عیب کی بنا پر دوسرے پر نہ تو رد کیا جا سکتا ہے اور نہ وہ رد کر سکتا ہے کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد عاقد کی طرف لوٹتے ہیں۔ مبیع میں استحقاق کے وقت ثمن کے لیے رجوع بائع پر ہو سکتا ہے کیونکہ وہی عاقد ہے۔

اگر دونوں میں سے کوئی سامان میں عیب کا اقرار کرے تو اس کا اقرار خود اس کے خلاف اور اس کے شریک کے خلاف جائز ہے۔ کرخی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ زفر اور ابو یوسف رحمہم اللہ کے قول پر قیاس ہے۔ اور انہوں نے اس کے اور اس مسئلے کے مابین فرق کیا ہے جس میں وکیل جب عیب کا اقرار کرے اور قاضی مبیع کو اس پر لوٹا دے تو اس کا اقرار مؤکل پر نافذ نہیں ہوگا یہاں تک کہ گواہی سے ثابت نہ ہو جائے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عیب کا اقرار اس پر رد کرنے کے حق کو واجب کرتا ہے۔ اور دو شریکوں میں سے ایک کو حق ہوتا ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس کا اقالہ کر سکے کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنی پایا جاتا ہے اور اس کو شراء کا اختیار ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ مبیع واپس لے سکتا ہے اور عقد کا اقالہ کر سکتا ہے۔ جب کہ وکیل کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

اگر دونوں میں سے کوئی ایسا شرکت کا کوئی مال بیچے پھر اس پر وہ رد کر دیا جائے اور وہ قضاء قاضی کے بغیر اس کو قبول کر لے تو وہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ باہمی رضامندی سے بغیر قضاء کے مبیع کو واپس قبول کرنا نئی شراء بالتعاطی ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ جو مال اس نے شرکت کا کر کے بیچا اس کو خرید لے۔ اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر مبیع کو واپس قبول کرنا اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر مبیع کو واپس قبول کرنا بمنزلہ اقالہ کے ہے۔ اور ان میں سے ایک کا اقالہ دوسرے پر بھی نافذ ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر عیب کی بنا پر مبیع کے ثمن میں کمی کی یا اس کی ادائیگی کے لیے مہلت دی تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب رد کو واجب کرتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ صلح یا ثمن میں کمی کرنا رد سے زیادہ نفع مند ہے لہٰذا اس کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور اگر اس نے بغیر وجہ یا اندیشہ کے ثمن میں کمی کی تو اس کے حصے میں جائز ہوگی لیکن اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بغیر وجہ کے (ثمن میں) کمی کرنا تبرع کرنا ہے۔ اور انسان اپنے مال میں سے تو تبرع

کرسکتا ہے دوسرے کے مال میں سے نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ وہ ہبہ کرے کیونکہ ہبہ بھی تبرع ہے۔

دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خریدا یا اس کے ساتھی نے خریدا اس کی بیع۔ اسی ثمن پر مرابحہ کے ساتھ کرسکے جس پر انہوں نے اس کو خریدا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بیع وشراء میں اپنے ساتھی کا وکیل ہے اور وکیل بالبیع کو حق ہوتا ہے کہ وہ مرابحہ کے ساتھ بیع کرسکے۔

۱۹۔ کیا ان میں سے ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ساتھی کی رضامندی کے بغیر مال کے ساتھ سفر پر جاسکے تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ ایسا کرسکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب مبضع (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے سرمایہ سے تجارت کرنے والا) اور مودع کو سفر کرنے کا حق ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ ایسا کرسکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب یہی ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ اس کو ایسی جگہ جانے کا اختیار نہیں کہ رات اپنے گھر نہ گزار سکے۔ ابویوسف رحمہ اللہ کی ایک اور روایت بھی ہے کہ ایسی شی کے ساتھ سفر کرسکتا ہے کہ جس کا بوجھ اور خرچہ کی مشقت نہ ہو اور جس کا خرچہ ہو اس کے ساتھ سفر نہیں کرسکتا۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں خطرہ ہوتا ہے لہٰذا شریک اور رب المال کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں۔ وہ روایت کہ جس میں قریب وبعید کے مابین فرق کیا گیا ہے کی وجہ یہ ہے کہ جب سفر قریب کا ہو کہ رات اپنے گھر پر رہے گا تو یہ شہر کے حکم میں ہے۔ اور جس روایت میں مال کے بوجھ ومشقت کی بنا پر تفریق کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جس مال کا بوجھ ہو جب اس کے شریک کو اس کو واپس لوٹانے کی ضرورت ہوگی تو اس کو واپس لوٹانے کا خرچہ اٹھانا پڑے گا جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور جس مال کا بوجھ نہیں ہے اس کو واپس لوٹانے میں شریک کو خرچہ نہیں اٹھانا پڑے گا۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کے مقتضا کے طور پر تصرف کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ اور شرکت مکان کی قید سے آزاد (مطلق) صادر ہوئی تھی۔ اور مطلق اپنے اطلاق (قید سے آزادی) پر جاری ہوتا ہے مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو۔ اسی لیے مودع کو سفر کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور شریک میں مودع کے معنی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ مال ودیعت میں مودع کی مانند مال خرکت میں امین ہوتا ہے بلکہ شریک میں تو ایک امر زائد ہوتا ہے جس کا اختیار مودع کو نہیں ہوتا یعنی تصرف کرنا۔ تو جب مودع کو سفر کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو شریک کو بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہوگا۔ رہا ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرے میں ڈالنا ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن اس وقت جب کہ راستہ پر خطر ہو۔ اور جب راستہ پر امن ہو تو اس میں کوئی خطرہ نہیں ہے بلکہ وہ مباح ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے زمین میں اپنے فضل کو تلاش کرنے کا حکم دیا اور اس سے گناہ کو ہٹا لیا اپنے اس فرمان کے ساتھ کہ: فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ (جب نماز ہو چکے تو زمین میں

پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) ۔ نیز ارشاد ہے: لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم (تم پر اپنے رب کے فضل کو تلاش کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے) اللہ عزوجل شانہٗ کا یہ حکم دینا اور گناہ کو ہٹانا مطلقاً بغیر کسی فرق کے ہے۔ اور بوجھ و خرچہ والے مال میں واپس لوٹانے کے خرچہ کے لازم آنے کا جو ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تجار کے عرف میں اس کو جرمانہ شمار نہیں کیا جاتا کیونکہ تجارت میں مشقت و خرچہ جو لازم آتا ہے وہ رأس المال کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ دونوں میں سے کسی نے بھی اپنے ساتھی کو یہ نہ کہا ہو کہ اس میں اپنی رائے سے عمل کر۔ اور اگر وہ ایسا کہے تو دونوں میں سے ہر ایک کو سفر مشارکت مضاربت خاص اپنے مال میں مال شرکت کا خلط کرنا، رہن رکھانا، رہن رکھنے (ارتہان) کا مطلقاً اختیار رہوگا۔ کیونکہ اس نے اس تصرف میں کہ جس پر شرکت مطلقاً مشتمل ہے رائے کو اس کی طرف تفویض کیا ہے۔

جب ان میں سے ایک مال کے ساتھ سفر پہ جائے اس حال میں کہ اس کو سفر کرنے کی اجازت ملی یا اس سے کہا گیا کہ اپنی رائے پر عمل کر یا ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی صحیح روایت کے مطابق شرکت میں اطلاق ہو تو اس کو حق ہے کہ جملہ مال میں سے اپنے اوپر یعنی اپنے کرائے خرچے اور کھانے پر خرچ کر سکتا ہے حسن رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہو کیونکہ دوسرے کے مال کو اس کی صریح اجازت کے بغیر خرچ کرنا جائز نہیں۔ استحسان کی وجہ عرف و عادت ہے کیونکہ مال شرکت میں سے خرچہ کرنا تجار کے عرف میں داخل ہے اور معروف مثل مشروط کے ہوتا ہے۔ نیز ظاہر اس پر رضامندی ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انسان ایسا نہیں کرتا کہ مال شرکت کے ساتھ سفر کرے اور خرچہ اپنے مال میں سے کرے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہو یا نہ ہو اور یہ اس لیے کہ یہ فی الحال ضرر کا التزام ہے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا دونوں کا عقد شرکت پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں مال شرکت میں سے خرچے کرنے پر رضامند ہیں۔ نیز دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے مال کے حق میں مثل مضارب کے ہے کیونکہ جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ کل مال کی فرع و نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ مثل مضارب کے نصف نفع کا مستحق ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ شائع (غیر معین) ہو لہٰذا خرچہ جمیع مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب جب اپنے مال اور مال مضاربت کے ساتھ سفر کرے تو اس کا خرچہ جمیع مال میں سے ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر نفع میں ہوا تو خرچہ نفع میں سے کاٹ لیا جائے گا اور اگر نفع نہ ہوا تو خرچہ راس المال میں سے لیا جائے گا کیونکہ خرچہ ایسا صرف ہے جو مال سے حاصل ہوتا ہے تو اگر نفع حاصل ہوتا ہے تو اسمیں سے شمار ہوگا ورنہ اصل مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب کے ساتھ ہوتا ہے۔

۲۰۔ دونوں میں سے ایک نے کوئی چیز مال شرکت کے علاوہ (دوسرے مال) کے ساتھ خریدی

تو وہ اس کے ساتھی کو لازم نہ ہوگی کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اس طرح وہ مال شرکت پر قرض لینے والا بنتا ہے جب کہ اس کے شریک نے اس کو قرض لینے کی اجازت نہیں دی

۲۱۔ ان دونوں میں سے کسی کو ہبہ کرنے یا اپنے شریک پر قرض دینے کا حق نہیں کیونکہ یہ دونوں ہی باتیں تبرع ہیں۔ جہاں تک ہبہ کا تعلق ہے تو اس کا تبرع ہونا تو شک سے خالی ہے۔ رہا قرض تو اس بنا پر کہ فی الحال وہ بلا معاوضہ ہے لہذا فی الحال تبرع ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی طرف سے تبرع کرنے کا اختیار نہیں خواہ اس کے شریک نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو الا یہ کہ اس نے بعینہ اس کی تصریح کی ہو۔ کیونکہ اس کا کہنا کہ اپنی رائے پر عمل کر اس کی طرف رائے کو تفویض کرنا ہے تجارتی امور میں اور یہ معاملہ (یعنی ہبہ کرنا یا قرض دینا، تجارت کا معاملہ نہیں ہے۔

۲۲۔ اگر ایک نے مال قرض لیا تو قرض دونوں کو لازم ہوگا کیونکہ یہ مال کا عقد کے ذریعے سے مالک بننا ہے۔ لہذا یہ مثل صرف کے ہوگا۔ پس یہ اس کے اور اس کے شریک کے حق میں ثابت ہوگا۔ نیز اس بنا پر کہ اگر قرض لینا فی الحال عاریت طلب کرنا ہے تو اس کو عاریتاً کچھ لینے کا اختیار ہوتا ہے اور اگر یہ تملک (مالک بننا) ہے تو اس کو اس کا بھی حق ہے۔

۲۳۔ اس کو یہ حق نہیں کہ وہ دونوں کی تجارت کے غلام کو مکاتب بنائے اور نہ ہی وہ مال لے کر آزاد آزاد کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کا انعقاد تجارت پر ہوتا ہے اور کتابت اور آزاد کرنا تجارت نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تجارت کے لیے اجازت یافتہ (ماذون) کو بھی ان امور کا اختیار نہیں ہوتا اور اس میں برابر ہے خواہ شریک نے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو بوجہ مذکورہ۔

۲۴۔ یہ سب کا قول ہے کہ شریک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ تجارتی غلام کی شادی کر سکے کیونکہ شادی تجارت کا حصہ نہیں۔ اور یہ سراسر نقصان ہے۔ پس اس کو بغیر صریح اذن کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہی حکم ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنے کا ہے کیونکہ یہ تجارت نہیں ہے۔ البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنا جائز ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

۲۵۔ اگر ایک کسی دین کا اقرار کرے تو یہ اس کے شریک پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے لہذا اس کے شریک (کے ذمے) پر حق کے واجب ہونے کے بارے میں اقرار صحیح نہ ہوگا۔ مفاوضہ کی صورت اس کے خلاف ہے کیونکہ مفاوضہ میں جواز کفالت کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اقرار کی وجہ سے ہوتا ہے یہ شرکت (یعنی عنان) کفالت کو متضمن نہیں ہوتی

ایک کے قبضے میں مشترکہ تجارت کی باندی ہو وہ اس کے بارے میں کسی شخص کے لیے اقرار کرے تو اس کے شریک کے حصے میں اس کا اقرار جائز نہیں جب کہ اس کے حصے میں جائز ہوگا ہم یہ وجہ بیان کر چکے ہیں کہ انسان کا اقرار خود اس پر تو نافذ ہوتا دوسرے پر نافذ نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے

کے حق میں شہادت ہے۔ اور اس میں برابر ہے خواہ یہ کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ یہ قول ان امور میں عموم کا فائدہ دیتا ہے جن کو شرکت متضمن ہوتی ہے اور حال یہ ہے کہ شرکت اقرار کو متضمن نہیں ہوتی۔

ایک کے قبضے میں شریک کا مال ضائع ہو جائے تو اس پر شریک کے حصے میں ضمان (تاوان) نہیں آئے گا۔ لہٰذا مال کے ضائع ہونے میں ہر شریک کے قول کو اس کے شریک کے خلاف قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ امین ہے واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت عنان کے دو شریکوں میں سے ایک کے لیے جو کچھ ہم نے ذکر کیا کہ اس کو اس کے کرنے کا اختیار ہے اور جب وہ اس کو کرلے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوتا ہے وہ سب کچھ مفاوضہ کے شریک کو بھی کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب وہ اس کو کرلے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوا ہے کیونکہ مفاوضہ عنان کے بنسبت عام تر ہے تو جب شریک عنان کے لیے جائز ہے تو مفاوض (شریک مفاوضہ) کے لیے اس کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔

اسی طرح ہر وہ امر جو شرکت عنان کی صحت کے لیے شرط ہے وہ شرکت مفاوضہ کی صحت کے لیے بھی شرط ہے کیونکہ مفاوضہ عنان سے عام تر ہے مفاوضہ عنان کی تمام شرائط اور کچھ مزید کی بھی مقتضی ہے۔ اسی طرح ہر وہ امر جس سے شرکت عنان فاسد ہوتی ہے اس سے شرکت مفاوضہ بھی فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ مفاوضہ کو وہ تمام امور فاسد کرتے ہیں جو عنان کو فاسد کرتے ہیں اس وجہ سے کہ مفاوضہ کچھ ایسے شرائط کے ساتھ مختص ہوتی ہے جو کہ عنان کے لیے شرط نہیں ہوتیں۔ اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم مفاوضہ کے ساتھ مختص ان احکام کو ذکر کریں گے جو مفاوض کے لیے تو جائز ہیں لیکن شرکت عنان میں شریک کے لیے جائز نہیں۔

تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ:

۱۔ مفاوضہ میں دو شریکوں میں سے ایک کا اقرار اس پر اور اس کے شریک دونوں پر نافذ ہوگا اور مقرلہ (جس کے حق میں اقرار ہوا) کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے پس مقر (اقرار کرنے والے) سے تو بسبب اس کے اقرار کے مطالبہ کرے گا اور اس کے شریک سے بسبب اس کی کفالت کے مطالبہ کرے گا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے جب کہ دونوں میں سے کسی پر کوئی تجارتی دین واجب ہو مثلاً بیع صحیح میں خریدی ہوئی شی کا ثمن اور بیع فاسد میں اس کی قیمت اور اجیر کی اجرت یا جس کے اندر تجارت کا معنی پایا جاتا ہے جیسے کہ مغصوب اور ودیعت عاریت اور اجارہ میں خلاف کرنا اور نقصانات وغیرہ صاحب دین کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے اور چاہے تو حق کفالت کی بنا پر اس کے شریک سے مطالبہ کرے۔

جہاں تک تجارتی دین کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا دین ہے جو اس کو شرکت کی وجہ سے لازم ہوا ہے کیونکہ عقد شرکت تجارت ہونے کی بنا پر بیع صحیح پر مشتمل ہوتا ہے اور اس عقد میں ہر ایک اپنے ساتھی کا اس (دین) میں جو شرکت کے سبب سے اس پر لازم ہوا ہے کفیل

ہوتا ہے اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اس دین میں اس شریک کے خلاف گواہی مسموع ہوگی جس نے عقد نہیں کیا کیونکہ دین اس کو بھی لازم ہوتا ہے جیسا کہ اس کے شریک پر لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ اپنے شریک کا کفیل ہے اور دین کے بارے میں گواہی کفیل کے خلاف بھی مسموع ہوتی ہے جیسا کہ مکفول عنہ کے خلاف مسموع ہوتی ہے۔ یہی حکم بیع فاسد کا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا امر صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے۔ نیز یہی حکم اجرت کا ہے کیونکہ اجارہ بھی تجارت ہے۔

اور جہاں تک غصب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے ضمان (تاوان) میں تجارتی ضمان کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ غصب میں ضمان کے ثبوت سے مضمون میں ملکیت آجاتی ہے لہٰذا یہ بھی بیع کے ضمان کے معنی میں ہے۔ ودیعت عاریت اور اجارہ کی مخالفت میں بھی غصب کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں مالک کی اجازت کے بغیر تعدی کرنا ہے۔ لہٰذا یہ غصب کے معنی میں ہے اور اس کا ضمان ضمان غصب ہے۔

جنایتوں کی دیت، مہر، لفقہ بدل نفع اور قصاص میں صلح میں اس کا شریک ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ تجارتی ضمان نہیں ہے اور سرے سے مال کے مال سے معاوضہ نہ ہونے کے سبب سے تجارتی ضمان کا معنی بھی نہیں پایا جاتا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ضمان غصب اور ضمان استہلاک صرف فاعل مرتکب ہی کو لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ ضمان جنایت ہے لہٰذا بنی آدم پر جنایت کے ضمان کے مشابہ ہے۔ اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ضمان غصب اور بنی آدم کے علاوہ میں اتلاف کا ضمان ضمان معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسا ضمان ہے کہ جس کے عوض میں مضمون پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف بنی آدم پر جنایت کے ضمان کے مقابلے میں مضمون پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی لہٰذا اس میں سرے سے معاوضہ کا معنی مفقود ہے۔

اگر ایک شریک کسی شخص کا کفیل بن جائے تو اگر کفالت مال کی ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (وہ کفالت) اس کے شریک پر بھی لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر کفالت بالنفس ہو تو سب کے نزدیک شریک ماخوذ نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت تبرع ہے لہٰذا ہبہ صدقہ اور کفالت بالنفس کی مثل اس کے ساتھی پر لازم نہیں ہوگا اس کے تبرع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا جواز مختص ہے تبرع کی اہلیت رکھنے والوں کے ساتھ یہاں تک کہ بچے مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی کفالت جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر حالت مرض میں (کفالت بالمال) کی ہو تو صرف تہائی ترکہ میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور شرکت کا انعقاد تبرع کے لیے نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابتدا کے اعتبار سے تو کفالت تبرع ہے لیکن انتہا میں تملیک و تملک کے وجود کے باعث یہ معاوضہ بن جاتی ہے یہاں تک کہ کفالت جب کہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل مکفول عنہ پر مکفول بہ کے لیے رجوع کر سکتا ہے پس ہم کہتے ہیں کہ کفالت بچے اجازت یافتہ غلام اور مکاتب کی جانب سے صحیح نہیں ہوتی۔

اور ابتداء پر عمل کرتے ہوئے اس کا اعتبار صرف تہائی مال میں سے ہوگا اور انتہا پر عمل کرتے ہوئے اس کے شریک کو بھی لازم ہوگی۔

جو عقد ان میں سے ایک شریک نے کیا ہو اس کے حقوق دونوں کی طرف لوٹیں گے یہاں تک کہ ان میں سے ایک نے مال شرکت میں سے کوئی شی بیچی تو جس طرح بائع سے مبیع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اس طرح غیر بائع شریک سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح غیر بائع مشتری سے ثمن سپرد کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور مشتری پر سپرد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ بائع مطالبہ کرے۔

اگر ان میں سے ایک کوئی شی خریدے تو جیسے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ اور جیسے مشتری مبیع پر قبضہ کر سکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر مشتری مبیع میں کوئی عیب پائے تو اس کے ساتھی کو عیب کی بناء پر رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ خود مشتری کو ہوتا ہے۔ اور استحقاق کی صورت میں مشتری کی طرح غیر مشتری بھی ثمن کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے شرکت کا کوئی مال بیچا اور مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ ان میں سے جس شریک پر چاہے رد کر دے اور اگر عیب کا انکار کیا جائے تو مشتری کو حق ہے کہ وہ بائع سے قطعی و یقینی حلف اٹھوائے اور اس کے شریک سے علم پر حلف اٹھوائے۔

اگر ان میں سے ایک اقرار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر اور اس کے شریک پر نافذ ہوگا۔

اگر دونوں نے شرکت کا کوئی سامان بیچا پھر مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک سے اس نصف پر جو اس نے بیچا قطعی حلف لے اور اس نصف پر جو اس کے شریک نے بیچا علم پر حلف لے ایک قسم کے ساتھ۔ یہ محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے دونوں میں سے ہر ایک سے اس حصے میں جو اس نے بیچا قطعی حلف لیا جائے گا۔ اور علم پر حلف دونوں سے ساقط ہو جائے گا۔

تجارت کے نفع و تاوان میں دونوں شریک برابر ہوتے ہیں۔ لہٰذا تجارت میں ان میں سے ایک کا فعل مثل دونوں کے فعل کے ہے اور ایک کا قول مثل دونوں کے قول کے ہوتا ہے۔ اور وہ اگرچہ حقیقت میں دو شخص ہیں لیکن احکام تجارت میں مثل شخص واحد کے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ تجارتی غلام کو مکاتب بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے کیونکہ جن صورتوں میں نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہو ان میں ہر ایک کا تصرف عام ہوتا ہے مثل نابالغ بچے کے مال میں باپ کے تصرف کے۔ محمد رحمۃ اللہ سے ایسے ہی مروی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ہر وہ فعل جو کسی شخص کو غیر مملوک میں کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوض کو اس میں زیادہ اجازت

ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہے کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے غلام کو مکاتب بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے اگرچہ اس کو اس غلام میں دوسرے سے کوئی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ تو مفاوض کو یہ اختیار ہونا بطریق اولیٰ ہے۔

یہ جائز نہیں کہ وہ تجارتی غلاموں میں سے کسی کو مال کے عوض میں آزاد کر سکے کیونکہ یہ تبرع کے معنی میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام مجرد قول سے آزاد ہو جاتا ہے اور بدل آزادی مفلس (یعنی آزاد شدہ غلام) کے ذمے پر آجاتا ہے جو کبھی تو ملتا ہے اور کبھی نہیں ملتا۔ لہٰذا اس میں تبرع کا معنی ہیں ہے۔ اور اسی لیے باپ بیٹے کے مال میں اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

غلام کی شادی کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ یہ نقصان محض ہے اس لیے کہ مہر نفقہ غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جس سے اس کی قیمت میں کمی آجاتی ہے اور اس کا بچہ دوسرے کا ہوگا اور جب غلام کی شادی کرنا نقصان محض ہے تو دوسرے کی ملکیت میں اس کا اختیار نہیں ہوگا البتہ باندی کا نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ نفع محض ہے اس لیے کہ وہ مہر اور بچے کا مستحق بنے گا اور اس سے باندی کا خرچہ ساقط ہو جائے گا۔ اور مفاوض کا تصرف ہر اس کام میں نافذ ہوتا ہے جس میں اس کا نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہے خواہ وہ کام تجارت کے قبیل سے ہو یا نہیں۔ اس کے برخلاف شرکت عنان میں شریک کے تصرف کا نفاذ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تجارت کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور باندی کا نکاح کرنا تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کے بدلے مال کے معاوضہ کو کہتے ہیں جو باندی کا نکاح کرلے میں مفقود ہے لہٰذا نافذ نہیں ہوگا اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرکت عنان میں شریک کا تصرف اسی طرح نافذ ہوتا ہے جس طرح مفاوض کا ہوتا ہے بوجہ نفع کے پائے جانے کے۔

مال کو مضاربت پر دینے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنان میں شریک کے بارے میں ہم بتا چکے ہیں کہ اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایسے شخص کو اجرت پر رکھ سکے جو مال شرکت میں ایسے مال کے عوض میں کام کرے جس کا اجیر یقینی طور پر مستحق بنے گا۔ لہٰذا مضاربت کے طور پر دینے کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا۔ اس امکان کے پیش نظر کہ نفع حاصل ہو یا نہ ہو مضارب نفع کا یقینی طور پر مستحق نہیں ہوتا۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اس کو شرکت عنان میں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنان شرکت مفاوضہ سے خاص تر ہے لہٰذا مفاوضہ سے کمتر درجے کی ہوئی پس جائز ہے کہ مفاوضہ اس کو متضمن ہو جیسا کہ عنان مضاربت کو متضمن ہوتی ہے کیونکہ مضاربت عنان سے کمتر ہوتی ہے پس اس کے تابع ہوگی۔ نیز باپ کو اپنے بیٹے کے مال میں اس کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوض کو اپنے شریک پر اس کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا حسن رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ شرکت کے لیے یہ جائز نہیں کیونکہ اس طرح یہ اپنے شریک کے مال میں تیسرے شریک کا حق واجب کرتا ہے جو اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں تو اس صورت میں تقاضا کہ وہ کسی

شخص کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اگر وہ شرکت مفاوضہ کرے تو اس پر اور اس کے شریک پر جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کا ذکر کتاب الاصل (مبسوط) میں کیا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی حسن رحمہ اللہ کے حوالے سے روایت ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد مفاوضہ عام ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک کا تصرف مثل دوسرے کے تصرف کے ہوتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مفاوضہ کی مثل ہے اور ایک شی اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

جائز ہے کہ وہ اپنے شریک (کی ذمہ داری) پر رہن رکھ سکے یا رکھوا سکے کیونکہ رہن رکھنا ادائیگی کرنا اور رہن رکھوانا وصول کرنا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ادائیگی اور وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اس عقد میں جو اس کے ساتھی نے کیا ہو۔

وہ اس قرض کا تقاضا کر سکتا ہے جو دونوں نے یا اس کے ساتھی نے کسی کو دیا ہو یا جو ان کے حق میں غصب کی وجہ سے کسی شخص پر یا کفالت کی وجہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لہٰذا اس کو حق ہوتا ہے کہ وکالت کے سبب سے اپنے حقوق کو وصول کر سکے۔

اور جو دین ان میں سے کسی ایک پر واجب ہو تو دائن ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا خصم و فریق ہوتا ہے کہ اس سے اس کے ساتھی کے ذمے دین کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اس پر گواہ قائم کئے جا سکتے ہیں اور تجارتی ضمان میں اس سے اس کے علم پر قسم لی جا سکتی ہے۔ کیونکہ کفیل مکفول عنہ کا جو اس پر دعویٰ کیا گیا ہو اس میں خصم ہوتا ہے۔ اس سے اس کے علم پر حلف لینے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ قسم دوسرے کے فعل پر ہے۔

ان میں سے ایک نے اناج یا لباس یا اور ضروری چیزیں اپنے گھر والوں کے لیے خریدیں تو یہ جائز ہے اور وہ اشیاء خاص اس کے لیے ہوں گی اس کے ساتھی کے لیے نہ ہوں گی اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اشیاء بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوں کیونکہ دیگر اعیان و اشیاء کی مانند ان میں اشتراک جائز ہے لیکن فقہاء نے ضرورت کی بنا پر ان کا خاص مشتری کے لیے ہونا مستحسن اقرار دیا کیونکہ یہ اشیاء ناگزیر ہیں لہٰذا مفاوضہ سے مستثنیٰ ہوں گے اور مشتری کے لیے مختص ہوں گی۔ البتہ بائع کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے ثمن کا مطالبہ کرے اگرچہ خریدی ہوئی اشیاء خاص مشتری کی ہوں گی کیونکہ ان اشیاء میں اشتراک جائز ہے اور ہر ایک ان اشیاء کے معاوضہ میں کہ جن میں اشتراک جائز ہے دوسرے کا کفیل ہوتا ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ شریک اپنے ساتھی پر نصف ثمن کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے ذمہ میں آنے والے دین کی ادائیگی اپنے مال میں سے تبرع کے طور پر نہیں کی بلکہ اس نے اس کا (یعنی دین کی ادائیگی کا) التزام کیا تھا لہٰذا رجوع کر سکے گا۔

اس کو یہ اختیار نہیں کہ شریک کی اجازت کے بغیر جماع یا خدمت کے لیے باندی خرید سکے کیونکہ

باندی ان اشیاء میں سے ہے جن میں اشتراک صحیح ہوتا ہے اور اس کی ملکیت میں تنہا ہونے کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا باندی دیگر اعیان و اشیاء کے مثل ہوگی۔ اناج و کپڑوں کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ان میں ضرورت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا ضرورت کی بناء پر ان کو شرکت کے عموم میں سے خارج کیا گیا۔ باندی میں ضرورت نہیں لہٰذا وہ عموم میں داخل رہے گی۔ اور اگر وہ باندی خرید لے تو اس سے جماع کرنے کی نہ اس کو اجازت ہوگی اور نہ اس کے شریک کو کیونکہ وہ شرکت میں داخل ہوگئی لہٰذا دونوں کی ہوگی پس یہ دو کے درمیان مشترک باندی ہوئی جس سے ان میں سے کوئی بھی جماع نہیں کر سکتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرکۃ میں ذکر نہیں کیا کہ شریک اس پر رجوع کر سکے گا یا نہیں؟ البتہ جامع صغیر میں اختلاف ذکر فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کے کسی حصے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک نصف ثمن کے لیے رجوع کر سکتا ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کی حاجت ثابت ہے لہٰذا یہ اناج و کپڑے کی حاجت کے ساتھ ملحق ہوگی تو جب اس نے باندی خاص اپنے لیے خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی اور عقد شرکت سے مستثنیٰ ہوگی پس اس نے مال شرکت میں سے غیر مشترک شی کی قیمت ادا کی لہٰذا اس کا شریک اس پر نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے گا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کا احتمال رکھنی والی ہر شی میں قاعدہ یہ ہے کہ جب دو میں سے کوئی شریک اس کو خریدے تو دوسرے شریک سے بغیر جدید اجازت کے دونوں کے درمیان مشترک واقع ہوتی ہے سوائے ان اشیاء کے کہ جن میں ضرورت ہو اور یہ وہ ہیں کہ جو ناگزیر ہوں مثلاً اناج اور کپڑے۔ جماع میں ضرورت نہیں پائی جاتی لہٰذا خریدی ہوئی باندی کسی دوسری اجازت کے بغیر محض اس اجازت سے جو اصل عقد سے ثابت ہوتی ہے شرکت میں واقع ہوگی۔ لہٰذا خریدی ہوئی شی کے شرکت میں واقع ہونے کے لیے شریک سے اذن جدید کی حاجت نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کے بغیر ہی شرکت میں واقع ہوئی ہے۔ پس اذن جدید تملیک کے لیے ہوگا گویا کہ اس نے کہا کہ تو ہمارے مابین ایک باندی خرید لے اور اس میں سے اپنے حصے کا میں نے تجھے مالک بنا دیا پس ہبہ خرید کے ساتھ متعلق ہوگا تو جب اس نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ کیا تو ہبہ صحیح ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ یوں کہے کہ فلاں کے ذمے پر مال ہے اگر تو اس پر قبضہ کر لے تو میں نے وہ تجھے ہبہ کیا پھر وہ دوسرا اس پر قبضہ کر لے تو مالک ہو جائے گا۔ ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب کہ مسئلہ یوں ہے تو اس نے شرکت میں واقع ہونے والی شی کی قیمت مال شرکت میں سے ادا کی لہٰذا وہ اپنے شریک پر کسی بھی شی کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا۔

اگر اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی اور اس کو ام ولد بنا لیا پھر اس باندی میں استحقاق نکل آیا تو جماع کرنے والے پر عقر (مہر) آئے گا اور صاحب استحقاق ان میں سے جس سے چاہے عقر کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ جہاں تک عقر کے وجوب کا تعلق ہے تو اس میں کسی

قسم کا شک نہیں ہے کیونکہ دارالاسلام میں غیر کی مملوک سے جماع دو تاوانوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتا یا حد یا عقر۔ شبہ جو کہ صورت بیع ہے کی بناء پر حد کو واجب کرنا ممکن نہیں لہٰذا عقر واجب ہوگا۔ رہا ان میں سے کسی سے بھی مطالبہ کرنے کا اختیار تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا ضمان ہے جو خریدنے کی وجہ سے لازم ہوا ہے اور وہ ضمان جو خرید کی بنا پر واجب ہوا ہو وہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک پر لازم ہوتا ہے۔ مثل ثمن کے کیونکہ خریدنا تجارتی امر ہے لہٰذا تجارتی ضمان ہے نکاح صحیح اور نکاح فاسد میں مہر کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جو نکاح کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور نکاح تجارت نہیں ہے لہٰذا یہ شرکت میں داخل نہیں ہوگا۔

ایک نے جس چیز کی بیع کی دوسرے نے اس میں اقالہ کیا تو یہ اقالہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اقالہ میں شراء وخرید کا معنیٰ پایا جاتا ہے اور اس کو شرکت میں خریدنے کا اختیار ہوتا ہے تو اقالہ کا بھی اختیار ہوگا۔ نیز شرکت عنان میں شریک کو اقالہ کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوضہ کو تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

شرکت مفاوضہ کرنے والے دو شریکوں میں سے ایک مر جائے یا دونوں جدا ہو جائیں تو جس شریک نے دین کا معاملہ نہیں کیا تھا اس کو دین پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ شرکت ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ وکالت ہے اور موکل کی موت سے چونکہ اس کا امر باطل ہو جاتا ہے لہٰذا وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکیل کی موت سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس وقت اس کا تصرف ناممکن ہو گیا ہے۔ بس شرکت باطل ہو جائے گی اور ایک کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے حصے پر قبضہ کر سکے جب کہ اس نے خود عقد کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ البتہ اپنے حصے پر قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس میں موکل ہے اور وکیل کا قبضہ استحساناً جائز ہے رہا وہ شریک کہ جس نے دین کا معاملہ کیا تو اس کو کل پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار جو کہ حقوق عقد میں سے ہے عقد کرنے کی بناء پر حاصل ہو گیا تھا۔ لہٰذا شریک کی موت کی وجہ سے شرکت کے فسخ ہونے سے یہ اختیار باطل نہیں ہوگا جیسا کہ معزولی کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے آپ کو سلائی کے لیے یا کسی اور عمل کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر اس نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت خاص اس کے لیے ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے ایسے عمل میں اپنے آپ کو اجرت پر پیش کیا کہ جس کو وہ اپنے لیے اور اپنے ساتھی کے لیے قبول کر سکتا تھا تو جب اس نے وہ عمل کر لیا جو عمل دونوں پر واجب ہوتا تھا اور اس نے ایسا عمل پورا کر دیا تو اجرت دونوں کے مابین ہوگی جب کہ دوسری صورت میں وہ اپنے ساتھی کیلئے اسکو قبول نہیں کر سکتا تھا بلکہ صرف اپنے ہی ذمے قبول کر سکتا تھا لہٰذا اجرت بھی خاص اس کے لیے ہوگی۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مفاوضہ سے پیشتر جو کسی پر دین تھا وہ اس نے (اب) ادا کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب اس نے ادائیگی کی تو ادا شدہ رقم اول ادائیگی کرنے والے پر دین بنی پھر یہ دین برابر سرابر ہو گیا اس رقم کے ساتھ جو ادائیگی کرنے والے کے ذمے ادائیگی کیے ہوئے شخص کے لیے تھی۔ لہٰذا

بر عوض کے مقابلے میں تملیک ہے۔ پس عقد شرکت اس کو بھی شامل ہے اور اس کو اس ادائیگی کا اختیار ہوگا۔ پس ادائیگی جائز ہے۔ اس کے شریک کو اس شخص پر کوئی اختیار نہیں ہوگا جس نے دین پر قبضہ کیا کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اس کا قبضہ مضمون پر قبضہ ہے کیونکہ اس نے ایسی شی پر قبضہ کیا ہے جس پر شریک کو اختیار تھا کہ وہ اس کو اس کا مالک بنادے۔ اور شریک اس میں سے اپنے حصے کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے ساتھی نے اس کے مال میں سے اپنا دین ادا کیا ہے۔ اور شرکت مفاوضہ نہیں ٹوٹے گی اگرچہ ایک شریک کا مال بڑھ گیا ہے کیونکہ واجب دین تھا اور ایک شریک کے مال میں زیادتی جب کہ وہ دین ہو مفاوضہ کے باطل ہونے کی موجب نہیں ہے جیسا کہ ایسی زیادتی مفاوضہ کے انعقاد کے مانع نہیں ہے یہ بات گزر چکی ہے کہ دین شرکت کا راس المال نہیں بن سکتا۔ پھر جب وہ رجوع کرے گا تو مفاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اب شریک کے مقابلے میں اس کا ایسا مال بڑھ گیا ہے جو شرکت کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اگر مال مفاوضہ میں سے پانچ سو کے مقابلے ایک ہزار کی قیمت کی باندی رہن رکھائی اور وہ مرتہن کے قبضے میں مرگئی تو وہ پانچ سو میں گئی اور بقیہ پانچ سو کا ضمان (تاوان) ادا نہیں کرے گا کیونکہ یہ زائد مرتہن کے قبضے میں امانت تھی لہٰذا رہن میں بقدر امانت راہن مودع تھا اور مفاوض کو ودیعت رکھانے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر یتیموں کے وصی نے ان کی ایک ہزار کی قیمت کی باندی اپنے ذمے چار سو کے مقابلے میں رہن رکھوائی۔ پھر وہ مرتہن کے قبضے میں مرگئی تو وہ چار سو میں گئی۔ اور یہ صرف چار سو وصی کے ذمے ورثہ کا دین ہوگا کیونکہ وہ زائد میں امین ہے۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب کہ باپ اپنے نابالغ بچے کی باندی کو اپنے ذمے دین کی عوض رہن رکھائے کیونکہ باپ اور وصی کو ودیعت رکھانے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور بمقدار دین سے زائد دین کا حصہ امانت ہوتا ہے لہٰذا یہ ودیعت ہوتا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر دو مفاوضوں میں سے ایک نے ایک شخص کو قرض دیا اور اس پر ہنڈی لی تو یہ دونوں پر جائز ہوگا اور ایسا کرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا خواہ مال ہلاک ہوا یا نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس مفاوض نے قرض دیا اور ہنڈی لی وہ اس میں سے اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا یہ اختلاف درحقیقت فرع ہے اس اختلاف کا جو کفالت میں ہے کہ کفیل مقرض (قرض دینے والے) کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو جب ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کفالت جائز ہے تو قرض بھی جائز ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب کہ تبرع کے معنی پائے جانے کی بنا پر کفالت جائز نہیں تو تبرع بھی جائز نہیں۔

فقہا کا قول ہے کہ جب متفاوضین میں سے ایک نے مکہ (مکرمہ) تک جانے کے لیے کرایہ پر اونٹ لیا تاکہ حج کرے اور اس پر اپنے مکان کا سامان لادے تو مواجر کو حق ہے کہ وہ دونوں میں سے جس سے چاہے اجرت کا مطالبہ کرے کیونکہ معقود علیہ جو کہ منفعت ہے ان اشیاء میں سے

ہے کہ جن میں شرکت جاری ہو سکتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اپنے سامان سے بدل کر اس پر سامان شرکت لادے تو جائز ہے۔ اور جب یہ شرکت میں داخل ہو گیا تو اجرت دونوں کے ذمے ہو گی پس کفالت کے حکم کے سبب سے اس اجرت کے لیے اس کے شریک سے مطالبہ کیا جا سکے گا اگرچہ یہ عقد خاص اس کے لیے واقع ہوا ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ان میں سے ایک اپنے لیے کچھ اناج خریدے تو اگرچہ خریدا ہوا اناج اس کے لیے ہے لیکن اس کے ثمن کا اس کے شریک سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

اگر ان میں سے ایک اپنے ایسے غلام کو اجرت پر رکھائے جو اس کو ورثہ میں ملا ہے تو اس کے شریک کو یہ حق نہیں کہ وہ اجرت پر قبضہ کر سکے کیونکہ وہ ایسے مال کا بدل ہے جو شرکت میں داخل نہیں ہوا لہٰذا اس پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہو گا مثل اس دین کے جو اس کے لیے میراث سے واجب ہوا ہو واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت اعمال

اس نوع کی شرکت میں سے شرکت عنان کے شریکوں میں سے ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عمل قبول کرے۔ اور جب وہ عمل قبول کرتا ہے تو اس پر اور اس کے شریک پر وہ عمل واجب ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے عقد شرکت کے ذریعے سے اپنے ساتھی کو اس (کے ذمے) پر عمل قبول کرنے کی اجازت دی۔ لہٰذا اس میں اس کا ساتھی اس کا وکیل ہوا اور اس میں گویا کہ اس نے خود عمل قبول کیا۔ اور عمل کرانے والے کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے عمل کا مطالبہ کرے کیونکہ اس عمل کا وجوب دونوں پر ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ صاحب عمل سے پوری اجرت کا مطالبہ کرے کیونکہ اس پر پورا عمل لازم ہوا تھا۔ لہٰذا وہ پوری اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور صاحب عمل ان میں سے کسی کو بھی اجرت دے گا تو بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس کو ادائیگی کی ہے جس کو ادائیگی کرنے پر وہ مامور تھا۔ اور ان میں سے جس پر بھی عمل کا ضمان جو کہ اس کے ہاتھ کی جنایت ہے واجب ہوئی تو صاحب عمل کو اختیار ہے کہ وہ دوسرے سے ضمان کا مطالبہ کرے یہ استحسان کی رو سے ہے اور بشر نے بواسطہ ابو یوسف کے ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب ان میں سے ایک کے ہاتھ سے جنایت ہو جائے تو ضمان دونوں پر ہو گا اور صاحب عمل پورے ضمان کے لیے جس سے چاہے مطالبہ کر سکتا ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ صاحب عمل کو اس کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ قیاس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ شرکت عنان ہے شرکت مفاوضہ نہیں۔ اور شرکت عنان میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ وجوب عمل کے حق میں یہ شرکت ضمان ہے کیونکہ وہ عمل کہ جس کو ان میں سے ایک قبول کرتا ہے وہ دوسرے پر بھی واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ دوسرا اس کی وجہ سے اجرت کا مستحق بنتا ہے تو جب یہ شرکت دونوں میں سے ہر ایک پر وجوب عمل کی مقتضی ہے تو یہ ضمان عمل کے وجوب کی بھی مقتضی ہے۔ لہٰذا وجوب ضمان کے حق میں یہ شرکت مفاوضہ ہے اگرچہ

حقیقت میں شرکت مفاوضہ نہیں یہاں تک کے فقہاء نے دین کے بارے میں کہا کہ جب ان میں سے ایک صابن یا اشنان وغیرہ کی ثمن کا اقرار کرے تو اس کے ساتھی پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جب کہ مبیع ختم (یعنی مثلاً خرچ) کیا جاچکا ہو الا یہ کہ اس کا ساتھی اعتراف کرلے یا بینہ سے ثابت ہو جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک نے اجیر کی یا دکان کی اجرت کا اس اجارے کی مدت کے گزرنے کے بعد اقرار کیا۔ اور اگر مبیع خرچ نہ کیا جاچکا ہو (یعنی اس کا استہلاک نہ ہوا ہو) اور مدت اجارہ ختم نہ ہو چکی ہو تو ایک کے اقرار سے (دین) دونوں کو لازم ہو جائے گا اگرچہ اس کا شریک اس کا انکار بھی کرے جیسا کہ شرکت عنان میں ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس کے لیے تمام پہلوؤں سے مفاوضہ کا حکم نہیں ہے بلکہ خاص اس پہلو سے ہے جس کو ہم نے بیان کیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کے پاس ایک کپڑا ہو پھر کوئی شخص ان میں سے ایک پر اس کپڑے کا دعویٰ کرے اور ان میں سے ایک اس کا اقرار کرلے اور دوسرا انکار کرے تو دوسرے پر اقرار جائز ہے اور کپڑا دے دیا جائے گا اور اجرت وصول کی جائے گی۔ فرمایا کہ یا استحسان ہے قیاس نہیں کیونکہ وہ دونوں متفاوض نہیں یہاں تک کہ ہر ایک کی اس کے ساتھی (کے مقابلے) پر تصدیق کی جائیگی بلکہ وہ شرکت عنان کے شریک ہیں لہٰذا ایک کے قبضے میں جو مال ہو اس میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا جیسا کہ مال میں دو شریک عنان ہوں اور ان میں سے ایک شرکت کے کپڑے کا اقرار کرلے اور دوسرا انکار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر اس کے حصے میں نافذ نہیں ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے مسئلے میں قیاس کو اختیار کیا اور فرمایا کہ اس کا اقرار اس نصف میں نافذ ہوگا جو اس کے قبضے میں ہے اور اس نصف میں نافذ نہیں ہوگا جو اس کے شریک کے قبضے میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ شی دونوں کے قبضے میں ہے اور شرکت شرکت عنان ہے۔ اور شرکت عنان میں دو شریکوں میں سے ایک ان کے قبضے میں کپڑے کے بارے میں اقرار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا۔ اور ہم نے محض استحسان کو اختیار کیا اور وجوب عمل کے حق میں اس (شرکت عنان) کا الحاق شرکت مفاوضہ کے ساتھ کیا۔ اور ضمان عمل کے وجوب کے حق میں سے اجرت کا مطالبہ ہے۔ لہٰذا اس کے علاوہ میں معاملہ اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب مفاوضہ کا حکم اس شرکت میں ضمان عمل کے حق میں ظاہر ہو گیا۔ اور عمل کا ضمان اس کا وجوب ہے یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک پر پورا عمل واجب ہوا تو ہر ایک کو پوری اجرت کے مطالبے کا حق حاصل ہوا اور اس کے ذمے پورا عمل آیا اور جو اس کے شریک پر واقع ہوا اس کا ضمان بھی اس کو لازم ہوا۔ تو مفاوضہ کا حکم محل عمل میں بھی ظاہر ہوگا پس محل عمل میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ ہوگا۔ اگر ان میں سے ایک عمل دوسرے نے نہیں کیا مثلاً دوسرا بیمار ہو گیا یا سفر پر چلا گیا یا بے کار رہا تو اجرت دونوں کے درمیان طے کی ہوئی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اس شرکت

میں اجرت میں استحقاق ضمان عمل کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کبھی تو اس کی جانب سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے غیر کی جانب سے ہوتا ہے مثلاً دھوبی اور درزی جب کبھی دوسرے شخص سے دھلائی یا سلائی میں مدد لے تو اگرچہ وہ خود عمل نہ کرے تب بھی چونکہ اس کی جانب سے ضمان عمل ہوتا ہے اس لیے وہ اجرت کا مستحق بنتا ہے۔

یہاں دونوں پر عمل کی شرط ہے۔ تو جب ان میں سے ایک نے عمل کیا تو قبول کرنے والا شریک نصف میں خود اپنے لیے عمل کرنے والا اور دوسرے نصف میں اپنے شریک کے لیے عمل کرنے والا بنتا ہے۔

آمدنی میں تفاضل کی شرط رکھنا جب کہ ضمان میں تفاضل کی شرط کی گئی ہو جائز ہے مثلاً دونوں نے ایک کے لیے دو تہائی آمدنی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی آمدنی (اجرت) کی شرط رکھی اور عمل کی شرط بھی ایسی رکھی خواہ جس کے لیے زائد کی شرط رکھی گئی دونوں کے شرط رکھنے کے بعد اس نے عمل کیا یا نہیں کیا۔ کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان میں سے ایک عمل کرے تو دوسرا اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔ اور جب اصل اجرت میں استحقاق ضمان عمل کے قاعدے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے تو اجرت میں زیادتی کا استحقاق زیادتی ضمان کی بنا پر ہوگا نہ کہ زیادتی عمل کی بنا پر کرخی رحمہ اللہ عنہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے اس مسئلے کی علت یوں بیان کی کہ منافع صرف عقد سے متقوم ہوتے ہیں اور شریک نے ان کی قیمت اس مقدار کے ساتھ لگائی جو اس نے اپنے لیے شرط کی لہٰذا وہ اس سے زائد کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ استحقاق عمل کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن جصاص رحمہ اللہ نے اس پر رد کیا اور کہا کہ یہ بات اس دلیل سے صحیح نہیں ہے۔ اگر ان میں سے کم عمل والے کیلئے زائد اجرت کی شرط لگائی گئی ہو مثلاً اس کیلئے دو تہائی اجرت شرط رکھی گئی تو یہ جائز ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ زائد اجرت میں استحقاق زائد ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ زائد عمل کی وجہ سے۔

اگر دونوں نے اجرت میں تفاضل کی شرط کی یعنی (ایک کے لیے) دو تہائی (دوسرے کے لیے) ایک تہائی اجرت کی شرط کی اور عمل کی نسبت نصف نصف کی طرف نہیں کی تو جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے آمدنی و اجرت میں تفاضل کی شرط لگائی اور یہ عمل میں شرط تفاضل کے بغیر صحیح نہیں ہوتی تو پھر ان کے تصرف کی تصحیح کے لیے جب کہ تصحیح ممکن ہو عمل میں تفاضل کی شرط لگانا بھی ہو جائے گا۔

اگر آمدنی میں شرط تہائیوں کے حساب سے ہو اور عمل میں نصف نصف کی شرط کی ہو تو جائز نہیں کیونکہ زائد اجرت کے مقابلے میں نہ تو مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ہی ضمان ہے حالانکہ نفع میں استحقاق ان اشیاء ہی میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوتا ہے۔

جہاں تک وضیعہ (نقصان) کا تعلق ہے تو وہ دونوں پر ضمان کی مقدار کے مطابق ہوگا یہاں تک کہ اگر دونوں نے شرط رکھی کہ جو دونوں قبول کریں گے تو اس کا دو تہائی بعینہ ایک کے ذمے ہوگا اور ایک تہائی دوسرے کے ذمے اور وضیعہ (نقصان) دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا تو وضیعہ باطل ہوگا۔ اور ان کے مابین ضمانت و کفالت اس شرط کے مطابق ہوگی جو انہوں نے ہر ایک

پرلگائی کیونکہ نفع جب مقدار ضمان پر منقسم ہوتا ہے تو ضیعہ بھی مقدار ضمان پر منقسم ہوگا۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وضیعہ میں زیادتی ضمان کی شرط ہونا ایسے موقع پر جائز نہیں ہے جہاں ایک کے لیے زیادتی نفع کی شرط ہونا جائز ہو۔ اور وہ موقع شرکت اموال کا ہے یہاں تک کہ اس میں وضیعہ صرف بقدر مال ہوگا۔ پس ایسے موقع میں کہ جہاں ایک کے لیے زیادتی نفع کی شرط ہونا جائز نہ ہو وضیعہ کا مقدار ضمان کی مطابقت سے ہٹ کر ہونا بطریق اولی جائز نہ ہوگا۔

جہاں تک شرکت اعمال میں سے شرکت مفاوضہ کا تعلق ہے تو اس شرکت کے سبب سے جو کچھ ایک کو لازم ہوگا وہ اس کے ساتھی کو بھی لازم ہوگا۔ اور اس سے بھی صابن واشنان کے ثمن یا اجیر و دکان کی اجرت کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ایک شریک کا دین کا اقرار اپنے اوپر اور اپنے شریک پر جائز ہے۔ اور مقرلہ کو حق ہوگا کہ وہ دین کا مطالبہ ان میں سے جس سے چاہے کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہے لہٰذا مقر کا پیچھا اس کے اقرار کے سبب سے اور اس کے شریک کا پیچھا اس کی کفالت کی وجہ سے کرے گا۔

اگر کسی نے ان کے قبضے میں موجود کپڑے کا ان میں سے ایک پر دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک نے اس کا اقرار اور دوسرے نے انکار کیا تو مقر کی تصدیق اس کے ساتھی پر کی جائے گی اور اس کا اقرار اس کے ساتھی پر بھی نافذ ہوگا۔

شرکت وجوہ

شرکت اموال کی مفاوضہ وعنان کی انواع میں شریکین کے جو حقوق اور ذمہ داریاں ہوتی ہیں اور جو ایک کا فعل دوسرے پر جائز و ناجائز ہوتا ہے وہی سب کچھ شرکت وجوہ کی مفاوضہ وعنان کی انواع میں بھی پایا جاتا ہے۔

شرکت فاسد

یہ وہ شرکت ہے کہ جس میں شرائط صحت میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو پس اس سے مذکورہ امور میں سے کسی امر کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ایک شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ شرکت صحیح کی بنا پر عمل کرے اور اس میں نفع دونوں کے مال کے بقدر ہو کیونکہ اس میں جائز نہیں کہ استحقاق شرط فاسد کی وجہ سے ہو اس لیے کہ شرط صحیح نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس کو عدم کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ پس مال میں استحقاق باقی رہا اور اس کا اندازہ مال کے تناسب سے ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک ایک کی اس کے ساتھی کے ذمے اجرت نہیں ہوگی جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو عمل اس نے اپنے ساتھی کے لیے کیا اس میں اس کی اجرت ہوگی لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ بات صحیح نہیں سوائے اس کے کہ وہ نفع کا مستحق اپنے عمل کی وجہ سے بنتا ہے پس اجرت کا مستحق نہیں بنے گا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

عقد شرکت کی صفت

عقد شرکت کی صفت یہ ہے کہ وہ جائز لیکن غیر لازم عقد ہے یہاں تک کہ شرکا میں سے ہر ایک تنہا فسخ کر سکتا ہے البتہ جواز فسخ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھی کی موجودگی یعنی اس کے علم میں ہو۔ پس اگر اپنے ساتھی کی موجودگی میں فسخ کیا تو جائز ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کا ساتھی غائب ہو لیکن اس کو فسخ کا علم ہو گیا ہو۔ اور اگر اس کا ساتھی غائب یعنی موجود نہ ہوا اور اس کو فسخ کا علم بھی نہ ہو تو فسخ جائز نہیں ہوگا اور نہ ہی عقد ختم ہوگا کیونکہ اپنے ساتھی کو بتائے بغیر فسخ کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے۔ اور اسی لئے وکیل کو اس کے علم کے بغیر معزول کرنا صحیح نہیں۔ اور شرکت تو وکالت کو بھی متضمن ہے۔ تو جب وکیل کو علم ہونا اس کی معزولی کے جواز کی شرط ہے تو یہی شرط ہوگی اس وکالت میں کہ جس کو شرکت متضمن ہے۔ اسی قاعدے کی بنا پر حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب عنان کے دو شریکوں میں سے ایک نے کسی اور شخص کے ساتھ شرکت مفاوضہ کی تو اگر یہ اس کے ساتھی کی غیر موجودگی میں کی تو مفاوضہ نہیں بنے گی۔ اور اگر اس کی موجودگی میں کی تو مفاوضہ صحیح ہوگا کیونکہ دوسرے کے ساتھ مفاوضہ کرنا عنان کے فسخ کو متضمن ہے اور وہ اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں فسخ نہیں کر سکتا صرف موجودگی میں کر سکتا ہے۔

اور آیا صحت فسخ کی شرط ہے کہ شرکت کے وقت مال شرکت عین ہو یعنی دراہم و دنانیر ہوں؟ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ شرط ہے یہاں تک کہ فسخ کے وقت مال شرکت سامان ہو تو فسخ صحیح نہیں ہوگا اور شرکت ختم نہیں ہوگی۔ ہمارے اصحاب سے شرکت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے البتہ مضاربت کے بارے میں ایک روایت ہے اور وہ یہ کہ رب المال جب مضارب کو تصرف سے منع کر دے تو دیکھا جائے گا کہ منع کرنے کے وقت اگر مال مضاربت دراہم و دنانیر تھے تو منع کرنا صحیح ہوگا لیکن مضارب کو یہ حق ہوگا کہ وہ دراہم کو دنانیر کی طرف اور دنانیر کو دراہم کی طرف پھیر سکے کیونکہ ثمن ہونے کے اعتبار سے وہ ایک ہی جنس ہیں تو گویا ان سے اس نے کوئی شئی نہیں خریدی۔ ہاں ان سے مضارب کو کوئی سامان خریدنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر منع کرنے کے وقت راس المال سامان ہو تو منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ نفع کے ظاہر ہونے کے لئے احتیاج ہوگی کہ اس مال کو بیچا جائے۔ پس راس صورت میں) فسخ کرنا تصرف میں مضارب کے حق کو باطل کرنا ہوگا۔ پس طحاوی رحمۃ اللہ نے شرکت کو بمنزلہ مضاربت کے لیا۔ جبکہ بعض مشائخ نے شرکت و مضاربت کے مابین فرق کیا اور فرمایا کہ شرکت کا فسخ جائز ہے اگرچہ راس المال سازد سامان (عروض) کی صورت میں ہوا اور مضاربت کا فسخ جائز نہیں کیونکہ مال شرکت دونوں کے قبضے میں ہوتا ہے اور دونوں کو تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی کو منع کرنے کا اختیار ہوتا ہے خواہ مال عین ہو یا عروض ہو۔ رہا مال مضاربت تو وہ مضارب کے قبضے میں ہوتا ہے اور تصرف کا اختیار بھی صرف اسی کو ہوتا ہے رب المال کو نہیں۔ لہٰذا مال کے عروض ہونے کی صورت میں رب المال کو منع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

عقد شرکت کو باطل کرنے والے امور

ان امور کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک قسم وہ کہ جو تمام شرکتوں کو عام ہے اور

(۲) دوسری قسم وہ جو شرکت کی بعض اقسام میں ہوتی ہے اور بعض میں نہیں۔

قسم اول (۱) کسی ایک شریک کی جانب سے فسخ کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد جائز غیر لازم ہے پس فسخ کا محتمل ہے۔ لہٰذا جب ان میں سے ایک نے فسخ کی شرط پائے جانے پر فسخ کیا تو عقد شرکت ختم ہو جائے گا

(۲) دو شریکوں میں سے ایک کی موت جب شرکا میں سے کوئی بھی مر جائے تو شرکت ختم ہو جائے گی کیوں کہ موت کی وجہ سے ملکیت اور تصرف کرنے کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا وکیل ہوتا ہے اور موکل کی موت وکیل کے لئے معزولی ہوتی ہے خواہ وکیل کو مؤکل کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معزولی حکمی ہے پس علم پر موقوف نہیں ہوگی۔

(۳) کسی شریک کا مرتد ہو کر دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جانا بمنزلہ موت کے ہوتا ہے۔

(۴) کسی شریک کا مستقل جنون کیونکہ اس کی وجہ سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے۔ اور تمام وہ امور کہ جن سے وکیل کسی کی وکالت سے نکل جاتا ہے ان سے عقد شرکت باطل ہو جاتا ہے کیونکہ شرکت اس طور پر وکالت کو متضمن ہوتی ہے جس کی تفصیل ہم کتاب وکالت میں بیان کر چکے ہیں۔

قسم دوم (۱) شرکت اموال میں شرکت کے لیے خرید سے پیشتر دونوں مالوں کی یا ان میں سے ایک کی ہلاکت۔ خواہ دونوں مال خلط سے پیشتر دو جنس کے ہوں یا ایک ہی جنس کے ہوں کیونکہ دراہم و دنانیر شرکت کے لیے متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب یہ ہلاک ہو جاتے ہیں تو عقد کے پختہ ہونے اور معقود بہ کے حصول سے پیشتر چیز ہلاک ہو جاتی ہے جس کے ساتھ بعینہٖ عقد متعلق تھا پس عقد باطل ہو جائے گا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں کسی شی کو معین دراہم کے عوض میں خرید اجائے پھر قبضہ سے پیشتر دراہم و دنانیر ہلاک ہو جائیں تو عقد باطل نہیں ہوتا کیونکہ معاوضات میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے جب کہ شرکتوں میں ہوتے ہیں ... اور ان میں دراہم و دنانیر کے متعین نہ ہونے اور شرکات میں متعین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ان دونوں کو ثمن بنایا ہے۔ تو اگر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو یہ مثمن میں تبدیل ہو جائیں گے اور مثمن نام ہے اس عین کا جس کے مقابلے میں عوض ہو۔ تو اگر دراہم و دنانیر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو پھر یہ عین ہوں گے جن کے مقابلے میں عوض ہوگا پس وہ یہ متعین ہونگے ثمن نہ ہوں گے اور اس میں شریعت کے حکم کی تغییر ہے لہٰذا یہ متعین نہیں ہوں گے۔ شرکت کے باب میں ان کے تعین کی صورت میں شرعی حکم کی تغییر نہیں ہوتی کیونکہ ان پر شرکت کے انعقاد کے وقت ان کے مقابلے میں عوض نہیں ہوتا۔ اور اسی لیے یہ ہبہ اور وصیت میں متعین ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف مضاربت اور شرکت سے خالی وکالت میں دراہم و دنانیر معین نہیں ہوتے اگرچہ

ان دونوں میں تعیین سے حکم شرعی کی تغییر نہیں ہوتی اور وہ (تغییر) ان کو مشمن بنانا ہے کیونکہ ان کے مقابلے میں فی الحال کوئی عوض نہیں - اور ان عقود میں دراہم و دنانیر کے متعین نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر عقد شراء کی طرف وسیلہ کے طور پر وضع کیا گیا ہے - اور کسی شی کی طرف وسیلے کا وہی حکم ہوتا ہے جو خود اس شی کا ہوتا ہے - لہٰذا دراہم و دنانیر کے تعین سے روکنے کے حق میں ان دونوں (یعنی مضاربت اور شرکت سے خالی وکالت) کا وہی حکم ہے جو شراء کا حکم ہے پس یہ عقد اور اشارہ سے متعین نہیں ہوں گے بلکہ قبضہ سے متعین ہوں گے جیسا کہ شراء میں ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ اگرچہ یہ شراء کی طرف بطور وسیلہ کے واقع ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ایک ایسا سبب بھی ناگزیر ہے جو راس المال کے تعین کا موجب ہو جس کی وجہ گزر چکی ہے - اور قبضہ کو راس المال کے متعین ہونے کے لیے دراہم و دنانیر میں قبضہ کے واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان میں عمل دونوں شریکوں کی جانب سے مشروط ہے - اور عمل کا رب المال کی جانب سے مشروط ہونا واجب کرتا ہے کہ راس المال اس کے قبضے میں ہو تاکہ اس کے لیے عمل ممکن ہو سکے - اور دوسرے کے لیے عمل کا مشروط ہونا راس المال کے اس کو سپرد کیے جانے کو واجب کرتا ہے تاکہ اس کو عمل پر قدرت ہو سکے - لہٰذا تعارض کی بناء پر سپرد کرنا واجب نہیں تو اب ایک ایسا سبب ناگزیر ہے جو اس شی کی تعیین کر سکے کہ جس کے ساتھ عقد متعلق ہے اور قبضہ کے بعد عقد کے علاوہ اور کچھ نہیں - تو جب قبضہ کو واجب کرنا ممکن نہیں تو عقد کو ہی ان کے قبضے کا موجب قرار دیا جائے گا - اور اگرچہ یہ (یعنی عقد) شراء کی طرف وسیلہ ہے لیکن اس ضرورت نے ایسے حکم (یعنی تعیین دراہم و دنانیر) کے ساتھ اس (عقد) کے حصول کو واجب کیا جو اس حکم (یعنی شراء) کے علاوہ ہے جسکے لیے عقد وسیلہ بنایا گیا ہے - جہاں تک وکالت مفردہ (یعنی شرکت سے خالی وکالت) اور مضاربت کا تعلق ہے تو رب المال کا عمل مشروط نہیں ہے بلکہ اگر مضاربت میں اس کی شرط لگائی گئی تو یہ مضاربت کے فساد کا موجب ہوگی - پس قبضہ کو تعیین کا سبب بنانا ممکن ہے لہٰذا عقد کو سبب بنانے کی حاجت نہیں اور نتیجتاً عقد تعین کے لیے موجب نہیں ہوگا اس حال میں کہ اس کا الحاق شراء کے ساتھ ہو رہا ہو۔

پھر جب شراء سے پیشتر ایک مال ہلاک ہو جائے تو وہ اس کے مالک کے مال میں سے ہلاک ہوگا کیونکہ ہلاک ہونے والا وہ مال ہے جس کا ان میں سے ایک قطعی طور پر مالک ہے - اور وہ اس کے ساتھی کے قبضے میں امانت ہے لہٰذا وہ خاص اس کے مالک کے حساب میں ہلاک ہوگا - اس کے برخلاف جب کہ دو راس المال ایک ہی جنس کے ہوں اور آپس میں ملا دیئے گئے ہوں پھر وہ ہلاک ہوا ہو تو وہ مشترکہ ہلاک ہوگا کیونکہ ہمیں اس کا یقین نہیں کہ ہلاک ہونے والا مال ان میں سے ایک کا مال ہے واللہ عزوجل الموفق -

(۲) مال کے ساتھ شرکت مفاوضہ میں ابتداء عقد میں شرکت کے وجود کے بعد دو راس المال میں مساوات کا فوت ہو جانا - کیونکہ دونوں مالوں میں مساوات کا وجود جیسا کہ ابتدائے عقد میں

اس عقد کی صحت کے لیے شرط ہے اسی طرح مساوات کی بقاء اس عقد کے انعقاد کے بعد اس کی بقاء کے لیے شرط ہے۔ کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں مفاوضہ ہے لہٰذا دونوں حالتوں میں اس کا لحاظ ضروری ہے۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ دو شخص مفاوضہ کریں درآنحالیکہ دونوں کا مال برابر ہو۔ پھر ان میں سے ایک ایسے مال کا وارث بن جائے جس میں شرکت صحیح ہو گی جیسے دراہم و دنانیر اور وہ مال اس کے قبضے میں آجائے تو مفاوضہ باطل ہو جائے گا اس مساوات کے باطل ہونے کی وجہ سے جو کہ معنی عقد ہے۔ اور اگر عروض (سامان) کا وارث ہوا تو مفاوضہ باطل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دیون (دین کی جمع) کا وارث ہوا تب بھی مفاوضہ باطل نہیں ہوگا جب تک کہ وہ دیون پر قبضہ نہ کرے کیونکہ قبضہ سے پیشتر وہ شرکت کا راس المال نہیں بن سکتے۔ ایسے ہی اگر ایک مال شراء سے پیشتر دوسرے سے بڑھ جائے بایں طور کہ ایک دراہم ہوں اور دوسرے دنانیر ہوں۔ تو اگر شراء سے پہلے ایک کی قیمت بڑھ جائے تو بوجہ مذکورہ مفاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد شرکت کا تمام و پورا ہونا شراء پر موقوف ہوتا ہے۔ تو شراء سے پیشتر جو کچھ موجود تھا ہے وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو عقد کے وقت موجود ہو۔ جیسے بیع کا پورا ہونا جب کہ قبضہ سے ہوتا ہے تو قبضہ سے پیشتر بیع کی ہلاکت عقد کے وقت میں اس کی ہلاکت کے مثل ہو گی۔ اور جب وقت عقد میں زیادتی انعقاد عقد کے مانع ہے تو اگر زیادتی بعد میں طاری ہو جائے تو وہ اس عقد کو باطل کر دے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر کسی مال سے کچھ سامان خریدا پھر دوسرا مال بڑھ گیا تو یہی حکم ہے کیونکہ جب تک مال سے خرید نہ کی جائے شرکت تام نہیں ہوتی۔ تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وقت عقد میں زیادتی موجود تھی۔ اگر خریدے ہوئے مال کی قیمت بڑھ جائے تو مفاوضہ اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ یہ زیادتی ملک شرکت پر واقع ہوئی ہے اس لیے کہ یہ خریدے ہوئے مال میں نفع ہے پس ان میں سے ایک دوسرے پر زائد نہیں ہوا۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قیاس یہ ہے کہ اپنے ساتھی سے پیشتر جب ایک مال سے خرید کی تو مفاوضہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مال یا ثمن جس سے خرید نہیں کی وہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہا اور اس کا مالک اس نصف کا بھی مالک بن گیا جو اس کے ساتھی نے خریدا لہٰذا اس کا مال زائد ہو گیا پس مناسب یہ ہے کہ مفاوضہ باطل ہو جائے گا لیکن فقہاء نے استحسان کو اختیار کیا اور کہا کہ مفاوضہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اس نے خرید کی تو اس کے لیے اس کے ساتھی پر نصف ثمن بطور دین کے واجب ہو گیا لہٰذا مال زائد نہ ہوا اور یوں مفاوضہ باطل نہیں ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

(۶) کتاب مضاربت

اس کتاب میں ضرورت ہے کہ مندرجہ ذیل امور کی معرفت حاصل کی جائے۔

عقد مضاربت کا جواز

اس کا رکن

شرائط رکن

اس عقد کا حکم

اس کی صفت

کن امور سے یہ عقد باطل ہوتا ہے

اس کے باطل ہونے پر حکم اور رب المال اور مضارب کے مابین اختلاف کے حکم کا بیان

جواز عقد مضاربت قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ ناجائز ہو کیونکہ یہ مجہول اجرت پر رکھنا ہے۔ یعنی غیر معلوم اجرت پر بلکہ معدوم اجرت کے ساتھ اور مجہول عمل پر رکھنا ہے لیکن ہم نے کتاب عزیز سنت اور اجماع کی بنا پر قیاس کو ترک کیا۔

جہاں تک کتاب اللہ تعالیٰ کا تعلق ہے تو وہ اللہ عز شانہ کا قول ہے۔

داخرون یضربون فی الارض یَبْتَغُوْنَ من فضل اللّٰہ (اور بعضے تلاش معاش کے لئے ملک میں سفر کریں گے۔) اور مضارب زمین میں اللہ عزوجل کے فضل کی تلاش میں چلتا ہے۔ فاذا قضیت الصلاۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللّٰہ (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو تم زمین پر چلو پھرو اور خدا کا فضل یعنی اپنی روزی تلاش کرو)

لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم (تم کو اس میں بھی ذرا گناہ نہیں کہ معاش کی تلاش کرو)

رہی سنت تو وہ روایت ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ نے مضاربت پر مال دیا تو اپنے ساتھی (یعنی مضارب) پر شرط لگائی کہ نہ تو وہ اس مال کے ساتھ بحری سفر پر جائے گا نہ کسی وادی میں پڑاؤ کرے گا اور نہ ہی اس سے کوئی جانور خریدے گا۔ اور اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس شرط کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط کی اجازت دے دی۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے جبکہ لوگ عقد

مضاربت کرتے تھے۔ آپ نے ان پر انکار نہیں فرمایا تو یہ اس عقد پر لوگوں کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ہوئی۔ اور تقریر بھی سنت کی ایک قسم ہے۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت پر دیا۔ ان میں سے حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبداللہ بن مسعود حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عبیداللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ان کے ہمعصروں میں سے کسی کا ان پر اعتراض منقول نہیں۔ اور ایسی بات اجماع ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو بیٹے عبداللہ اور عبیداللہ رضی اللہ عنہما عراق گئے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے جو وہاں کے امیر تھے ان سے کہا کہ اگر میرے پاس زائد مال ہوتا تو میں تمہارا اکرام کرتا۔ البتہ میرے پاس بیت المال کا مال ہے وہ میں تم کو دیتا ہوں۔ تم اس سے سامان خریدو اور وہ سامان مدینہ منورہ لے جاؤ اور وہاں لے بیچو اور اس کا ثمن امیرالمومنین کو دے دینا۔ جب وہ دونوں مدینہ منورہ آئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے لہٰذا اس کا نفع بھی ان کو دو۔ اس پر عبداللہ رضی اللہ عنہ تو خاموش رہے لیکن عبیداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ کو اس کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اگر یہ ہلاک ہو جاتا تو ہم اس کا ضمان (تاوان) ادا کرتے۔ تو اس پر بعض صحابہ نے کہا کہ اے امیرالمومنین ان دونوں کو مال میں مضارب بنا لیجئے۔ آدھا (نفع) ان کے لئے ہو اور آدھا بیت المال کے لئے ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ اس پر راضی ہو گئے۔

پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے اب تک تمام ادوار میں لوگوں کا تعامل چلا آ رہا ہے اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ اور ہر زمانے کا اجماع حجت ہوتا ہے جس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

نیز قیاس کی ایک نوع اس کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے اور وہ یہ کہ لوگوں کو مضاربت کی حاجت ہے کیونکہ کبھی انسان کے پاس مال ہوتا ہے لیکن تجارت کے طریقے سے وہ ناواقف ہوتا ہے اور کوئی تجارت کے طرق سے واقف ہوتا ہے لیکن اس کے پاس مال نہیں ہوتا تو اس عقد کی مشروعیت میں دونوں کی حاجتیں پوری ہو جاتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے عقود کی مشروعیت بندوں کے مصالح اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہی کی ہے۔

فصل

رکن عقد

رکن عقد ایجاب وقبول پر مشتمل ہے۔ اور یہ (رکن) ایسے الفاظ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جو (ایجاب وقبول) دونوں پر دلالت کرتے ہوں۔ لہٰذا ایجاب کے الفاظ مضاربت مقارضہ معاملہ اور ان کے ہم معنی دیگر الفاظ ہیں مثلاً رب المال یوں کہے کہ تو یہ مال مضاربت لے لے کہ اللہ عزوجل

اس سے جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے مابین اس طرح ہوگا یعنی نصف چوتھائی، تہائی یا اسی طرح کی کوئی اور متعین شرح۔ ایسا ہی اس صورت میں ہے جبکہ رب المال مضاربت کے بجائے مقارضہ یا معاملہ کا لفظ استعمال کرے۔ اور مضارب کہے کہ میں نے لیا یا میں راضی ہوا یا میں نے قبول کیا وغیرہ تو ان دونوں کے درمیان رکن پورا ہو جائے گا۔

جہاں تک لفظ مضاربت کا تعلق ہے تو یہ تو واضح وصریح ہے اور "الضرب فی الارض" سے ماخوذ ہے جس کے معنی زمین میں چلنے کے ہیں اس عقد کو مضاربت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں مضارب زمین میں چلتا ہے اور فضل الٰہی کی تلاش میں کوشاں ہوتا ہے۔ اسی طرح اہل مدینہ کے عرف میں مقارضہ بھی صریح ہے کیونکہ وہ مضاربت کو مقارضہ کہتے ہیں جیساکہ وہ اجارہ کو بیع کا نام دیتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مقارضہ قرض سے ماخوذ جو قطع کرنے کاٹنے کو کہتے ہیں۔ اور مضاربت کو مقارضہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال راس المال سے اپنے ہاتھ کو قطع کر لیتا ہے اور وہ مضارب کو سونپ دیتا ہے رہا معاملہ تو وہ ایسا لفظ ہے جو بیع و شراء پر مشتمل ہے اور یہ عقد مضاربت کا معنی ہے۔

اگر رب المال نے یوں کہا کہ یہ مال لے لے اور اس کے ساتھ کام کر کہ اللہ عزوجل جو کچھ (نفع) عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا۔ اور مزید کوئی لفظ نہیں کہا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے ایسے الفاظ ادا کئے ہیں جو اس عقد کے معنی کو ادا کرتے ہیں اور عقود میں ان کے معانی کا اعتبار ہوتا ہے ظاہر الفاظ کا نہیں۔ یہاں تک کہ بیع لفظ تملیک سے بلا اختلاف منعقد ہو جاتی ہے اور نکاح ہمارے نزدیک بیع ہبہ اور تملیک جیسے الفاظ سے منعقد ہو جاتا ہے۔ کتاب الاصل میں امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر رب المال نے کہا کہ یہ ہزار لے لے اور ان سے سامان خرید اور جو (نفع کی صورت میں) زیادتی ہوگی اس میں سے تیرے لئے نصف ہوگی۔ اور اس پر مزید کوئی لفظ نہیں کہا اور مضارب نے اس کو قبول کر لیا تو از روئے استحسان یہ مضاربت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضاربت نہ بنے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے صرف شراء (خرید) کا ذکر کیا بیع کا ذکر نہیں کیا حالانکہ مضاربت کے معنی بغیر بیع و شراء کے حاصل نہیں ہوتے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے زیادتی کا ذکر کیا جو بغیر شراء و بیع کے حاصل نہیں ہوتی لہٰذا شراء کا ذکر بیع کا ذکر بھی بنے گا اور یہی مضاربت کا معنی ہے۔

اگر کہا کہ یہ ہزار نصف پر لے لے اور مزید کچھ نہیں کہا تو از روئے استحسان یہ مضاربت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضاربت نہ ہو کیونکہ اس نے بیع و شراء کا ذکر نہیں کیا لہٰذا مضاربت کا معنی نہیں پایا گیا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جب اس نے لینے کا ذکر کیا تو یہ ایسا عمل نہیں ہے جس پر معاوضہ کا مستحق بنتا ہو۔ استحقاق تو محض لیے ہوئے مال میں عمل کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ عمل شراء و بیع ہے۔ پس "لینے" کا ذکر بیع و شراء کے ذکر کو متضمن ہے۔

اگر کہا کہ یہ مال لے لے اور اس سے ہروی (کپڑا) خرید لے نصف نفع پر یا غلام خرید لے نصف پر اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا دوسرے نے حسب امر خریدا تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مشتری کو جو کچھ اس نے خریدا اس عمل پر اجرت مثلی ملے گی اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رب المال کے امر

کے بغیر خریدے ہوئے مال کی بیع کر سکے کیونکہ اس نے اس کو شراء (خریدنے) کا حکم تو دیا ہے بیع کا نہیں دیا للہذا خریدی ہوئی شئی رب المال کی ہوگی اور اس کے امر کے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر مشتری نے اس میں سے کچھ مال بیچا تو رب المال کی اجازت کے بغیر یہ بیع نافذ نہیں ہوگی۔ اور اگر مشتری کو بیع فروخت کی ہوئی شئی واپس کرانے پر قدرت نہ ہوئی تو اس کو قیمت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے۔ اگر رب المال بیع کی اجازت دیدے جبکہ سامان باقی ہو تو جائز ہے اور رب المال کو ثمن ملے گا کیونکہ بیع کا عدم جواز اس کے حق ہی کی وجہ سے تھا تو جب اس نے اجازت دیدی تو مانع زائل ہوگیا یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ سامان باقی ہے یا ہلاک ہوگیا ہے اور رب المال بیع کی اجازت دے دے کیوں کہ اصل مبیع کی بقاء ہے یہاں تک کہ اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے۔

مبیع کے قیام و بقاء کی شرط اس لئے رکھی گئی ہے کہ یہ اجازت کی صحت کے لئے شرط ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ جو شئی انشاء عقد کا محل نہیں ہوتی وہ عقد کی اجازت کا محل بھی نہیں ہوتی۔ اور اگر معلوم ہو کہ مبیع ہلاک ہوچکا ہے تو بوجہ مذکورہ اجازت باطل ہوگی۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیئے تاکہ وہ ان سے سامان خریدے اور بیچے اور جو نفع حاصل ہو وہ ان کے مابین ہوگا تو یہ مضاربت ہے۔ اور جس شخص کو مال دیا گیا ہے اس پر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ وہ مخالفت نہ کرے۔ کیونکہ جب رب المال نے شراء و بیع کو ذکر کیا تو اس نے مضاربت کے معنیٰ ادا کئے۔

اسی طرح اگر شرط رکھی کہ نقصان میرے اور تیرے ذمے ہوگا تو یہ مضاربت ہوگی اور نفع تو اگرچہ دونوں کے درمیان ہوگا لیکن نقصان صرف رب المال کے ذمے ہوگا کیونکہ مضارب پر نقصان کی شرط فاسد ہوتی ہے لہٰذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا۔

علی بن جعد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیئے اور مضاربت بضاعت قرض یا شرکت میں سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا اور کہا کہ جو کچھ نفع حاصل ہو وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ مضاربت ہوگی کیونکہ نفع شراء و بیع کے بغیر حاصل نہیں ہوتا لہٰذا نفع کا ذکر شراء و بیع کا ذکر ہوگا اور یہی مضاربت کا معنیٰ ہے۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس پر کہ نفع کا نصف یا تہائی تیرے لئے ہوگا اور اس سے زائد کچھ نہیں کہا تو قیاس و استحسان دونوں کی رو سے مضاربت جائز ہے۔ اور مضارب کو شرط کیا ہوا حصہ ملے گا اور یہ باقی رب المال کا ہوگا۔

اس قسم کے مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ رب المال نفع کا مستحق محض اپنے مال کی نمو کی وجہ سے نہیں لہٰذا اس کا استحقاق شرط کا محتاج نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شرط فاسد ہو تو تمام نفع اس کا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف مضارب کا استحقاق محض شرط کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے عمل کے مقابلے میں مستحق بنتا ہے اور عمل میں تقوم (قیمت) عقد کی وجہ سے آتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں جب رب المال نے مضارب کیلئے نفع میں متعین جزو کا ذکر کیا تو مضارب کے حق میں وہ چیز پائی گئی جس کا وہ نفع میں استحقاق کے لئے محتاج ہوتا ہے لہٰذا وہ نفع میں اس حصے کا مستحق ہو گا اور باقی رب المال کو اس کے مال کے سبب سے ملے گا۔

اگر کہا کہ یہ مال مضاربت پر لے لے کہ نصف نفع میرے لئے ہو گا اور مزید کچھ نہیں کہا تو قیاس کی رو سے مضاربت فاسد ہو گی اور یہی امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ استحسان کی رو سے مضاربت جائز ہو گی اور مضارب کو نصف نفع ملے گا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کے لئے نفع میں سے معین حصہ طے نہیں کیا فقط اپنے لئے نصف کا ذکر کیا حالانکہ اپنے لئے اس کو ذکر کرنا حاجت نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہے۔ لہٰذا اس کا ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔ حاجت تو محض مضارب کے حق میں ذکر کرنے کی تھی اور وہ ذکر پایا نہیں گیا لہٰذا مضاربت صحیح نہیں ہو گی وجہ استحسان یہ ہے کہ مضاربت نفع میں شرکت کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا دو نصفوں میں سے ایک کا اپنے لئے ذکر کرنا باقی کا مضارب کے لئے ذکر کرنے کے مترادف ہے گویا کہ اس نے کہا کہ یہ مال مضاربت پر لے لے کہ آدھا تیرے لئے ہو گا۔ جیسا کہ والدین کی میراث میں ارشاد سبحانہ و تعالیٰ ہے: فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث: جبکہ میت کی میراث اس کے والدین کے لئے ہو اور اللہ عزوجل نے ماں کے لئے اس میں سے ایک تہائی کیا تو یہ باقی کو باپ کے لئے کرنا ہو گا۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اور اگر کہا کہ اس پر کہ نصف نفع میرے لئے اور تہائی تیرے لئے اور مزید کچھ نہیں کہا تو تہائی مضارب کے لئے ہو گا اور باقی رب المال کے لئے ہو گا۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مضارب کا نفع میں استحقاق شرط کی وجہ سے ہوتا ہے اور رب المال کا نفع میں استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کے مال کی نمو ہوتا ہے۔ تو جب کی گئی شرط کی بنا پر مشروط حصہ مضارب کے لئے ہو گیا تو بقیہ نفع جس کے بارے میں سکوت ہوا ہے وہ رب المال کے لئے ہو گا کیونکہ وہ اس کے مال کی نمو ہے۔

اگر رب المال نے یہ کہا کہ جو اللہ عزوجل نے ہمیں عطا کیا تو وہ ہمارے مابین ہو گا تو یہ جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا کیونکہ "مابین" تقسیم کا کلمہ ہے اور جب مقدار معلوم بیان کی گئی ہو تو تقسیم مساوات کا تقاضا کرتی ہے۔ اللہ عزشانہ کا ارشاد ونبئھم ان الماء قسمۃ بینھم (اور ان لوگوں کو یہ بتلا دینا کہ پانی ان کے درمیان بانٹ دیا گیا ہے اس سے پانی کی تقسیم میں مساوات کا مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: ھذہ ناقۃ لھا شرب ولکم شرب یوم معلوم (یہ ایک اونٹنی ہے پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری)

یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد مضاربت میں نفع کے ایک حصے کی شرط ان میں سے ایک کے لئے لگائی گئی ہو یا تو مضارب کے لئے یا رب المال کے لئے اور دوسرے کے لئے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔

اور جب شرط ان دونوں کے لئے اور ان کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی کی گئی ہو مثلاً شرط کی گئی ہو کہ مضارب کے لئے تہائی، رب المال کے لئے تہائی اور ان دونوں کے علاوہ تیسرے شخص کے لئے تہائی ہو تو اگر تیسرا شخص اجنبی ہو یا مضارب کا بیٹا ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو جائز ہے اور نفع ان تینوں کے درمیان تہائیوں کے حساب سے ہوگا۔ اور اگر اس (تیسرے) پر عمل کی شرط نہیں لگائی گئی تو جائز نہیں ہوگا اور اس کے لئے جس نفع کی شرط رکھی گئی وہ رب المال کو ملے گا کیونکہ مضاربت میں نفع میں استحقاق بغیر عمل کے اور بغیر مال کے نہیں ہوتا۔ تو تیسرے کے لئے جس حصے کی شرط لگائی گئی ہو وہ مثل اس حصے کے ہوگا جس کے بارے میں سکوت کیا گیا ہو۔

اگر تیسرا مضارب کا غلام ہو تو اگر اس پر دین ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم ہوگا جبکہ اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو کیونکہ مضارب اپنے غلام کے کسب کا مالک نہیں ہوتا (یعنی جبکہ اس پر دین ہو) لہٰذا یہ غلام مثل اجنبی کے ہوگا۔ اور اگر اس کے عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو نفع کے جس حصے کو اس کے لئے مقرر کیا گیا تھا وہ رب المال کو ملے گا جس کی وجہ ہم اجنبی کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تیسرے (یعنی مضارب کے غلام) کے لئے مشروط حصہ مضارب کو ملے گا کیونکہ ان کے نزدیک آقا اس کے کسب کا مالک ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں مالک ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔

اگر تیسرا رب المال کا غلام ہو تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل ہے یعنی یہ کہ اگر اس پر دین ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مثل اجنبی کے ہوگا کیونکہ آقا اس کے کسب کا مالک نہیں ہوتا اور اگر اس پر عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو مشروط رب المال کے لئے ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ صاحبین کے نزدیک جو حصہ رب المال کے غلام کیلئے مشروط ہو وہ اس کے آقا کے لئے مشروط ہوتا ہے خواہ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ آقا اپنے غلام کے کسب کا مالک ہوتا ہے خواہ اس پر دین ہو یا نہیں۔

اور اگر غلام پر دین نہ ہو تو مضارب کے غلام کی صورت میں دو تہائی مضارب کے لئے ہوں گے اور ایک تہائی رب المال کے لئے کیونکہ جب غلام پر دین نہ ہو تو آقا کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے لہٰذا غلام کے لئے مشروط آقا کے لئے مشروط ہوتا ہے اور یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ مضارب کے لئے دو تہائی ہوا۔ اور رب المال کے غلام کی صورت میں تہائی مضارب کے لئے اور دو تہائی رب المال کے لئے ہوگا کیونکہ غلام کے لئے مشروط اس کے مالک کے لئے مشروط

ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اپنے لئے دو تہائی کی شرط لگائی تھی۔ اسی قاعدے پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر مضارب کے لئے تہائی نفع کی اور مضارب کے دین کی ادائیگی کے لئے تہائی کی اور رب المال کے لئے تہائی کی شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی مضارب کے اور ایک تہائی رب المال کا ہوگا۔ ایسے ہی اگر ایک تہائی کی مضارب کے لئے اور ایک تہائی کی رب المال کے لئے اور ایک تہائی رب المال کے دین کی ادائیگی کے لئے شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی رب المال کے لئے اور ایک تہائی مضارب کو ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے دین کی ادائیگی کے لئے مشروط خود اس کے لئے مشروط ہوتا ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط رکن میں سے بعض کا تعلق عاقدین سے ہے جو کہ رب المال اور مضارب ہیں، بعض کا راس المال سے اور بعض کا نفع سے تعلق ہے۔ عاقدین یعنی رب المال و مضارب سے متعلق شرائط رکن۔

۱۔ توکیل و وکالت (وکیل بنانے اور وکیل بننے) کی اہلیت کیونکہ مضارب رب المال کے حکم سے تصرف کرتا ہے۔ اور یہی توکیل کا معنی ہے۔ توکیل و وکالت کی اہلیت کی شرائط کتاب الوکالۃ میں ذکر کی جا چکی ہیں۔

دونوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا دو ذمیوں کے درمیان اور مسلمان و ذمی کے درمیان اور مسلمان و حربی مستامن کے درمیان بھی مضاربت جائز ہے یہاں تک کہ اگر حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اپنا مال کسی مسلمان کو مضاربت پر دیا یا کسی مسلمان نے اس کو اپنا مال مضاربت پر دیا تو جائز ہے کیونکہ دارالاسلام میں مستامن مثل ذمی کے ہوتا ہے اور ذمی کے ساتھ مضاربت جائز ہوتی ہے پس ایسے ہی حربی مستامن کے ساتھ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر مضارب مسلمان ہو اور وہ امان لے کر دارالحرب میں چلا جائے اور مال کے ساتھ تجارت کرے تو جائز ہے کیونکہ جب وہ رب المال کے دار میں داخل ہوا تو دونوں کے مابین اختلاف دار نہیں پایا گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ دونوں ایک ہی دار میں ہوں۔ اور اگر مضارب حربی ہو اور وہ اپنے دارالحرب میں لوٹ جائے تو اگر رب المال کی اجازت کے بغیر گیا تو مضاربت باطل ہو جائے گی اور اگر اس کی اجازت سے گیا تو جائز ہے اور وہ مضاربت پر برقرار رہے گا اور اس کے مسلمان ہو کر یا ذمی ہو کر یا امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہونے پر نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ مضاربت باطل ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب لوٹ گیا

تو اس کی امان باطل ہوگئی اور وہ پہلے کی طرح حربی کے حکم کی طرف لوٹ گیا۔ پس رب المال کا حکم اختلاف دارین کے وقت ختم ہوگیا۔ تو اب جب وہ اس میں تصرف کرے گا تو یہ اس کی جانب سے زیادتی ہوگی اور جس مال میں اس نے تصرف کیا اس کا وہ مالک بن جائے گا۔
وجہ استحسان یہ ہے کہ جب وہ رب المال کے حکم سے نکلا تو گویا رب المال اس کے ساتھ ہی داخل ہوا اور جب واقعۃً رب المال اس کے ساتھ دارالحرب میں داخل ہو تو مضاربت باطل نہیں ہوتی تو ایسا اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ مضارب رب المال کے حکم سے داخل ہوا ہو۔ اس سے وہ صورت مختلف ہے جبکہ مضارب رب المال کے حکم کے بغیر دارالحرب میں داخل ہو۔ کیونکہ جب رب المال نے اس کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دی تو اس سے رب المال کا حکم منقطع ہوگیا۔ لہٰذا اس کا تصرف خود اپنے لئے ہوگا اور اس وہ مال کا مالک بن جائے گا۔
فقہاء نے کہا کہ مسلمان جب امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو اور کوئی حربی اس کو مضاربت پر مال دے کہ اس (مسلمان مضارب) کو نفع میں سے سو درہم ملیں گے تو یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے۔ پھر اس پر اگر مضارب نے خرید کی اور نفع یا نقصان ہوا تو نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور نفع شرط کے مطابق ہوگا۔ اور مضارب سو درہم وصول کرے گا اور باقی رب المال کا ہوگا۔ اگر مال میں نفع صرف سو درہم ہو تو وہ سب مضارب کے لئے ہوگا۔ اور اگر نفع سو درہم سے کم ہو تو یہ بھی مضارب کے لئے ہوگا اور رب المال کے لئے مضارب کے ذمے کچھ نہیں آئے گا کیونکہ رب المال نے صرف نفع میں سے سو درہم کی شرط رکھی تھی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضاربت فاسد ہوئی اور مضارب کو اجرت مثلی ملے گا۔ اس مسئلے میں اختلاف (درحقیقت) فرع ہے دارالحرب میں ربوا کے جواز میں ان کے اختلاف کی جس کی وجہ معلوم ہو چکی ہے۔

راس المال سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں

(۱) عام علماء کے نزدیک راس المال دراہم و دنانیر کی صورت میں ہو۔ پس عروض (سامان) کے ساتھ مضاربت جائز نہیں ہوگی۔ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور عروض کے ساتھ بھی مضاربت جائز ہے لیکن صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ اس کی وجہ ہم کتاب الشرکۃ میں بیان کر چکے ہیں کہ تعیین سے متعین ہونے والے میں نفع غیر مضمون میں نفع ہے کیونکہ عروض (سامان) سے خریدنے کے وقت وہ (سامان) متعین ہو جاتا ہے اور متعین غیر مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (بائع کو) سپرد کرنے سے پیشتر عروض ہلاک ہو جائے تو مضارب کے ذمے کچھ نہیں آتا۔ لہٰذا عروض میں نفع ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مضمون میں نفع سے منع فرمایا ہے۔ اور جو تعیین سے متعین نہیں ہوتا اس سے خرید کے وقت وہ مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (بائع کو) سپرد کرنے سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اس کا ضمان آتا ہے۔ پس نفع اس میں ہوگا جو ذمے میں ہوا اور یہ مضمون میں نفع ہوگا۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ عروض کے ساتھ مضاربت تقسیم کے وقت نفع کی جہالت کی طرف منتج ہوتی ہے کیونکہ عروض (سامان) کی قیمت ظن و اندازے سے معلوم ہوتی ہے جو مختلف قیمت لگانے والوں کے

نزدیک مختلف ہوتی ہے۔ اور جہالت باعث ہوتی ہے جھگڑے کی اور جھگڑا باعث ہوتا ہے (عقد میں) فساد کا جو کہ جائز نہیں
نفہا نے کہا کہ رب المال اگر مضارب کو عروض دے اور کہے کہ اس کو بیع دے اور اسکے ثمن سے مضاربت کر اور مضارب اسکو دراہم و دنانیر کے عوض بیچ دے اور ان میں تصرف کرے تو جائز ہے کیونکہ رب المال نے مضاربت کی اضافت عروض کی طرف نہیں کی بلکہ اسکی اضافت محض ثمن کی طرف کی اور ثمن کے ساتھ مضاربت صحیح ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے عروض کو مکیلی یا موزونی کے عوض بیچا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی بنا برانکے اس قاعدے کے کہ جو مطلقاً بیع کے وکیل کے بارے میں ہے کہ وہ اثمان اور غیر اثمان کے عوض میں بیع کر سکتا ہے البتہ مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ مضاربت کی اضافت اس چیز کی طرف ہوئی ہے جس کے ساتھ مضاربت صحیح نہیں ہوتی یعنی گندم جو وغیرہ۔ صاحبین کے قاعدے پر بیع جائز نہیں کیونکہ مطلقاً بیع کے وکیل کو غیر اثمان کے عوض میں بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور مضاربت فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس کی اضافت ایسی چیز کی طرف نہیں ہوئی کہ جو مضاربت کا راس المال نہ بن سکتی ہو۔

رہی سونے چاندی کی ڈلی تو امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو کتاب (المضاربہ) میں بمنزلہ عروض کے شمار کیا ہے جبکہ کتاب الصرف میں اسکو بمنزلہ دراہم و دنانیر کے شمار کیا ہے اور اس میں معاملہ کا دارومدار تعامل پر ہے۔ اگر لوگ اس پر معاملات کرتے ہوں تو یہ بمنزلہ دراہم و دنانیر کے ہے اور اس کے ساتھ مضاربت جائز ہوگی اور اگر لوگ اس پر معاملات نہ کرتے ہوں تو یہ بمنزلہ عروض کے ہوگی اور اس کے ساتھ مضاربت جائز نہ ہوگی۔

رہے زیوف اور ردی سکے تو محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ان کے ساتھ مضاربت جائز ہے کیونکہ مثل جیاد (کھرے) سکوں کے یہ عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔

رہے کھوٹے تو اگر وہ رائج نہ ہوں تو مثل عروض کے ہوں گے اور اگر رائج ہوں تو مثل فلوس (پیسوں وغیرہ) کے ہوں گے۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ دراہم تجاریہ کے ساتھ مضاربت جائز نہیں کیونکہ یہ تجار کے نزدیک کاسد (یعنی غیر رائج) ہو گئے ہیں اور مثل سامان وسودے کے بن گئے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر میں ان کے ساتھ مضاربت کو جائز کہتا تو میں مکہ (مکرمہ) میں غلہ کے ساتھ مضاربت کو جائز کہتا کیونکہ وہاں لوگ آپس میں بیع گندم کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ دوسرے فلوس کے ساتھ کرتے ہیں۔

جہاں تک فلوس کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں ہم کتاب الشرکہ میں کلام کر چکے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ان کے ساتھ جواز مضاربت کے بارے میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں محمد رحمہ اللہ نے جامع الصغیر میں مضاربت کبیرہ میں ذکر کیا اور کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضاربت صرف دراہم و دنانیر کے ساتھ جائز ہوتی ہے جبکہ حسن رحمہ اللہ سے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ جائز نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک فلوس تعیین سے متعین نہیں ہوتے لہذا یہ مثل دراہم و دنانیر کے اثمان ہوتے ہیں۔ جبکہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مثل عروض کے متعین ہو جاتے ہیں۔

۲۔ راس المال معلوم ہونا چاہیئے۔ تو اگر مجہول (غیر معلوم) ہو تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ راس المال کی جہالت باعث ہوتی ہے نفع کی جہالت کی، حالانکہ مضاربت کی صحت کے لئے نفع کا معلوم ہونا شرط ہے۔

۳۔ راس المال عین (یعنی نقدی) ہو دین نہ ہو۔ پس اگر راس المال دین ہوگا تو مضاربت فاسد ہوگی۔

اس پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب رب المال کا کسی شخص پر دین ہو اور وہ اس سے کہے کہ تو میرے اس دین سے جو تیرے ذمے ہے نصف نفع پر مضاربت کر تو بلا اختلاف مضاربت فاسد ہوگی۔ اور اگر اس مضارب نے شراء و بیع کی تو نفع بھی اس کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے لیے ہوگا اور دین بحالہ اس کے ذمے رہے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جب مضارب نے شراء و بیع رب المال کے لیے کی تو نفع بھی رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے ذمے ہوگا اس بناء پر کہ جو ایسے شخص کو اپنے لیے شراء کا وکیل بنا دے کہ جس کے ذمے اس کا دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں یہاں تک کہ اگر وہ شراء کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس (دین) سے بری نہیں ہوگا جو اس کے ذمے ہیں ہے۔ اور جب اس رقم سے جو ذمے میں ہو شراء کا امر صحیح نہیں تو مضاربت کی اضافت ذمے میں ہونے والی رقم کی طرف صحیح نہیں۔ صاحبین کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہے لیکن مضاربت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ شراء موکل کے لیے واقع ہوتی ہے لہٰذا اس کے بعد یہ عروض کے ساتھ مضاربت بنے گی کیونکہ اس کو ایسے سمجھیں گے گویا کہ اس نے اس کو عروض کے شراء کا وکیل بنایا پھر اس کو عروض (سامان) مضاربت پر دیا پس یہ عروض کے ساتھ مضاربت بنی لہٰذا صحیح نہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرا فلاں پر جو دین ہے اس پر قبضہ کر لے اور اس کے ساتھ مضاربت پر کام کر تو جائز ہے کیونکہ یہاں مضاربت کی اضافت مقبوض کی طرف ہوتی ہے لہٰذا راس المال عین ہوا۔ دین نہیں۔

اور اگر مضاربت کی اضافت ایسے عین کی طرف ہو جو کہ مضارب کے قبضے میں دراہم و دنانیر کی صورت میں امانت ہو مثلاً مودع یا مستبضع (نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنے والا) کو کہا کہ تیرے قبضے میں جو مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مضاربت پر کام کر تو یہ بلا اختلاف جائز ہے۔

اور اگر مضاربت کی اضافت ایسے مال کی طرف کی ہو جو مضارب کے قبضے میں مضمون ہو مثلاً غصب شدہ دراہم و دنانیر ہوں تو غاصب سے کہا کہ تیرے پاس جو (غصب شدہ) مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مضاربت پر عمل کر تو ابو یوسف اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔

زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت تقاضا کرتی ہے کہ مال مضارب کے قبضے میں امانت ہو بلکہ مغصوب اس کے قبضے میں مضمون ہوتا ہے لہٰذا مضاربت کا تصرف ثابت نہیں ہوتا پس یہ صحیح نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال اس کے قبضے میں ہے وہ کام شروع کرنے تک مضمون ہوتا ہے۔ اور جوں ہی وہ عمل یعنی شراء شروع کرتا ہے وہ اس کے قبضے میں امانت بن جاتا ہے لہٰذا مضاربت کا معنی پایا جاتا ہے پس مضاربت صحیح ہوگی۔

راس المال خواہ مفروز (علیحدہ) ہو یا مشاع (غیر متعین) ہو دونوں برابر ہیں مثلاً ایک نے دوسرے کو مال دیا اس کا کچھ حصہ بطور مضاربت کے اور کچھ حصہ بغیر مضاربت کے اس حال میں مشاع ہو تو مضاربت جائز ہے کیونکہ اشاعت (مشاع ہونا، غیر متعین ہونا) مال میں تصرف کرنے کے مانع نہیں ہے۔ اس

لیے کہ مضارب مشاع میں تصرف کر سکتا ہے۔

اسی طرح شرکت بھی مضاربت کے مانع نہیں ہے کیونکہ مضارب کو جب نفع حاصل ہوتا ہے تو وہ مال میں شریک ہو جاتا ہے اور اس کے بعد مضاربت کے طور پر اس کا تصرف جائز ہوتا ہے۔ جب شرکت بقاء کے مانع نہیں ہے تو ابتداء کے مانع بھی نہیں ہو گی۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور کہا کہ ان کے نصف تیرے لیے قرض ہیں اور نصف بطور مضاربت کے ہیں تو یہ جائز ہے جواز مضاربت کی وجہ تو ہم بتا چکے جہاں تک مشترک میں جواز قرض کا تعلق ہے تو اگرچہ قرض تبرع ہے اور اشاعت (مشاع ہونا) تبرع مثل ہبہ کی صحت کے مانع ہوتی ہے لیکن قرض مطلقاً تبرع نہیں ہے کیونکہ اگرچہ یہ فی الحال تبرع ہے کہ اس وقت اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے لیکن یہ دوسرے وقت کے اعتبار سے عوض کے مقابلے میں تملیک مال ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں مثل کا رد کرنا واجب ہے عین کا نہیں (یعنی بعینہ قرض میں دیا ہوا مال واپس کرنا واجب نہیں ہوتا)، لہٰذا یہ ہر اعتبار سے تبرع نہیں ہوتا۔ پس اس میں شیوع (اشاعت مشاع ہونا) عمل نہیں کرتا۔ ہبہ کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ محض تبرع ہے۔ لہٰذا شیوع کا اس میں عمل ہوگا۔

تو جب قرض اور مضاربت جائز ہوئے تو نفع کا نصف مضارب کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت یعنی قرض پر نفع ہے اور اس کا نقصان بھی اسی کے ذمے ہوگا۔ نفع کا بقیہ نصف مضارب اور رب المال کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربت سے حاصل شدہ نفع ہے اور اس کا نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور ان میں سے ایک کا اپنے ساتھی کے بغیر تقسیم کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ ان دونوں کے مابین مشترک مال ہے لہٰذا ایک شریک اپنے حصے کے ساتھ منفرد نہیں ہوگا۔

فقہاء نے کہا کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یوں کہے کہ یہ ہزار درہم لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف تجھ پر قرض ہے اور دوسرے نصف میں مضاربت کے طور پر کام کرے کہ نفع میرے لیے ہو تو یہ مکروہ ہے کیونکہ اس نے قرض کے مقابلے میں اپنے لیے منفعت کی شرط کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے پھر اگر اس نے اس پر عمل کیا اور نفع یا نقصان ہوا تو نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور ایسے ہی نقصان بھی۔

جہاں تک نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب قرض کی وجہ سے نصف مال کا مالک بن گیا لہٰذا نصف نفع اس کا ہوگا۔ اور دوسرا نصف اس کے پاس بطور بضاعت (نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنا) کے ہے لہٰذا اس کا نفع رب المال کا ہوگا۔

رہا نقصان تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال کے ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے لہٰذا نقصان بھی اسی کے بقدر ہوگا۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف نفع پر مضاربت کے لیے ہے

اور نصف ہبہ ہے اور مضارب نے ان پر اسی شرط کے ساتھ غیر تقسیم شدہ حالت میں قبضہ کر لیا تو ہبہ فاسد ہوگا کیونکہ یہ ایسی چیز میں ہبہ مشاع ہے جو تقسیم ہو سکتی ہے۔ پھر اگر اس نے مال میں عمل کیا اور نفع حاصل ہوا تو نصف نفع مضارب کا ہوگا ہبہ کے حصے میں اور نصف دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا۔ اور نقصان دونوں کے ذمے ہوگا۔ جہاں تک مضارب کے لیے ہبہ کے حصے کے طور پر نصف نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مضارب نے عقد فاسد کے ساتھ کیے ہوئے ہبہ پر قبضہ کر لیا تو اس پر مضارب کی ملکیت ثابت ہوگئی۔ پس نفع اسی کے لیے ہوگا۔ رہا بقیہ نصف تو اس کا نفع دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربت سے مضاربت صحیح کے ساتھ حاصل ہوا ہے نقصان دونوں کے ذمے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال کا ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے۔ پھر اگر مضارب کے قبضے میں اس کے عمل شروع کرنے سے پیشتر یا عمل کرنے کے بعد مال ہلاک ہوا تو وہ نصف مال کا جو کہ ہبہ ہے ضامن ہوگا کیونکہ اس پر عقد فاسد سے قبضہ ہوا ہے۔ لہٰذا وہ اس (مضارب) پر مضمون ہوگا جیسا کہ وہ مال مضمون ہوتا ہے جس پر بیع فاسد سے قبضہ کیا ہو۔

اگر نصف مال بضاعت پر اور نصف مضاربت پر دیا اور مضارب نے اس شرط پر اس پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور مال اسی مضاربت اور بضاعت کے مطابق ہوگا جس کا انہوں نے ذکر کیا۔ نقصان رب المال کے ذمے ہوگا نصف نفع رب المال کا ہوگا اور بقیہ نصف دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ اشاعت (شیوع) مضاربت اور بضاعت کے طور پر مال میں عمل کرنے کے مانع نہیں ہے اور مضاربت و بضاعت جائز ہوگی۔ نقصان محض رب المال پر پڑے گا کیونکہ بضاعت و مضاربت میں مبضع اور مضارب پر کوئی ضمان نہیں آتا۔ نفع میں سے بضاعت کا حصہ خاص رب المال کے لیے ہوگا کیونکہ مبضع کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا۔ نفع میں مضاربت کا حصہ دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مال مضاربت سے حاصل شدہ نفع ہے اور مضاربت صحیح ہوئی ہے لہٰذا نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

اگر ایک شخص کو مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کا نصف مضارب کے پاس ودیعت ہوگا اور بقیہ نصف مضاربت کے طور پر نصف نفع پر ہوگا تو یہ جائز ہے اور مال مضارب کے قبضے میں ذکر کے مطابق ہوگا کیونکہ ودیعت و مضاربت میں سے ہر ایک امانت ہوتی ہے اور اس طرح ان کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا نصف مال مضارب کے قبضے میں ودیعت ہوگا اور نصف مضاربت کے لیے ہوگا۔ البتہ تقسیم سے پیشتر تصرف جائز نہیں ہوگا کیونکہ مال کے ہر جزو کا کچھ حصہ مضاربت کیلئے ہوگا اور کچھ ودیعت ہوگا اور ودیعت میں تصرف جائز نہیں ہوتا۔ پھر اگر مضارب نے مال آدھا آدھا تقسیم کر لیا پھر ایک نصف میں مضاربت کا عمل کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا تو نقصان تو اس کے اور رب المال کے ذمے نصف نصف ہوگا نصف نفع مضارب کا ہوگا اور نصف شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ مضارب کا مال کو تقسیم کرنا [illegible] نہیں ہوا (اس) لیے کہ مالک نے اس کو تقسیم کی اجازت نہیں دی۔ تو جب اس نے اس مال کا ایک حصہ [illegible] تو اس نے مال ودیعت اور مال مضاربت میں تصرف کیا۔ اور جو ودیعت کے حصے میں نفع ہو

غصب بنا لہٰذا اس کا نفع غاصب کے لیے ہوا۔ اور جو مضاربت کے حصے میں تھا تو وہ شرط کے مطابق ہوگا۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو کچھ سامان دیا اور جس کو دیا اسی کے ہاتھ اس سامان کا نصف پانچ سو میں بیچ دیا پھر اس کو حکم دیا کہ وہ بقیہ نصف کو بیچ دے اور پورے سامان کے ثمن سے مضاربت کے طور پر کام کرے اس شرط کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں گے وہ ان کے مابین نصف نصف ہوگا۔ مضارب نے نصف سامان پانچ سو کے عوض میں بیچا پھر ان پانچ سو اور ان پانچ سو کے ساتھ جو اس کے ذمے دین تھے کام کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا۔ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے نقصان بھی دونوں کے ذمے نصف نصف ہوگا اور نفع بھی دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ وہ شخص جس کا کسی پر دین ہو اور اس نے اس کو حکم دیا کہ وہ اس کے لیے دین کے عوض میں کوئی شئی خرید لے تو یہ صحیح نہیں اور خریدی ہوئی شئی مامور کے لیے ہوگی آمر کے لیے نہیں ہوگی اور مامور پر فوری واجب الادا دین لازم آئے گا۔ اور جب معاملہ اس طرح ہے تو زیر بحث مسئلہ میں رب المال نے حکم دیا کہ مضارب دین اور فروخت کردہ شئی کے نصف ثمن کے ساتھ عمل کرے لہٰذا دین کے حصے میں جو نفع آئے گا وہ مضارب کا ہوگا۔ کیونکہ اس نے خود اپنی ملک میں تصرف کیا ہے لہٰذا اس کا نفع اسی کو ملے گا۔ اور جو نفع دینے والے (رب المال) کے حصے میں آیا وہ دینے والے کا ہوگا اور نقصان دونوں کے درمیان مشترک ہے لہٰذا ہلاک ہونے والا مال بھی دونوں کے مابین ہوگا۔ جہاں تک ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو اس کے مطابق اس نفع کی مقدار جو ان پانچ سو کے مقابلے میں ہے جن کے عوض میں اس کو نصف سامان بیچنے کا حکم دیا تھا ان کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف ہوگا۔ اور نفع کی وہ مقدار جو اس نصف میں ہوئی جو اس کے ذمے دین تھا تو وہ رب المال کی ہوگی کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ دین کے عوض میں شراء کا حکم کرنا صحیح ہوتا ہے اور مضاربت فاسد ہوتی ہے کیونکہ جب اس نے خرید کی تو تو دین عروض و سامان کی شکل میں آگیا اور سامان کے ساتھ مضاربت صحیح نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس مسئلے میں نصف میں مضاربت ہوگی اور نصف میں فاسد ہوگی۔ اور نصف صحیح مضاربت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور فاسد میں سارا رب المال کے لیے ہوگا۔

اگر مسئلہ یہی ہو لیکن دینے والے نے ایک تہائی نفع کی اپنے لیے اور دو تہائی کی مضارب کے لیے شرط کی ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو شرط کے مطابق دو تہائی نفع ملے گا۔ نصف نفع تو خاص مضارب کے حصے کا اور چھٹا حصہ دینے والے کے حصے کا گویا کہ اس نے یہ کہا کہ تو اپنے حصے میں عمل کر اس کا پورا نفع تیرا ہوگا اور میرے حصے میں عمل کر اس کا تہائی نفع تجھے ملے گا۔ جہاں تک صاحبین کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو دینے والے نے مضارب کو نصف جائز مضاربت پر دیا اور نصف فاسد مضاربت پر دیا تو وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو دین تھا وہ رب المال کا ہوگا کیونکہ وہ فاسد مضاربت ہے اور وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو سامان کا ثمن ہے تو وہ ان کے مابین شرط کے مطابق ہوگا۔ لہٰذا رب المال کو دو تہائی نفع اور مضارب کو ایک تہائی نفع ملے گا۔

اور اگر رب المال کے لیے دو تہائی اور مضارب کے لیے ایک تہائی نفع کی شرط کی ہو تو نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رب المال نے اپنے حصے میں سے نصف کی اور مضارب کے حصے میں سے زائد کی شرط کی ہے حالانکہ زائد کی شرط بغیر عمل اور راس المال کے باطل ہوتی ہے لہٰذا نفع بقدر مال ہوگا۔ صاحبین کے قول کے قیاس پر نصف نفع خاص رب المال کا ہوگا۔ کیونکہ اس میں مضاربت فاسد ہے اور مضارب کو دوسرے نصف کا تہائی نفع ملے گا۔

۴۔ مضارب کو راس المال سونپ دینا۔ کیونکہ راس المال امانت ہوتا ہے پس ودیعت کی طرح مضاربت تسلیم (سونپ دینے) کے بغیر صحیح نہ ہوگی اور تسلیم تخلیہ (یعنی مضارب اور راس المال کے درمیان تخلیہ) کا نام ہے اور دینے والے (یعنی رب المال) کے مال پر قبضے کے بقاء سے مضاربت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اسکے قبضے کے بقاء کی وجہ سے تسلیم نہیں پائی گئی حتی کہ اگر مال پر رب المال کے بقاء کی شرط لگائی گئی تو بوجہ مذکورہ مضاربت فاسد ہوجائے گی مضاربت اور شرکت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ شرکت باوجود رب المال کے اپنے مال پر قبضے کی بقاء کے صحیح ہوتی ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت کا انعقاد ایک جانب سے راس المال پر اور دوسری جانب سے عمل پر ہوتا ہے۔ اور عمل کا تحقق صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب مال رب المال کے قبضے سے نکل جائے لہٰذا یہ عقد کے مقتضا کے موافق شرط نہیں ہوگی اس کے برخلاف، شرکت کا انعقاد دونوں جانب سے عمل پر ہوتا ہے لہٰذا رب المال کے مال پر سے قبضے کے زوال کی شرط کرنا عقد کے مقتضا کے منافی ہوگا۔

اسی طرح اگر مضاربت میں رب المال کے عمل کی شرط کی ہو تو مضاربت فاسد ہوگی خواہ رب المال نے مضارب کے ساتھ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ مضارب کے ساتھ رب المال کے عمل کی شرط کرنا اس کے مال پر قبضے کی بقاء کی شرط کرنا ہوگا جو کہ شرط فاسد ہے۔ اور اگر مضارب نے راس المال رب المال کو سونپ دیا اور اس کے عمل کی شرط نہیں کی پھر اس سے عمل میں مدد طلب کی یا اس کو بضاعت پر مال دیا تو جائز ہے کیونکہ استعانت (مدد طلب کرنا) مضارب کے قبضے سے مال کے نکلنے کی موجب نہیں ہے۔

خواہ مالک خود عقد کرنے والا ہو یا نہیں رب المال کا قبضہ اس کے مال سے زائل ہونا ضروری ہے تاکہ مضاربت صحیح ہو سکے یہاں تک کہ اگر باپ نے یا وصی نے بچے کا مال مضاربت پر دیا اور بچے کے عمل کی شرط کی تو مضاربت صحیح نہ ہوگی کیونکہ بچے کی ملکیت کی بقاء کی وجہ سے اس کا قبضہ باقی ہے لہٰذا یہ تسلیم (سونپنے) کے مانع ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان کے ایک شریک نے مال مضاربت پر دیا اور مضارب کے ساتھ اپنے شریک کے عمل کی شرط کی کیونکہ اس مال میں اس کے شریک کی ملکیت ہے لہٰذا یہ تسلیم سے مانع ہے۔

عاقد اگر مال کا مالک نہ ہو اور مضارب کے ساتھ مال میں تصرف کرنے کی شرط کرے تو اگر ان لوگوں میں سے ہے جن کے لیے مال بطور مضاربت لینا جائز ہے تو مضاربت فاسد نہ ہوگی جیسے باپ اور وصی جب بچے

کا مال مضاربت پر دیں اور شرط کریں کہ نفع کے ایک حصے میں وہ مضارب کے ساتھ عمل کریں گے کیونکہ اگر وہ بچے کا مال خود مضاربت پر لیں تو جائز ہے تو اس وقت بھی جائز ہوگا جب وہ مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کریں پس یہ عاقد مثل اجنبی کے ہوا۔

اور اگر عاقد ان لوگوں میں سے ہو جن کے لیے مالک کا مال مضاربت پر لینا جائز نہ ہو پھر وہ اپنے عمل کی شرط کرے تو عقد فاسد ہو جائے گا جیسے ماذون جب مال مضاربت پر دے اور مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کرے کیونکہ ماذون اگرچہ مال کی ذات کا مالک نہیں ہے پھر بھی اس کو مال پر تصرف کا قبضہ حاصل ہے لہذا مالک کا قبضہ پایا گیا اور وہ تسلیم کے مانع ہے۔ اور اگر ماذون پر دین ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر مضاربت جائز ہوگی کیونکہ آقا اس مال کا مالک نہیں ہے لہذا ماذون مثل اجنبی کے ہوا۔

مکاتب اگر اپنے آقا کے عمل کی شرط کرے تو مضاربت فاسد نہیں ہوتی کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے کسب کا مالک نہیں ہوتا بلکہ اس میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے۔

ایک دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اور اس کو حکم دیا کہ اپنی رائے پر عمل کرے۔ مضارب اول نے تیسرے شخص کو وہ مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ مضارب (اول) بھی اس کے ساتھ عمل کرے گا یا رب المال اس کے ساتھ عمل کرے گا تو مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ قبضہ مضارب (اول) کا ہے اور ملکیت رب المال کی ہے اور یہ دونوں باتیں تسلیم کے مانع ہیں۔

مضارب اگر رب المال کو مال مضاربت پر تہائی نفع کی شرط کے ساتھ دے تو یہ دوسری مضاربت فاسد ہوگی اور مضاربت اول اپنے حال پر جائز ہوگی اور نفع رب المال اور مضارب کے مابین اس شرط کے مطابق ہوگا جو انہوں نے پہلی مضاربت میں کی اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی۔ دوسری مضاربت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کا قبضہ قبضۂ ملک ہے اور قبضہ ملک مضارب کے قبضے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا لہذا دوسری مضاربت صحیح نہ ہوگی اور پہلی مضاربت اپنی حالت پر باقی رہے گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے مختصر کرخی پر اپنی شرح میں اختلاف ذکر نہیں کیا جب کہ قاضی رحمہ اللہ نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب یہی ہے زفر رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی مضاربت رب المال کو مال دینے اور واپس لوٹانے سے ختم ہو جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کے قبضے کا زوال مضاربت کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی طرف قبضہ کا لوٹنا مضاربت کے لیے مفسد ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال مضارب کا معین و مددگار رہتا ہے اور اعانت مضارب کے قبضے سے مال کے اخراج کا موجب نہیں ہے پس عقد اول باقی رہے گا اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس نے خود اپنی ملک میں عمل کیا ہے لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

نفع سے متعلق شرائط رکن کی چند قسمیں ہیں

۱۔ مقدار نفع کا معلوم ہونا کیونکہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) نفع ہے۔ اور معقود علیہ کی جہالت

عقد کے فاسد ہونے کی موجب ہوتی ہے۔ مضارب کو ہزار درہم دیئے کہ نفع میں دونوں شریک ہونگے اور نفع کی مقدار بیان نہیں کی تو یہ عقد جائز ہوگا اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ شرکت مساوات کا تقاضا کرتی ہے اللہ تعالیٰ عزشانہ کا ارشاد ہے: وھم شرکاء فی الثلث (اور وہ شریک ہیں تہائی میں) اور اگر یہ کہے کہ مضارب کے لیے نفع میں شرکت ہوگی تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک مضاربت فاسد ہوگی محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت حصہ کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ ام لھم شرک فی السموٰت (کیا ان کے لیے آسمانوں میں شرک یعنی حصہ ہے) اور مالھم فیھما من شرک (نہیں ہے ان کے لیے ان دو میں کوئی شرک یعنی حصہ) تو رب المال نے مضارب کے لیے نفع کا ایک حصہ کیا اور وہ حصہ مجہول ہے پس نفع مجہول ہوا۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرک بمعنی شرکت ہے کہا جاتا ہے شرکتہٗ فی ھذا الامر و اشرکتہٗ شرکۃ وشرکا۔ شعر ہے ؎

وشارکنا قریشا فی تقاھا | وفی احسابھا شرک العنان

(ترجمہ: ہم نے قریش کے ساتھ مشارکت کی شرکت عنان کے ساتھ اس کے بقاء و حسب میں)۔

اور یہ اگرچہ نصیب یعنی حصے کے معنی میں بھی ذکر کیا جاتا ہے لیکن شرکت کے معنی پر اس کو محمول کرنے میں عقد کی تصحیح ہوتی ہے لہٰذا اس پر محمول کریں گے۔

۲۔ مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک کے لیے نفع میں سے جزو شائع کی شرط کی گئی ہو یعنی نصف ثلث اور ربع وغیرہ۔ اگر دونوں نے معلوم عدد کی شرط کی مثلاً شرط کی کہ ان میں سے ایک کے لیے نفع میں سے سو درہم یا کم و بیش ہوں گے اور باقی دوسرے کے لیے تو یہ جائز نہیں اور مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ مضاربت شرکت کی ایک نوع ہے یعنی نفع میں شرکت اور یہ شرط نفع میں شرکت کے قاطع ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مضارب کو صرف مقدار مذکور کے بقدر ہی نفع ہو تو وہ صرف ایک کے لیے ہوگا نہ کہ دوسرے کے لیے لہٰذا شرکت نہیں پائی جائے گی پس یہ تصرف مضاربت نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر یہ شرط کی کہ ایک کے لیے نصف یا ثلث نفع اور سو درہم ہوں گے یا یہ کہا کہ نصف یا ثلث نفع علاوہ سو درہم کے تو یہ جائز نہیں کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ شرط نفع میں شرکت کے قاطع ہے اس لیے کہ جب ایک کے لیے نصف نفع اور سو درہم شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ کل نفع دو سو ہو اور اس طرح مشروط لہ (جس کے لیے شرط کی) کو پورا نفع مل جائے گا۔ اور جب اس کے لیے نصف نفع علاوہ سو درہم کی شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ نصف نفع سو ہو اور اس طرح اس کو کچھ نفع بھی نہ ملے گا۔

اور اگر عقد میں شرط کی کہ نقصان دونوں پر ہوگا تو شرط باطل ہوگی اور مضاربت صحیح ہوگی۔ شرط فاسد میں قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ اس عقد میں داخل ہو تو دیکھا جائے گا اگر وہ نفع میں جہالت کا سبب بنتی ہو تو موجب فساد ہوگی کیونکہ نفع ہی معقود علیہ ہے اور معقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب ہوتی ہے اور اگر وہ نفع کی جہالت کا سبب نہیں بنتی تو شرط باطل ہو جاتی ہے اور مضاربت صحیح ہوتی

ہے۔ دونوں پر نقصان کی شرط لگانا شرط فاسد ہے کیونکہ نقصان مال میں سے ہلاک ہونے والا جزو ہے پس وہ صرف رب المال کے ذمے ہوگا اور اس سے نفع کی جہالت حاصل نہیں ہوتی۔ پس یہ شرط فاسد عقد میں موثر نہیں ہوگی اور اس سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے پس وہ شرط کہ جو زائد ہو اور اس کا تعلق معقود علیہ سے نہ ہو اس کو فاسد نہ کرے گی مثل ہبہ اور رہن کے۔ نیز یہ وکالت ہے اور شرط فاسد کا عمل وکالت میں نہیں ہوتا۔

محمد رحمہ اللہ نے کتاب المضاربۃ میں ذکر کیا کہ جب رب المال نے مضارب سے کہا تیرے لیے تہائی نفع اور ماہانہ دس درہم ہوں گے جب تک تو مضاربت میں کام کرے گا تو تہائی میں مضاربت صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب المزارعۃ میں ذکر کیا کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو اپنی زمین تہائی پیداوار کے عوض میں دی اور اس کے لیے ماہانہ دس درہم مقرر کیے تو مزارعت باطل ہوگی۔ ہمارے اصحاب میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کہا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب المزارعۃ کی روایت تقاضا کرتی ہے کہ مضاربت فاسد ہو کیونکہ مضارب کے لیے جو مشاہرہ مشروط ہے وہ معقود علیہ ہے اور اس سے شرکت کو قطع کیا گیا اور یہ چیز مضاربت کو فاسد کرتی ہے۔ کتاب المضاربۃ کی روایت مضاربت کی صحت کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ معلوم نفع پر عقد ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط فاسد لاحق کی گئی لہٰذا شرط باطل ہو جائے گی اور مضاربت صحیح ہوگی۔ صحیح یہی ہے کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہے اجارہ کا معنی مضاربت کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے اس دلیل کی بنا پر کہ مزارعت بغیر معلوم مدت کے صحیح نہیں ہوتی جب کہ مضاربت کی صحت مدت کے ذکر کی محتاج نہیں پس شرط فاسد کے لیے ممکن ہے کہ مزارعت میں مؤثر ہو اور مضاربت میں مؤثر نہ ہو۔ معلوم قاعدے پر محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جس نے ہزار بطور مضاربت دونوں کے درمیان نصف نصف نفع پر دیے اس شرط پر کہ رب المال اس کو اپنی زمین دے گا تاکہ وہ سال بھر کاشت کرے یا مکان دے گا تاکہ اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو شرط باطل ہوگی۔ اور مضاربت صحیح ہوگی کیونکہ اس نے مضاربت کے ساتھ ایسی شرط فاسد کا الحاق کیا ہے جس کا مضاربت تقاضا نہیں کرتی۔ پس شرط باطل ہوگی۔ اور اگر مضارب پر یہ شرط عائد کی گئی ہو کہ وہ اپنی زمین دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر کاشت کرے یا اپنا مکان دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ رب المال نے نصف نفع کو عوض بنایا ہے مضارب کے عمل کا مکان و زمین کی اجرت کا لہٰذا عمل کا حصہ عقد کے سبب سے مجہول رہا پس عقد صحیح نہیں ہوا۔

معلی نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ رب المال کے مکان میں بیع کرے گا یا اس شرط کے ساتھ کہ مضاربت کے مکان میں بیع کرے گا تو جائز ہے۔

اور اگر دونوں نے شرط کی کہ مضارب رب المال کے مکان میں سکونت اختیار کرے گا یا رب المال مضارب کے مکان میں رہے گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ جب دو مکانوں میں سے ایک میں بیع کی شرط کی گئی تو محض بیع کی تخصیص ایک مکان کے ساتھ علاوہ دوسرے مکان کے کی گئی اور مکان کے منافع پر عقد

نہیں کیا گیا۔ اور جب مضارب کے لیے رہائش کی شرط کی گئی تو اس منفعت کو اس کے لیے اجرت بنایا گیا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں لیکن انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ شرط جائز نہیں یا مضاربت جائز نہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ فساد شرط میں ہو نہ کہ مضاربت میں۔

اگر مضارب کے لیے کل نفع کی شرط کی گئی تو یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک قرض ہو گا اور شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ فاسد مضاربت ہو گی۔ اور مضارب کو اپنے عمل کی اجرت مثلی ملے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت نفع میں عقد شرکت ہے پس وہ شرط جو اس میں شرکت کو قطع کرے شرط فاسد ہو گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مضاربت کے طور پر اس کی تصحیح ممکن نہیں تو بطور قرض کے اس کی تصحیح کی جائے گی کیونکہ قرض کا معنی پایا گیا ہے اور عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے جب کل نفع کی شرط رب المال کے لیے کی گئی ہو تو یہ ہمارے نزدیک الضاع ہو گا بوجہ ابضاع کے معنی پائے جانے کے۔

فصل

مضاربت کے حکم کا بیان

مضاربت یا تو صحیح ہو گی یا فاسد ہو گی۔ دونوں کے اپنے اپنے احکام ہیں۔ جہاں تک مضاربت صحیح کا تعلق ہے تو اس کے بہت سے احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق عقد مضاربت میں حالت مضارب سے ہے۔ بعض کا عمل مضارب سے کہ کون سا عمل ہے جس کا دونوں میں سے ہر ایک کو کرنے کا اختیار ہے اور کون سا عمل ہے کہ جس کے کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہے اور بعض کا تعلق ان چیزوں سے ہے جن کا مضارب عمل کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے اور ان چیزوں سے جن کا رب المال مال کے سبب سے مستحق ہوتا ہے۔

عقد مضاربت میں حالت مضارب سے متعلق احکام

راس المال مضارب کے قبضے میں اس کے کسی شئی کو خریدنے سے پیشتر امانت ہوتا ہے مثل ودیعت کے کیونکہ اس پر اس نے مالک کی اجازت سے بغیر کسی بدل اور وثیقہ کے قبضہ کیا ہے۔ اور جب اس نے اس مال سے کوئی شئی خرید لی تو وہ وکیل بالشراء والبیع کی مانند ہو گیا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں اس کے حکم سے تصرف کیا اور یہی وکیل کا معنی ہوتا ہے۔ پس اس کی خرید معروف پر ہونی چاہیے یعنی قیمت مثلی کے ساتھ یا اتنی زائد قیمت پر جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں جیسا کہ وکیل بالشراء میں ہوتا ہے۔ اور اس کی بیع کے بارے وہی اختلاف ہے جو بیع مطلق میں وکیل کے بارے میں معروف ہے۔

اگر شراء فاسد کے ساتھ کوئی شئی خریدی کہ قبضہ کرنے سے اس پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے

تو یہ مخالفت نہ ہوگی اور خرید مضاربت ہی میں سمجھی جائے گی۔ اسی طرح اگر مال مضاربت میں سے کسی شی کی بیع فاسد کی تو مخالفت شمار نہ ہوگی اور ضمان نہ آئے گا کیونکہ مضاربت توکیل ہوتی ہے اور بیع و شراء مطلق میں وکیل کو فاسد و صحیح دونوں قسم کی بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا مخالفت نہ بنے گی۔

اور جب مال میں نفع ظاہر ہو تو وہ نفع میں اپنے حصے کے بقدر شریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اس مال کے مشروط جزو کا مالک اپنے عمل کے سبب سے بن گیا ہے اور باقی رب المال کا ہے کیونکہ وہ اس کے مال کی نمو ہے۔ اور جب مضاربت کسی وجہ سے فاسد ہو جائے تو مضارب رب المال کیلئے بمنزلہ اجیر کے ہو جاتا ہے اور جب مضارب رب المال کی شرط کی مخالفت کرے تو وہ بمنزلہ غاصب کے بن جاتا ہے اور مال اس پر مضمون ہو جاتا ہے۔ اور مال کے اس پر مضمون ہونے کے بعد تمام نفع اس کے لیے ہوگا کیونکہ نفع ضمان کے مقابل ہوتا ہے لیکن ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے یہ نفع پاکیزہ و حلال نہ ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ یہ اختلاف ان کے لیے غاصب اور مودع میں اختلاف پر مبنی ہے جب وہ مغصوب اور ودیعت میں تصرف کریں اور ان کو نفع حاصل ہو۔

اگر رب المال چاہے کہ مال کو مضارب پر مضمون بنائے تو اس کی صورت یہ ہے کہ مضارب کو مال قرض دے اور اس پر گواہ بنا لے اور قرض اس کو سونپ دے پھر اس سے نصف یا تہائی نفع پر بطور مضاربت کے مال لے۔ پھر وہ مال مستقرض کو دے دے اور اس سے عمل میں مدد لے یہاں تک کہ اگر وہ مال مستقرض کے پاس ہلاک ہو گیا تو قرض اس کے ذمے رہے گا۔ اور اگر ہلاک نہ ہوا بلکہ نفع حاصل ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ رب المال مضارب کو تمام مال سوائے ایک درہم کے قرض دے دے اور اس کے سپرد کر دے اور اس پر گواہ بنا لے پھر وہ دونوں اس میں شرکت عنان کر لیں کہ مقرض (قرض دینے والے) کا راس المال ایک درہم ہوگا اور مستقرض کا راس المال وہ تمام مال ہوگا جو اس نے قرض لیا اس شرط کے ساتھ کہ دونوں عمل کریں گے اور نفع میں دونوں شریک ہوں گے۔ پھر اس کے بعد صرف مستقرض ہی مال میں عمل کرے۔ تو اگر مال مستقرض کے قبضے میں ہلاک ہوا تو قرض اپنے حال پر باقی رہے گا اور اگر نفع ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

احکام صحیحہ جن کا تعلق عمل مضارب سے ہے

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مضاربت کی دو قسمیں ہیں مطلقہ اور مقیدہ۔ مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ مضاربت پر مال دیا گیا ہو بغیر تعیین عمل، مکان، زمان، صفت عمل کی تعیین کے بغیر اور اس بات کی تعیین کے بغیر کہ کس کے ساتھ معاملہ کرے جب کہ مضاربت مقیدہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی تعیین کر دے۔ ان دو قسموں میں مضارب کے تصرف کی چار قسمیں بنتی ہیں۔ ان میں سے ایک میں مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کو کرے رب المال کی تصریح کے بغیر اور رب المال

اس قول کے بغیر کہ تو اپنی رائے سے عمل کر دوسری قسم وہ ہے جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے عمل کر الا یہ کہ اس کی تصریح کی گئی ہو تیسری قسم وہ ہے جس کا اس کو اس وقت کرنے کا اختیار ہوگا جب کہ اس سے کہا گیا ہو کہ اپنی رائے سے عمل کر اگرچہ اس کی تصریح نہ کی گئی ہو اور چوتھی قسم وہ جس کا اس کو کرنے کا سرے سے اختیار نہ ہو اگرچہ اس کی تصریح بھی کی گئی ہو۔

مضارب کے تصرف کی قسم اوّل: مضارب اس کو بغیر تصریح اور بغیر رب المال کے قول کہ تو اپنی رائے سے عمل کر۔ کر سکتا ہے جیسے وہ مضاربت جو شرط و قید سے مطلق (آزاد) ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کو کہا یہ مال لے اور اس کے ساتھ کام کر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا یا رب المال نے کہا یہ مال اتنے تناسب پر مضاربت پر لے۔ تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اس مال کے ساتھ خرید و فروخت کرے کیونکہ رب المال نے اس کو ایسے عمل کی اجازت دی ہے جو حصول نفع کا سبب ہے یعنی خرید و فروخت۔ اسی طرح عقد مضاربت سے مقصود نفع ہے اور نفع بغیر خرید و فروخت کے حاصل نہیں ہوتا البتہ اس کی خرید کا وقوع معروف پر ہوگا اور وہ یہ کہ خرید قیمت مثل کے ساتھ ہو یا اس سے اتنی زائد قیمت پر کہ جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں کیونکہ مضارب وکیل ہوتا ہے اور وکیل کی خرید معروف طریقے پر واقع ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اس نقصان کے ساتھ خرید ا کہ جس کو لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے تو وہ اپنے لیے خریدنے والا ہوگا نہ کہ مضاربت کے لیے بمنزلہ وکیل بالشراء کے۔ رہی اس کی بیع (فروخت) تو وہ ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے مابین بیع مطلق کے لیے توکیل میں اختلاف کے مطابق ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو نقد اور ادھار اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولیٰ یہ اختیار ہوگا کیونکہ مضاربت وکالت کی نسبت عام تر ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کو ادھار اور اتنے غبن کے ساتھ کہ جس میں لوگ عام طور پر معاملہ نہیں کرتے بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہ کتاب الوکالۃ کے مسائل میں شامل ہے۔

اس کو اختیار ہوگا کہ تجارت کی تمام انواع ہر جگہ ہر شخص کے ساتھ کر سکے بوجہ عقد کے مطلق ہونے کے۔

وہ مال بطور بضاعت (نفع میں شریک کیے بغیر دوسرے کو مال تجارت کے لیے دینا) کے بھی دے سکتا ہے کیونکہ بضاعت و ابضاع بھی تجار کے طریقوں میں سے ہے۔ اس وجہ سے بھی کہ مقصود اس عقد سے نفع ہے اور ابضاع بھی اس کا ایک طریقہ ہے۔ نیز اس وجہ سے کہ اس کو اجرت پر رکھنے کا اختیار ہے تو ابضاع کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اجرت پر رکھنے میں مال میں عمل کو بعوض حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ ابضاع میں مال میں عمل کو بغیر عوض کے حاصل کرنا ہوتا ہے لہٰذا بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہوگا۔

وہ ودیعت بھی رکھ سکتا ہے کیونکہ ودیعت رکھنا بھی تجار کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

وہ ایسے شخص کو بھی اجرت پر رکھنے کا اختیار رکھتا ہے جو مال میں عمل کرے کیونکہ یہ تجار کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ انسان کبھی خود تمام کام نہیں کر سکتا لہٰذا اجیر کا محتاج ہوتا ہے۔

اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ گودام کرائے پر لے تاکہ مال وہاں رکھے کیونکہ اس کے لیے اس کے بغیر مال کی حفاظت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

سامان اٹھانے کے لیے وہ کشتیاں اور جانور کرائے پر لے سکتا ہے کیونکہ سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا بھی نفع بخش ہوتا ہے۔ اور خود سامان اٹھانا اس کے بس میں نہیں ہوتا۔

خرید و فروخت کے لیے وہ کسی کو وکیل بنا سکتا ہے کیونکہ توکیل (وکیل بنانا) تجار کے طریقوں میں سے ہے۔ نیز یہ مقصود کو جو کہ نفع ہے حاصل کرنے کا طریقہ ہے لہٰذا شریک کی طرح مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔ نیز مضاربت وکالت کی نسبت عام تر ہے اور یہ بات جائز ہے کہ شی سے اس سے کمتر کو حاصل کیا جائے گا اس کے برخلاف تنہا وکالت میں وکیل کو اختیار نہیں ہوتا کہ مطلق وکالت کی بنا پر کسی دوسرے کو وکیل بنائے سوائے اس کے کہ جب اس کو کہا گیا ہو کہ اپنی رائے سے عمل کرے اس (یعنی تنہا وکالت) سے مقصود تجارت اور حصول نفع نہیں بلکہ مبیع کو اپنی ملک میں داخل کرنا ہے۔ اسی طرح وکالت ثانیہ مثل وکالت اول کے ہوتی ہے اور ایک شی اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

ہر وہ کام جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس میں اس کو کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار بھی ہوتا ہے اور ہر وہ کام جو وہ خود نہیں کر سکتا تو اپنے کسی دوسرے کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا کیونکہ جب وہ خود عمل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اپنے وکیل کے ذریعے سے اس عمل کا تو بطریق اولی اختیار نہ ہوگا۔

مضاربت میں اس پر جو دین آئے اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں مال مضاربت میں سے رہن رکھے اور مضاربت میں اس کا کسی پر دین آئے تو اس سے رہن رکھوا سکتا ہے۔ کیونکہ دین کے مقابلے میں رہن رکھنا اور ارتہان (رہن رکھوانا) ادائیگی اور وصولی کے ہی قبیل سے ہے۔ اور اس کو چونکہ ادائیگی اور وصولی کا اختیار ہوتا ہے تو رہن وارتہان کا بھی اختیار ہوگا۔ البتہ مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ رب المال کے عمل سے منع کرنے کے بعد یا رب المال کی موت کے بعد رہن رکھے کیونکہ منع کرنے سے اور موت سے مضاربت باطل ہو جاتی ہے سوائے اس تصرف کے کہ جس سے راس المال سونا چاندی (یعنی نقدی) بن جائے اور رہن رکھنا ایسا تصرف نہیں کہ جس سے راس المال سونا چاندی بن جائے لہٰذا مضارب کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔

مضارب نے کوئی شئی بیچی اور ثمن کی ادائیگی میں مہلت دی تو جائز ہے کیونکہ ثمن کی ادائیگی میں مہلت تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو اس طرح کہ بیع میں وکیل کو ثمن کی ادائیگی میں مہلت دینے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولی ہوگا کیونکہ اس کے تصرف وکیل

کے تصرف سے عام تر ہوتے ہیں البتہ یہ فرق ہے کہ وکیل بالبیع جب ادائیگی ثمن میں مہلت دے تو وہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک ضامن ہوتا ہے جب کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد بیع ادھار کرے۔ تو وہ ابتداء ہی میں مہلت دینے کا اختیار رکھتا ہے پس ضامن نہیں ہوگا۔ رہا وکیل تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد ادھار بیع کرے لہٰذا جب وہ ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے گا تو ضامن ہوگا۔ جہاں تک ابو یوسف رحمہ اللہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک مضارب ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے سکتا ہے وکیل نہیں اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ سودا خریدے یا اس میں اقالہ کرے پھر اس کو ادھار بیچے تو وہ ادائیگی ثمن میں مہلت بھی دے سکتا ہے جب کہ وکیل کو ان امور کا اختیار نہیں ہے۔

مضارب کو اختیار ہے کہ ثمن میں کسی بھی شخص پر حوالہ قبول کرے خواہ وہ کشادہ دست ہو یا تنگ دست ہو کیونکہ حوالہ تجارکا طریقہ ہے اور یہ اس وجہ سے کہ بسا اوقات محتال علیہ سے دین کی وصولی زیادہ سہل ہوتی ہے بہ نسبت محیل ہے۔ اس کے برخلاف اگر یتیم کے مال میں وصی کو کسی پر حوالہ کیا جائے تو اگر اس میں نفع ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ یتیم کے مال میں وصی تصرف کا دارومدار نفع پر ہے جب کہ مضارب کے تصرف کا دارومدار طریقۂ تجار پر ہے۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ خالی زمین کرائے پر لے اور بعض مال کے عوض غلہ خریدے۔ پہ اسنہ زمین میں اس کی کاشت کرے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ زمین کو جوتنے تاکہ اس میں کھجور کے درخت یا پھلدار درخت لگائے یا سبزیاں کاشت کرے۔ یہ سب باتیں جائز ہیں اور نفع شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ کرائے پر لینا بھی حصول نفع کی بناء پر تجارتی امور میں سے ہے نیز یہ تجار کے طریقوں میں سے ہے لہٰذا مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔

مضارب مال کو سفر پر ساتھ لے جا سکتا ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود مال میں افزائش ہے اور یہ مقصود سفر سے زیادہ اچھے طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔ نیز عقد مکان سے مطلق واقع ہوا ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گا۔ نیز اسم مضاربت کا ماخذ اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مضاربت مشتق ہے ضرب فی الارض سے جو کہ چلنے کو کہتے ہیں۔ اللہ تبارک عز شانہ کا ارشاد ہے: واخرون یضربون فی الارض یبتغون من فضل اللہ (اور دوسرے وہ جو زمین میں سفر کرتے ہیں اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں) نیز یہ طلب فضل ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے وابتغوا من فضل اللہ (اللہ کے فضل کو تلاش کرو)۔

یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کا قول ہے۔ اور یہی محمد رحمہ اللہ سے ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے۔ ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت جو اصحاب املاء کے واسطہ سے ہے اس کے مطابق مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ شرکت میں جو اپنے وطن میں رہتا ہے اور جو نہیں رہتا اور وہ مال جو بوجھ اور مشقت والا ہو اور جو نہ ہو ان کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ تو مضارب میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی وجہ ہم کتاب الشرکہ میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے نقل کیا کہ جب رب المال مضارب کو مال کوفہ میں دے اور دونوں ہی کوفہ کے رہنے والے ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں اور اگر کوفہ کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دیا تو مضارب کو اختیار ہو گا کہ مال کو جہاں چاہے لے جائے۔ ہم روایت مشہورہ کی وجہ کتاب الشرکہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرے میں ڈالنا ہے لہٰذا رب المال کی صریح یا از روئے دلالت اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں۔ تو جب رب المال نے مضارب کو مال ان کے اپنے شہر میں دیا اور صریحاً یا دلالۃً سفر کی اجازت نہیں دی تو اس کو سفر کی اجازت نہ ہوگی۔ اور جب مال اپنے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں دیا تو اپنے شہر کی طرف لوٹنے کی اجازت بطور دلالت پائی گئی کیونکہ عادت یہی ہے کہ انسان مضاربت پر مال نہیں لیتا کہ اپنے وطن کو ترک کر دے۔ لہٰذا ان کے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دینا وطن کی طرف لوٹنے پر رضامندی ہوگی پس یہ بطور دلالت اجازت ہو گی۔

مضارب مضاربت کے غلاموں کو ظاہر روایت کے مطابق تجارت کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ تجارت کی اجازت دینا تجارت ہی ہے اور تجار کے طریقوں میں سے ہے۔ ابن رستم نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کی کہ مضاربت میں اطلاق سے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہو گا کیونکہ تجارت کی اجازت دینا عام تر ہے مضاربت سے لہٰذا وہ اپنے سے مافوق کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔

جب مضاربت کے غلاموں کے ساتھ دین لاحق ہو جائے تو مضارب ان کو بیچ سکتا ہے خواہ مالک حاضر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ دین کے لیے بیع کرنا تجارتی امر ہے۔ لہٰذا مالک کی حاضری پر موقوف نہیں ہو گا۔

مضاربت کے غلام نے جنایت (جرم) کی کہ ایک شخص کو خطا سے قتل کر دیا اور اس غلام کی قیمت مضاربت کے مال کے برابر ہو مثلاً راس المال ہزار درہم ہو اور مضارب نے اس سے ہزار کی قیمت والا غلام خرید لیا ہو پھر اس غلام نے کسی شخص کو خطاء سے قتل کر دیا تو مضارب کو غلام دینے یا فدیہ ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ غلام دینا یا فدیہ ادا کرنا تجارتی امر نہیں ہے اور نہ ہی غلام کی ذات میں مضارب کی ملکیت ہے۔ اور غلام کی جنایت میں فعل و تدبیر کا رجوع رب المال کی طرف ہو گا کیونکہ اس کی ذات خالص رب المال کی ملکیت ہے اور مضارب کی اس میں ملکیت نہیں۔ اس کے برخلاف اگر ماذون کا غلام جنایت کر بیٹھے تو ماذون کو حکم ہو گا کہ مالک کی عدم موجودگی میں غلام دے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ ماذون غلام تصرف میں مثل حر (آزاد) کے ہوتا ہے اسی لیے کہ وہ مثل حر کے خود اپنے لیے تصرف کرتا ہے اس دلیل کی بنا پر کہ ذمہ داری مالک پر نہیں لوٹتی۔ اور اگر وہ مالک کے لیے تصرف کرنے والا ہوتا تو ذمہ داری کیلئے مالک پر رجوع ہوتا۔ تو جب وہ مالک پر رجوع نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ وہ خود اپنے لئے تصرف کرتا ہے۔ ہاں اسکی حاجت سے فراغت کے بعد اس کی آمدنی میں اسکے مالک کا حق ہوتا ہے۔ تو جب جنایت کا تعلق غلام کی ذات سے ہوا تو وہ فارغ نہ رہی لہٰذا مالک کا حق اس میں ظاہر نہ ہوا پس ماذون غلام ہی کو مثل حر کے دینے کا حکم دیا جائے گا۔ رہا مضارب تو وہ تصرف میں رب المال کا وکیل ہے یہاں تک کہ ذمہ داری کے لیے اس پر رجوع کرتا ہے۔ اور وکیل بالشراء

جنایت کے حکم کا مخاطب نہیں ہوتا۔ تو دونوں مسئلوں کے درمیان یہی فرق ہے۔

پھر اگر رب المال غلام دینے کو اختیار کرے اور مضارب فدیہ دینے کو تو مضارب کو اس کا حق ہے کیونکہ فدیہ دینے سے مال مضاربت باقی رہتا ہے اور مضارب کا اس میں فی الجملہ فائدہ ہے کیونکہ نفع کی امید ہے۔ اور اگر رب المال نے غلام دیا یا فدیہ دیا تو غلام مضاربت سے نکل جائے گا۔ غلام دینے کی صورت میں اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام دے دینے سے رب المال کی ملکیت زائل ہو گئی بغیر کسی بدل و عوض کے اور یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ہلاک ہو گیا۔ اور فدیہ دینے کی صورت میں اس پر ضمان جو کہ عقد مضاربت کا مقتضا نہیں ہے لازم ہوا۔ نیز فدیہ کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام کی ذات میں اس کی رغبت ہے لہٰذا عقد سے جو مقصود ہے یعنی نفع وہ حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ نفع بیچنے سے ہوتا ہے۔

اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور وہ خطاء سے کوئی جنایت کر بیٹھے تو مضارب کو رب المال کی عدم موجودگی میں غلام دینے کا حکم نہیں ہو گا۔ بوجہ مذکورہ۔ اور اصحاب جنایت کو نہ تو مضارب پر اور نہ ہی غلام پر کوئی اختیار ہو گا البتہ ان کو یہ حق ہو گا کہ وہ مالک کے آنے تک غلام سے کفیل (ضامن) لیں۔ اسی طرح جب کہ مضارب غیر حاضر ہو تو مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور رب المال و مضارب میں سے کسی کو فدیہ دینے کا اختیار نہ ہو گا جب تک کہ دونوں اکٹھے نہ ہوں۔ اور اگر فدیہ دیا تو وہ اس کی جانب سے تطوع (احسان) شمار ہو گا۔ پھر جب دونوں اکٹھے ہوں تو یا تو غلام دیدیں یا فدیہ دیں۔ اگر وہ غلام دیں تو ان کو کچھ نہ ملے گا اور اگر فدیہ دیں تو فدیہ دونوں پر چوتھائی حصوں میں لگے گا اور غلام مضاربت سے نکل جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب کی موجودگی شرط نہیں ہے اور مالک کو جنایت کے حکم کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کی تعیین نہ ہونے کی بناء پر نفع میں مضارب کا حصہ متعین نہیں ہے کیونکہ تعیین تقسیم سے حاصل ہوتی ہے اور تقسیم پائی نہیں گئی۔ پس مال رب المال کی ملکیت کے حکم پر باقی رہا اس لیے اسی کو حکم جنایت کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مضاربت میں زیادتی حاصل ہوئی تو مضارب کے لیے بھی غلام میں ملکیت حاصل ہو گئی۔ اسی لیے اگر وہ غلام کو آزاد کر دے تو اپنے حصے میں اس کا آزاد کرنا نافذ ہو جائیگا۔ اور جب غلام میں اسکا حصہ ہے تو اپنے حصے کا فدیہ اسی کے ذمے ہو گا لہٰذا اس کی موجودگی ضروری ہے۔ رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول کہ راس المال کی عدم تعیین سے نفع میں اس کا حصہ متعین نہیں ہوا تو یہ تسلیم نہیں بلکہ اسکے حصے میں فدیہ کے لازم ہونے کی بناء پر متعین ہو جاتا ہے کیونکہ فدیہ لازم نہیں ہو گا مگر اسکے حق کی تعیین کیساتھ اور اسکا حق متعین نہیں ہوتا مگر راس المال کی تعیین ہے اور راس المال کا تعین محض تقسیم سے ہوتا ہے لہٰذا تقسیم ضرورت کی بناء پر ثابت ہو گا۔

پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو تو دونوں کو اپنے اختیار کا حق ہو گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے حصے کا مالک ہے تو مثل مشترک غلام کے ہو گا سوائے اس کے کہ مشترک غلام میں جب ایک شریک حاضر ہو اور دوسرا غیر حاضر ہو تو دوسرے کو حکم جنایت یعنی غلام دینے یا فدیہ دینے کے

ساتھ خطاب ہوگا جب کہ زیر بحث مسئلے میں جب تک دونوں اکٹھے موجود نہ ہوں ان میں سے ایک سے خطاب نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کا تصرف متضمن ہوتا ہے تقسیم کو اس وجہ سے کہ غلام دینے یا فدیہ دینے کے بعد مال مضاربت میں باقی نہیں رہتا اور تقسیم دونوں کی موجودگی کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جب کہ ایک شریک کا غلام دینا یا فدیہ دینا نہ تو تقسیم کو متضمن ہوتا ہے اور نہ ہی دوسرے شریک کے حق میں حکم کو متضمن ہوتا ہے لہٰذا اس کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مرہون غلام کے مسئلے کے خلاف ہے جب کہ اس کی قیمت دین سے زائد ہو اور وہ خطاء سے کوئی جنایت کر بیٹھے تو راہن اور مرتہن دونوں سے حکم جنایت کا خطاب ہوگا۔ پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا اور دونوں پر لازم ہوگا کہ وہ کسی ایک امر پر متفق ہو جائیں کیونکہ ملک یہاں پر ایک ہے اور ان کے اختیار کا اختلاف ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب ہوگا جو جائز نہیں مثلاً اس غلام کے جو رہن میں نہ ہو۔ جبکہ زیر بحث مسئلے میں غلام کے مالک دو ہیں لہٰذا اگر ان کا اختیار مختلف ہو تو یہ ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب نہیں ہوگا۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ جب ان میں سے ایک موجود نہ ہو اور غلام پر جنایت کا دعویٰ کیا جائے تو جب تک دونوں حاضر نہ ہو جائیں گواہی مسموع نہ ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا غلام میں حق ہے لہٰذا جنایت میں کوئی تدبیر اختیار کرنے کا حق بھی دونوں کو ہوگا پس ایک کے خلاف دوسرے کی عدم موجودگی میں گواہی مسموع نہ ہوگی۔

غلام سے محض کفیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ غائب ہو جائے۔ اور یوں بھی ولی جنایت کا حق غلام کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے لہٰذا اس کو حق ہے کہ وہ اپنے حق کی پختگی کفیل کے ذریعے طلب کرے۔ اور شراء و بیع میں حقوق عقد مضارب کی طرف لوٹتے ہیں نہ کہ رب المال کی طرف کیونکہ عاقد تو مضارب ہی ہے پس وہی ہے جس سے مبیع کی تسلیم کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جو تسلیم ثمن کا مطالبہ کرتا ہے وہی مبیع اور ثمن پر قبضہ کرتا ہے۔ وہ عیب کی بناء پر رد کرتا ہے اور۔ وہ مقدمہ لڑتا ہے اور اس سے مقدمہ لڑا جاتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اگر مضارب کوئی عیب دار غلام خریدے کہ رب المال کو اس کے عیب کا علم ہو لیکن مضارب کو علم نہ ہو تو مضارب کو غلام واپس کرنے کا حق ہے۔ اور اگر مضارب کو علم ہو اور رب المال کو نہ ہو تو مضارب غلام کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ حقوق عقد مضارب کے ساتھ وابستہ ہیں رب المال کے ساتھ نہیں لہٰذا مضارب کے علم کا اعتبار ہوگا رب المال کا نہیں

اگر مضارب نے کوئی غلام خریدا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا اور رب المال نے شراء کے بعد کہا کہ میں اس غلام پر راضی ہوں تو رد واپس کرنا باطل ہو جائے گا کیونکہ ملکیت رب المال کی ہے اور جب وہ اس پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کو باطل کر دیا۔

اگر رب المال نے مضارب کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے کہ وہ ان سے بعینہ فلاں شخص کا غلام خریدے پھر اس کی بیع کرے۔ اور مضارب نے اس کو خریدا اور دیکھا نہیں تو وہ نہ تو خیار رویت اور نہ ہی خیار عیب کی بناء پر غلام واپس کر سکتا ہے کیونکہ رب المال کا علم کے بعد اس کے خریدنے کا حکم دینا اس عیب پر راضی ہونا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے خریدنے کے بعد کہا کہ میں اس پر راضی ہو گیا۔ وہ صورت مختلف ہے جب کہ اس نے غیر معین غلام کو خریدنے کا حکم دیا ہو کیونکہ رب المال قطعی طور پر نہیں جانتا کہ مضارب

عیب دار غلام خریدے گا یہاں تک کہ اس کا علم اس کی اس غلام پر رضامندی کی دلیل بن سکے۔

کیا مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اپنے پڑوس میں مکان میں شفعہ دائر کرے جس کو کسی اجنبی نے خریدا ہو۔ یا رب المال نے اپنا مکان بیچا ہو اور مضارب مضاربت میں دوسرے مکان کی وجہ سے اس میں شفیع بنتا ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر رب المال نے مضاربت پر دو آدمیوں کو مال دیا ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کی اجازت کے بغیر بیع و شراء کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور ان میں سے ایک وہ تمام تصرف نہ کر سکیگا جو تنہا ایک مضارب کر سکتا ہے خواہ رب المال نے دونوں سے کہا ہو کہ تم دونوں اپنی رائے پر عمل کرو یا نہ کہا ہو کیونکہ وہ ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ تو یہ دونوں مثل دو وکیلوں کے ہو گئے۔ اور جب ایک کو اس کا شریک کسی تصرف کی اجازت دے دے تو وہ سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے کیونکہ جب اس نے اجازت دے دی تو دونوں کی رائے مجتمع ہو گئی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں نے اکٹھے عقد کیا۔

قسم ثانی: وہ تصرفات جن کو مضاربت مطلقہ میں بغیر صریح حکم کے نہیں کر سکتا

اس کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت پر استدانت کرے (یعنی مضاربت میں قرضدار بنے) اگر اس نے ایسا کیا تو یہ رب المال پر جائز نہ ہوگا اور یہ مضارب کے اپنے مال پر دین ہوگا کیونکہ استدانت تو راس المال میں رب المال کی رضامندی کے بغیر زیادتی کو ثابت کرنا ہے بلکہ اس میں رب المال کی رضامندی کے بغیر اس پر ضمان کی زیادتی کو ثابت کرنا ہے کیونکہ مضاربت کے باب میں راس المال سے خریدی ہوئی شی کا ثمن رب المال پر مضمون ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مضارب راس المال کے ساتھ کوئی شی خریدے پھر خریدی ہوئی شی تسلیم سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو مضارب اس کی مثل کے لیے رب المال سے رجوع کر سکتا ہے۔ تو اگر ہم مضاربت میں استدانت کو جائز قرار دیں تو ہم رب المال پر ایسے ضمان کی زیادتی کو لازم کریں گے جس پر وہ راضی نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔

پھر استدانت کی ایک صورت یہ ہے کہ مضارب کوئی شی ثمن دین کے ساتھ خریدے کہ جس کی جنس میں سے اس کی قبضے میں نہ ہو یہاں تک کہ اگر اس کے پاس راس المال کے دراہم و دنانیر میں سے کچھ نہ ہو مثلاً اس نے راس المال سے کچھ سودا خریدا تھا پھر اس نے دراہم یا دنانیر کے عوض کوئی اور شی خریدی تو یہ خرید مضاربت میں جائز نہیں اور خریدی ہوئی شی مضارب کی ہوگی جس کا ثمن وہ خود اپنے مال میں سے ادا کرے گا کیونکہ اس نے ایسے ثمن کے عوض میں خرید کی ہے جس کی جنس میں سے اس کے پاس کچھ نہیں لہٰذا وہ مضاربت میں استدانت کرنے والا بنا۔ پس شراء رب المال پر جائز نہیں ہوگی اور مضارب پر جائز ہوگی کیونکہ اس پر شراء کا نفاذ پایا گیا ہے مثل وکیل بالشراء کے جب کہ وہ خلاف کرے۔ شراء خواہ نقد ثمن سے ہو برابر ہے کیونکہ جب اس نے ایسی شی کے عوض میں خریدا جس کی جنس اس کے پاس نہیں تو وہ مضاربت میں استدانت کرنے والا بنا جس کا اس کو اختیار نہیں۔

اگر مضارب کے پاس غلام یا سامان ہو جس کی قیمت راس المال کے مساوی ہو یا اس سے زائد ہو پھر وہ دراہم و دنانیر کے عوض میں مضاربت کے لئے کوئی شئی خریدے تاکہ سامان کو بیچے اور راس کے ثمن سے ادائیگی کرے تو جائز نہیں خواہ ثمن نقد ہو یا ادھار ہو بوجہ مذکورہ کہ یہ استدانت ہے۔ اگر اس کے پاس جو سامان ہے وہ اس نے دراہم و دنانیر کے عوض بیچا اور دراہم و دنانیر) اس کو ادائیگی کے وقت سے پیشتر حاصل ہو گئے تو وہ ان سے نفع نہیں اٹھا سکتا کیونکہ جب اس نے حالت شراء میں خلاف کیا تو ثمن اس پر لازم ہو گیا تھا۔ اور سامان اس کے لئے ہو گیا تھا اس لئے کہ اس کو مضاربت کے لئے شراء کا اختیار نہ تھا۔ پس عقد خود اس کے لئے واقع ہوا لہٰذا اس کے بعد وہ مضاربت کے لئے نہیں بنے گا۔

اسی طرح مضارب جب مال مضاربت پر قبضہ کرے تو اس کو اختیار نہیں کہ اس کے پاس جو راس المال ہے اس سے زیادہ کی شراء (خرید) کرے کیونکہ زائد دین ہو گا اور اس کے پاس مال مضاربت نہیں کہ اس میں سے زائد کے ثمن کی ادائیگی کر سکے حتی کہ اگر اس نے دو ہزار کا سودا خریدا جبکہ مال مضاربت ہزار درہم ہوں تو خریدے ہوئے سودے میں ہزار کا حصہ مضاربت کے لئے اور ہزار سے زائد کا حصہ خاص مضارب کے لئے ہو گا۔ اس کا نفع بھی اس کے لئے ہو گا اور اس میں نقصان بھی اس کے ذمے ہو گا۔ اور زائد ثمن اس کے اپنے مال میں دین ہو گا کیونکہ مضارب کو ہزار کا سامان خریدنے کا اختیار ہے ہزار سے زائد مضاربت کے لئے خریدنے کا اختیار نہیں۔ ہاں اس کو اپنے لئے خریدنے کا اختیار ہے لہٰذا زائد اس کے اپنے لئے واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جب مضارب راس المال پر قبضہ کر لے اور وہ اس کے قبضے میں موجود ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضاربت کے لئے دراہم و دنانیر کے علاوہ مکیلی یا موزونی یا معدود یا ایسے کپڑے جس کے اوصاف اور مدت ادائیگی مذکور ہوں کے عوض خرید کر سکے جبکہ وہ اس کے پاس نہ ہوں کیونکہ بغیر مال کے شراء مال پر استدانت ہوتی ہے۔

اگر مضارب کے پاس مال مضاربت مکیلی یا موزونی ہو پھر وہ کوئی کپڑا یا غلام کسی ایسے مکیلی یا موزونی کے عوض خریدے جو کسی کے ذمے میں ہو تو خریدی ہوئی شئی مضاربت کے لئے ہو گی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے لہٰذا یہ استدانت نہیں ہوئی۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ کوئی سودا دراہم کے عوض میں ادھار خریدے تو یہ استدانت نہیں ہو گی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ دنانیر کے عوض میں خریدے یا اس کے پاس دنانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض میں خریدے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شراء رب المال پر جائز نہ ہو یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ استحسان کی رو سے جائز ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ دراہم و دنانیر حقیقت میں دو مختلف اجناس ہیں تو اس نے ایسی شئی کے عوض میں خریدا جس کی جنس میں سے اس کے پاس نہیں ہے لہٰذا یہ استدانت ہوئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ سامان کے عوض میں

خریدے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ تجار کے نزدیک دراہم و دنانیر ایک جنس ہیں کیونکہ یہ اشیاء کے اثمان ہیں اور دونوں ہی کے ذریعے نفقات، جرائم کی دیات اور تلف کردہ اشیاء کی قیمتوں کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اور ایک کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا دشوار بھی نہیں ہے لہٰذا دونوں بمنزلہ شئ واحد کے ہیں۔ پس مضارب ایسی شئ کے ساتھ خریدنے والا بنا جس کی جنس میں سے اس کے پاس موجود ہے۔

اسی طرح اگر وہ ایسے ثمن کے ساتھ خرید کرے جس کی جنس میں سے تو اس کے پاس ہو لیکن صفت میں مخالفت ہو مثلاً سفید دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال سیاہ دراہم ہوں یا کھرے دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال کھوٹے ہوں یا سیاہ دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال سفید دراہم ہوں یا کھوٹے دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال کھرے دراہم ہوں تو یہ خرید مضاربت پر جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی مضاربت پر جائز نہیں اور یہ استدانت ہوگی۔ اور اختلاف صفت کو مثل اختلاف جنس کے سمجھا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس نے ایسی شئ کے عوض خریدے کہ اس کی صفت راس المال کی صفت سے کمتر ہے تو جائز ہے یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر ایسی شئ کے عوض خریدے کہ اس کی صفت راس المال کی صفت سے زائد ہے تو وہ مضاربت میں جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ایسی شئ کے ساتھ خریدا جس کی صفت راس المال کی صفت سے کمتر ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار ہے جس کے ساتھ اس نے مبیع کو خریدا اور کچھ زائد ہے لہٰذا جائز ہوگا۔ اور جب اس نے ایسی شئ کے ساتھ خریدا جس کی صفت زیادہ کامل ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار نہیں ہے جس کے عوض میں اس نے شراء کی۔ لہٰذا مضاربت میں جائز نہ ہوگی صحیح قول ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کا ہے کیونکہ جب اختلاف جنس کے وقت شراء جائز ہے تو اختلاف صفت کے وقت تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی اس لئے کہ صفت میں تفاوت جنس سے کمتر ہوتا ہے۔

اگر راس المال ہزار درہم ہوں اور مضارب نے ہزار دراہم کے عوض یا ہزار کی قیمت کے دنانیر یا فلوس کے عوض میں سودا خریدا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ مضاربت کے ہزار پر دوسرے ہزار کے عوض میں خرید کر سکے کیونکہ مال مضاربت میں ثمن اول کا استحقاق ہے لہٰذا مضارب اس کے بعد اگر کچھ خریدے گا تو وہ مال مضاربت پر استدانت کرنے والا بنے گا۔ پس اس کا اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر مضاربت میں پہلے ایک غلام پانچ سو کے عوض میں خریدا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ پانچ سو کی مقدار کے علاوہ سے کچھ خرید کر سکے کیونکہ پانچ سو مضاربت سے نکل چکے یہی حکم پر اس دین کا ہے جو راس المال کو لاحق ہو کیونکہ اس میں راس المال میں سے استحقاق پیدا ہو جاتا ہے پس مقدار مستحق مضاربت ہی سے نکل جانے کی۔ پھر جب وہ بقیہ سے زائد کے عوض میں خریدے تو وہ مال مضاربت پر استدانت کرنے والا بنا لہٰذا صحیح نہ ہوگا۔

اگر مضارب نے بیع وشراء کی اور مال مضاربت میں تصرف کیا اور اس کے قبضے میں مال کی

کئی اصناف جمع ہو گئیں مثلاً مکیلی موزونی معدود اور دیگر اموال لیکن اس کے پاس نہ دراہم و دنانیر ہوں اور نہ فلوس ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ایسے ثمن کے ساتھ شراء کرسکے کہ صفت و جنس و مقدار میں جس کی مثل اس کے پاس نہ ہو مثلاً ایک غلام خریدا ایک کر گندم کے عوض میں جس کی صفت ذکر کی گئی ہو۔ تو اگر اس نے درمیانی گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی درمیانی قسم کی گندم ہو یا عمدہ قسم کی گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی عمدہ قسم ہے تو جائز ہے۔ اور اگر جس صفت کی گندم کے ساتھ خرید کی ہے اس کے پاس سے اس سے زیادہ عمدہ ہے یا اس سے گھٹیا ہے تو یہ خرید مضاربت کے لئے نہیں ہو گی بلکہ مضارب کے لئے ہو گی کیونکہ جب اس کے پاس ثمن کی مثل نہیں ہے تو وہ مضاربت پر استدانت کرنے والا بنا لہٰذا جائز نہیں۔ یہاں اختلاف صفت دراہم میں اختلاف صفت کی مانند نہیں کیونکہ وہاں دراہم و دنانیر کا اختلاف جنس مانع جواز نہیں تو اختلاف صفت بوجہ اس سے کمتر ہونے کے بطریق اولیٰ مانع نہ ہو گا جبکہ یہاں اختلاف جنس مانع جواز ہے پس اختلاف صفت بھی مانع ہو گا۔

پھر ان تمام صورتوں میں جن میں ہم نے ذکر کیا کہ مضارب کے لئے رب المال پر استدانت کرنا جائز نہیں برابر ہے کہ رب المال نے یہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ ان کا کہنا کہ تو اپنی رائے پر عمل کر اس کو وہ امور تفویض کرنا ہے جو مضاربت کے ہیں۔ جو کہ استدانت میں داخل نہیں لہٰذا مضارب کو اس کا اختیار نہ ہو گا جب تک کہ رب المال صراحت کے ساتھ اس کی اجازت نہ دے دے۔

پھر جیسے مضارب کو مال مضاربت پر استدانت کرنے کا اختیار نہیں ایسے ہی مال مضاربت کی اصلاح پر استدانت کرنے کا بھی اختیار نہیں حتیٰ کہ اگر مضارب نے پورے مال مضاربت سے خریدا پھر اس کے اٹھوانے پر یا اس کی دھلائی پر یا اس کو منتقل کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا تو ان سب میں اس کا تطوع ہو گا کیونکہ جب اس کے پاس راس المال میں سے کچھ باقی نہ بچا تو وہ اجرت پر رکھنے سے مضاربت پر استدانت کرنے والا بنا جو کہ جائز نہیں تو وہ خود اپنے لئے عقد (اجارہ) کرنے والا اور دوسرے کے مال میں تطوع کرنے والا بنا جیسے کہ اگر کوئی کسی دوسرے کا سامان اٹھالے یا اس کے کپڑے دھو دے جبکہ دوسرے نے اسکو حکم نہ کیا ہو۔

محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کپڑوں کو اپنے مال میں سے سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑے میں کمی آ جائے کیونکہ استدانت جائز نہیں۔ اور وہ سیاہ رنگ کی وجہ سے شریک بھی نہیں بنے گا کیونکہ وہ کپڑے میں زیادتی کا موجب نہیں بنا بلکہ اس میں نقصان و کمی کا موجب بنا ہے۔ اور مضارب پر اس کے فعل سے ضمان نہیں آئے گا خواہ رب المال نے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ اس کو عقد مضاربت کی وجہ سے اس کی اجازت ہے اس دلیل کی بنا پر کہ اگر اس کے پاس زائد راس المال ہو اور اس میں سے وہ کپڑوں کو سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑوں میں نقصان آ جائے تو مضارب پر ضمان نہیں آئے گا۔ تو یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب اپنے مال

میں سے رنگ دیدے۔

اور اگر وہ کپڑوں کو عصفر (زرد رنگ) یا زعفران یا کسی ایسے رنگ سے رنگے جس سے کپڑے میں زیادتی آجائے جبکہ اس کے پاس مال مضاربت میں سے کچھ نہ ہو تو اگر رب المال نے اس کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آئے گا اور رب المال کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مضارب سے اپنے سامان کے رنگنے کے وقت سے پہلے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور سامان مضارب کو دیدے اور چاہے تو سامان مضارب کے پاس رہنے دے یہاں تک کہ وہ بیچا جائے پھر رب المال سفید کپڑے کی قیمت میں تصرف کرے گا اور مضارب اس قیمت میں جو رنگ کی وجہ سے زائد ہوئی ہے کیونکہ رنگ عین اور موجود مال ہے تو جو قیمت کپڑے کے مقابل ہوگی وہ مال مضاربت ہوگی اور جو رنگ کے مقابل ہوگی وہ خاص مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ رنگنا مال مضاربت پر استدانت ہے جو جائز نہیں۔ لہٰذا رنگ مضاربت سے خارج رہا۔ اور مضارب جب اپنا مال مال مضاربت کے ساتھ خلط کر دے اور رب المال نے اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آتا ہے اور وہ مثل اس اجنبی کے ہوتا ہے کہ جو اپنا مال خلط کر دے۔ اگر کپڑوں کو کوئی اجنبی رنگ دیدے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو اس سے کپڑوں کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو کپڑوں کو شرکت پر رہنے دے۔ اور رنگے ہوئے کپڑے کے ثمن میں دونوں شرکت میں اپنا اپنا حصہ لے لیں۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اور اگر رب المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو کہا ہو تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب رب المال یہ کہے تو مضارب کو مال مضاربت کے ساتھ اپنا مال خلط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور رنگ اس کی ملک ہے لہٰذا اس کو خلط کرنے سے ضمان نہیں آئے گا اور سامان دونوں کے درمیان (مشترک) ہو جائے گا۔ اور جب اس کی بیع ہوگی تو ثمن کی تقسیم ہوگی سفید کپڑے کی قیمت کے حساب سے۔ جو ثمن اس کے مقابل ہوگا وہ مضاربت میں ہوگا اور جو رنگ کے مقابل ہوگا وہ مضارب کا ہوگا۔

اور جب رب المال مضارب کو مال مضاربت پر استدانت کرنے کی اجازت دیدے تو اس کو استدانت کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور جو وہ استدانت کرے گا وہ دونوں کے درمیان شرکت وجوہ والی قسم بنے گی اور خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ دین پر خریدی ہوئی شئی کو مضاربت میں کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ مضاربت صرف مال عین میں جائز ہوئی ہے۔ پس اس کو شرکت وجوہ بنایا جائے گا اور خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ مطلق شرکت تقاضا کرتی ہے مساوات کا۔ خواہ مضاربت میں دونوں کے درمیان نفع کا تناسب نصف نصف ہو یا دو تہائی اور ایک تہائی ہو کیونکہ یہ جدا شرکت ہے لہٰذا مضاربت کے حکم پر مبنی نہ ہوگی اور کتاب الشرکۃ میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرکت وجوہ میں نفع میں تفاضل جائز نہیں مگر ضمان میں تفاضل کی شرط کے ساتھ۔ اگر دونوں نے ضمان میں تفاضل کی شرط رکھی تو نفع بھی

اسی طرح ہو گا۔ اور اگر مطلق چھوڑا (یعنی ضمان میں تفاضل کی شرط نہیں کی) تو خریدی ہوئی شئ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اس میں نفع میں تفاضل جائز نہ ہو گا۔ اور جب یہ شرکت وجوہ بنی تو ثمن مضاربت سے جدا دونوں پر دین ہو گا اور مضارب کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ اس کے عوض میں مال مضاربت کو رہن رکھ سکے مگر رب المال کی اجازت سے۔ اگر رب المال کل ثمن کے عوض میں رہن رکھنے کی اجازت دیدے تو اس نے مضارب کو نصف رہن مضارب کے دین کے عوض رہن رکھنے کے لئے عاریتاً دیا اور اگر رہن ہلاک ہو گا تو وہ (نصف) مضارب پر مضمون ہو گا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت قرض میں دے کیونکہ قرض فی الحال تبرع ہوتا ہے اس بنا پر کہ اس کے مقابل فی الحال کوئی عوض نہیں ہوتا۔ مبادلہ وہ بعد میں بنتا ہے۔ اور دوسرے کے مال میں تبرع نہیں ہو سکتا۔ یہی حکم ہبہ اور صدقہ کا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تبرع ہے۔

مضارب کو سفتجہ (ہنڈی) لینے کا بھی اختیار نہیں کیونکہ وہ لینا استدانت ہے جس کا اس کو اختیار نہیں۔ اسی طرح وہ ہنڈی دے بھی نہیں سکتا کیونکہ ہنڈی دینا قرض دینا ہے جس کا اس کو رب المال کی صریح اجازت کے بغیر اختیار نہیں۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ مضارب کو نہ تو قرض دینے کا اختیار ہے اور نہ ہی ہنڈی لینے کا یہاں تک کہ رب المال اس کو بعینہ اسی کا حکم دے اور یوں کہے کہ اگر تو چاہے تو ہنڈی لے اور قرض دے۔ اور جب اس سے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر تو یہ محض بیع و شراء شرکت مضاربت اور خلط مال پر محمول ہو گا۔ یہ ابویوسف رحمہ اللہ کا اور ہمارا قول ہے جس کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ رب المال کا قول کہ اس میں اپنی رائے سے عمل کر "مضاربت میں رائے کو اس کی طرف تفویض کرنا ہے جبکہ تبرع عمل مضاربت میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح استدانت بھی بلکہ وہ اجازت کے وقت شرکت وجوہ ہوتی ہے جو کہ مضاربت کے علاوہ ایک دیگر عقد ہے اور رب المال نے اس کو رائے تفویض کی ہے خاص مضاربت میں کسی اور عقد میں نہیں کہ جس کا مضاربت سے کوئی تعلق نہ ہو پس وہ اس تفویض میں داخل نہ ہو گا۔

مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اتنے غبن کے ساتھ خرید کرے جو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر اس نے ایسے خریدا تو خلاف کرنے والا ہو گا کیونکہ مضاربت شراء (خرید) میں توکیل ہے اور توکیل بالشراء جو مطلق ہو اس کو متعارف کی طرف پھیرا جاتا ہے جو یہ ہے کہ شراء قیمت مثلی کے ساتھ ہو یا اتنے غبن[1] کے ساتھ ہو جس کو لوگ اس جیسی شئ میں عادتاً برداشت کر لیتے ہیں نیز اتنے غبن کے ساتھ شراء جس کو لوگ اس شئ میں روا نہیں رکھتے محابات ہے اور محابات تبرع ہوتا ہے اور تبرع عقد مضاربت میں داخل نہیں۔

مضارب کو مال کے عوض میں غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ غلام کی گردن سے ملکیت کو زائل کرنا ہے ایسے دین کے عوض میں جو مفلس کے ذمے میں ہے۔ لہٰذا اس میں تبرع کا معنی

---

[1] ۔ غبن: یہاں قیمت خرید میں بیشی مراد ہے۔

ہوا۔ نیز یہ تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کا بعوض مال کے مبادلہ کو کہتے ہیں اور یہ آزادی کا مبادلہ مال سے ہے۔

مضارب کو مکاتب بنانے کا اختیار بھی نہیں کیونکہ مبادلۃ المال بالمال کے معدوم ہونے کی بنا پر یہ تجارت نہیں۔ اسی لئے تجارت میں ماذون غلام کو اس کا حق نہیں ہوتا۔

مضارب مضاربت کے غلام کو آزاد نہیں کر سکتا جبکہ غلام (یعنی اس کی قیمت) میں راس المال سے زائد نہ ہو۔ اور اگر آزاد کرے گا تو یہ نافذ نہیں ہو گا کیونکہ (مضاربت کا کیا ہوا) عقد سابق غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں دیتا۔ نیز مال کے بدلے آزاد کرنے کا جب اس کو اختیار نہیں جس میں مبادلہ کا معنی پایا جاتا ہے تو بغیر مال کے آزاد کرنے کا بطریق اولیٰ اختیار نہ ہو گا اور مضارب کی غلام میں کوئی ملکیت نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوتا مضارب کے پاس غلام کے علاوہ کوئی اور مال ہو یا نہ ہو برابر ہے کیونکہ غلام جب راس المال کے بقدر رہے کہ اس میں زائد نہیں تو مضارب کے لئے اس میں کوئی حق متعین نہیں ہوا کیونکہ وہ راس المال میں گھرا ہوا ہے اس دلیل سے کہ اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو غلام راس المال بن جائے گا۔

اور اگر آزاد کئے جاتے والے غلام میں (یعنی اگر اس کی قیمت) راس المال سے زائد ہے تو مضارب کا اس کو آزاد کرنا جائز ہے نفع میں اپنے حصے کے بقدر کیونکہ جب غلام کی قیمت راس المال سے زائد ہے تو مضارب کے لئے اس میں ملکیت متعین ہو گئی پس اس کے حصے کے بقدر میں آزاد کرنا نافذ ہو گا۔ جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی غلام دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے۔

اسی طرح اگر مضارب مضاربت کے غلام سے مکاتبت کرے یا مال کے عوض اس کو آزاد کرے اور غلام میں راس المال سے زائد نہ ہو تو جائز نہیں۔ اور اگر راس المال سے زائد ہو تو مثل اس غلام کے ہو گا جو دو شریکوں کے مابین مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو مال کے عوض آزاد آزاد کر دے۔ تو جب غلام قبول کر لے تو مضارب پر حصہ آزاد ہو جائے گا البتہ رب المال کو اختیار حاصل ہو گا جو یہ ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پیشتر وہ کتابت فسخ کر سکتا ہے کیونکہ کتابت میں اس کا نقصان ہے فی الحال بھی اور آئندہ بھی۔ جہاں تک فی الحال نقصان کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ جب تک کتابت کا کچھ حصہ بھی باقی ہے رب المال نہ تو اپنے حصہ کی بیع کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کا ہبہ کر سکتا ہے۔ آئندہ کا نقصان یہ ہے کہ جب غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی کی اور آزاد ہو جائے گا تو رب المال پر باقی حصہ (یعنی رب المال کا حصہ) فاسد ہو جائے گا پس کتابت کو فسخ کرنے سے رب المال نقصان کے دفعیہ کو یقینی کر سکتا ہے کیونکہ کتابت قابل فسخ

ہوتی ہے لہٰذا رب المال کو اس کو فسخ کرنے کا حق ہوگا مثل دو شریکوں میں سے ایک کے جو آپس میں مشترک مکان کے معین کمرے میں اپنے حصے کی بیع کرے تو اس کے شریک کو بیع توڑنے کا اختیار ہوتا ہے اگرچہ بائع نے اپنی ملکیت کی بیع کی ہے کیونکہ شریک کو اس بیع کے نفاذ سے نقصان ہوتا ہے اس لئے کہ جب وہ مکان کی تقسیم چاہے گا تو دو تقسیموں کی ضرورت ہوگی۔ایک تقسیم کمرے کی مشتری کے ساتھ اور دوسری تقسیم بقیہ مکان کی شریک اول کے ساتھ جس میں نقصان و ضرر ہے لہٰذا نقصان کو دفع کرنے کے لئے بیع کو توڑنے کا حق ہوگا پس ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں مضارب غلام میں اپنے حصے کو مدبر بناتا ہے یا آزاد کرتا ہے تو یہ نافذ ہوں گے اگرچہ اس سے رب المال کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ نقصان کو محض اس وقت دفع کیا جاتا ہے جب ممکن ہے اور ان صورتوں میں ممکن نہیں اس لئے کہ تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنا) ایسے تصرف ہیں جو کتابت کے برخلاف فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔

اور اگر غلام نے فسخ سے پیشتر بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا بوجہ آزادی کی شرط یعنی بدل کتابت کی ادائیگی کے پائے جانے کے۔ البتہ رب المال کو اختیار ہوگا کہ غلام نے جو بدل کتابت ادا کی ہے اس میں سے اپنا حصہ لے لے کیونکہ وہ دونوں کے درمیان مشترک غلام کا کسب ہے۔

اسی طرح اگر راس المال ہزار درہم ہوں اور مضارب ان سے دو غلام خریدے کہ جن میں سے ہر ایک ہزار کی قیمت کا ہو پھر مضارب ان میں سے ایک کو آزاد کر دے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا جائز نہیں جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کا ہر غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کرنا جائز ہے۔ان کی وجہ یہ ہے کہ راس المال صرف ہزار ہے تو جو اس پر زائد ہوگا وہ نفع ہوگا اور مضارب کا اس میں حصہ ہوگا لہٰذا اس کے اپنے حصے میں اس کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ ہوگا۔ہماری دلیل یہ ہے مضارب کی ملکیت کسی ایک غلام میں متعین نہیں ہوئی کیونکہ جائز ہے کہ ان میں سے ہر ایک راس المال ہو اور دوسرا نفع ہو اور ایک کو راس المال بنانا اور دوسرے کو نفع بنانا اس کے عکس سے اولیٰ نہیں ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو ایسے سمجھا جائے گا کہ اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے۔نیز راس المال کے تعین سے پیشتر نفع میں مضارب کا حق متعین نہیں ہوتا اور راس المال متعین نہیں ہوتا مگر نفع میں مضارب کی ملکیت کی تعین کے ساتھ۔

اسی طرح اگر مضارب کے پاس بیس غلام ہوں جن میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو اور راس المال ہزار درہم ہوں تو ان میں سے کسی ایک میں بھی مضارب کا آزاد کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوئی اور وہ اس بنا پر کہ ان میں سے ہر ایک راس المال بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔تو جب وہ ان میں سے کسی کا بھی مالک نہیں ہے تو اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے کہا کہ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے پر مبنی ہے کہ غلاموں اور باندیوں کو اکٹھے ایک مرتبہ تقسیم نہیں کیا جاتا بلکہ ہر شخص (یعنی غلام و باندی) کی علیحدہ علیحدہ تقسیم ہوتی ہے کیونکہ غلام اور باندیاں دیگر اموال کی مختلف اجناس کی طرح ہیں۔ اور مضارب کی ملکیت کا تعین عروض (سامان) وغیرہ کی اجناس مختلفہ میں نہیں ہوتا۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر (سب) غلاموں باندیوں کی مثل چوپایوں کے ایک تقسیم ہوتی ہے پس نفع ظاہر ہوگیا لہٰذا مضارب کا اعتاق نفع میں اس کے اپنے حصے میں نافذ ہوگا۔ اور ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی ان کی محض ایک تقسیم اس وقت کرے گا جب قاضی کی یہ رائے ہو۔ اس سے پیشتر نہیں بلکہ غلام بمنزلہ اجناس مختلفہ کے ہیں۔ اسی لئے بغیر بیان ثمن کے غلام کے شراء میں توکیل صحیح نہیں جیسے کہ کپڑے کی شراء میں توکیل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں کے مابین خدمت کے چند غلام ہوں تو ان کے سبب سے کسی ایک پر صدقہ فطر نہیں آئے گا۔ عام روایات میں ایسا ہی ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ مال مضاربت جب ایک جنس ہوا اور اس میں راس المال سے زائد ہو تو بعض کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور راس المال سے زائد میں مضارب کا حصہ متعین ہوگا اور جب مال مضاربت دو مختلف جنس ہوں ان میں سے ہر ایک راس المال کی مثل ہو تو ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا پس ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوگی بوجہ ان میں سے ہر ایک کے راس المال کے ساتھ گھرے ہوئے ہونے کے۔

اسی مسئلے کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ رب المال اگر سب غلاموں کو آزاد کر دے تو اس کا اعتاق تمام میں نافذ ہوگا کیونکہ جب ان میں سے کسی میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوئی تو یہ رب المال پر نافذ ہوگی تو جب اس نے بیک لفظ سب کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہو جائیں گے اور رب المال ان میں مضارب کے حصے کا ضمان (تاوان) ادا کرے گا خواہ وہ کشادہ دست ہو یا تنگ دست۔ ضمان تو اس وجہ سے ہوگا کہ اگرچہ مضارب غلاموں میں سے کسی کا مالک نہیں بنا لیکن اس کو تملیک (مالک بننے) کا حق حاصل ہو چکا تھا۔ اور رب المال نے اس کے اس حق کو فاسد کیا لہٰذا ضمان دے گا۔ کشادہ دستی اور تنگ دستی اس مسئلے میں محض اس وجہ سے برابر ہے کہ رب المال نے خود ارتکاب کر کے سب کو آزاد کیا۔ اور اس کا اعتاق سب میں نافذ ہوا لہٰذا وہ مضارب کے مال کو تلف کرنے والا بنا بر خلاف ضمان عتق کے کہ اس میں پہلے آزاد کرنے والے کا حصہ آزاد ہوتا ہے پھر وہ آزادی شریک کے حصے تک سرایت کرتی ہے جیسا کہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے۔ اسی لئے اس میں کشادہ دستی اور تنگدستی کا اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر مضارب مال مضاربت سے ایک غلام خریدنے پھر اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعوٰی کرے تو اگر غلام راس المال سے زائد نہیں ہے تو اس کا یہ دعوٰی نسب جائز نہیں۔ اور اگر اس میں زائد ہے تو اس کا دعوٰی جائز ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ دعوٰی نسب آزاد کرنا ہے اور یہ مبنی ہوتا ہے ملکیت پر۔ تو جب غلام میں زائد نہ ہو پھر اس کے بعد اس کی قیمت راس المال سے بڑھ جائے اور غلام میں زائد ظاہر ہو جائے تو اس کا دعوٰی جائز ہو گا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور یہ مثل اس غلام کے ہو گا جو دو شخصوں کے مابین مشترک ہو پھر ان میں سے ایک پر اس کا حصہ بغیر اس کے فعل کے آزاد ہو جائے مثلاً وہ اپنے حصے کا وارث بن جائے۔ اور یہ محض اس وجہ سے ہو گا کہ جب اس نے نسب کا دعوٰی کیا اور فی الحال اس کی ملکیت نہ ہو تو یہ دعوٰی ملکیت پر موقوف رہے گا۔ اور جب غلام کی قیمت بڑھ گئی تو وہ اس کے ایک حصے کا مالک بن گیا لہٰذا اس کا دعوٰی اس غلام میں نافذ ہو گا جیسے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے مملوک غلام میں نسب کا دعوٰی کرے پھر اس کا مالک بن جائے تو اس کا دعوٰی نافذ ہو گا اس کے برخلاف اگر وہ غلام کو آزاد کر دے پھر اس کی قیمت بڑھ جائے تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہو گا کیونکہ دوسرے کی ملک میں انشائے عتاق موقوف رہتا ہے کا مثل اس صورت کے جب دوسرے کے غلام کو آزاد کرے پھر اس کا مالک بن جائے۔ اور مضارب پر اس میں ضمان نہ آئے گا کیونکہ غلام اس کے فعل کے بغیر آزاد ہوا ہے اس لیے کہ وہ قیمت میں زیادتی کے باعث آزاد ہوا ہے۔ اور مشترک غلام جب کسی شریک پر دوسرے کے فعل کے بغیر آزاد ہو جائے تو دوسرے کو اپنے شریک کو کچھ ضمان نہیں دینا پڑتا۔

اگر ہزار درہم کی قیمت کی ایک باندی خریدی جب کہ راس المال بھی ہزار ہو اور باندی ایک بچہ جنے جس کی قیمت ہزار کے مساوی ہو پھر مضارب اس بچے کے بارے میں (اپنی اولاد ہونے کا) دعوٰی کرے تو نہ تو وہ بچہ اسکا ہو گا اور نہ ہی ماں مضارب کی ام ولد بنے گی کیونکہ ماں و بچے میں سے کسی کی قیمت بھی راس المال سے زائد نہیں ہے کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جواب اس صورت پر محمول ہے جبکہ مضارب کے باندی کو خریدنے سے پیشتر ہی باندی کو حمل ٹھہر چکا ہو۔ اور جب حمل خریدنے کے بعد ٹھہرا ہو تو مسئلہ کا حکم بدل جاتا ہے کیونکہ اس وقت عقر[1] کے سو درہم بطور تاوان دے گا۔ اور رب المال جب وہ سو درہم وصول کرے گا تو وصول کی ہوئی اس رقم کو راس المال میں سے شمار کیا جائے گا جس کی وجہ سے راس المال کم ہو کر نو سو درہم رہ جائے گا۔ اس وقت مضارب کے لیے ماں و بچے دونوں میں ملکیت متعین ہو جائے گی اور اس کا دعوٰی بھی نافذ ہو گا اور نسب بھی ثابت ہو گا۔

---

[1] عقر اس مہر کو کہتے ہیں جو شبہ سے کسی عورت سے جماع کرنے پر اس کو دیا جاتا ہے۔ اور کنواری باندی کا مہر مثل اس کی کل قیمت کا دسواں حصہ ہوتا ہے اسی لیے یہاں سو درہم کا ذکر ہے۔

اور جب نسب ثابت ہو جائے گا تو مضارب کو ماں کی قیمت کے نو سو درہم دینے پڑیں گے تاکہ رب المال اپنا پورا راس المال وصول کرلے پھر مضارب کو پچاس درہم کا تاوان مزید دینا ہوگا اور یہ[1] مال سے بچی ہوئی آخری رقم ہے بس ظاہر ہوا کہ بچہ دونوں (مضارب و رب المال) کے درمیان نفع ہے لہٰذا بچے کا نصف تو مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں وہ رب المال کے لیے سعی کرے گا (یعنی بچہ اپنی آدھی قیمت کے بقدر کما کر رب المال کو دے گا)۔

عیسٰی ابن ابان رحمۃ اللہ نے کہا کہ یہ جواب صحیح ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ نے کتاب الاصل میں ایک اور مسئلہ ذکر کیا جس پر عیسٰی ابن ابان رحمۃ اللہ نے طعن کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مضارب جب ہزار کی قیمت کی باندی خریدے اور وہ ہزار کی قیمت کا بچہ جنے پھر مضارب اس بچے کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا البتہ مضارب کو عقر دینا ہوگا۔

اگر بچے کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو مضارب سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ بچے کی قیمت میں اضافہ کی وجہ سے اس میں نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب اس (بچے) کے ایک حصے کا مالک (بن گیا) پس بچے کا چوتھائی مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے لیے مضارب کے ذمے کچھ تاوان بھی نہ آئے گا کیونکہ بچہ قیمت میں اضافہ کی بنا پر جس میں مضارب کا کوئی عمل دخل نہیں ہے آزاد ہوا ہے۔ اور غلام (یعنی یہ بچہ) رب المال کو اپنی تین چوتھائی قیمت کما کر ادا کرے گا۔ باندی اپنی حالت پر باقی رہے گی اور جب تک رب المال عقر اور سعایہ (بچہ جو کما کر دے گا) وصول نہ کرلے وہ باندی مضارب کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ باندی میں مضارب کے لیے نفع اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا جب تک رب المال کو اصل مال میں سے کچھ وصول نہ ہو جائے پس مضارب کو ابھی باندی میں کچھ ملکیت حاصل نہ ہوئی اور ملکیت کے بغیر استیلاد (ام ولد بنانا) ثابت نہیں ہوتا

اور اگر بچے کی قیمت میں تو اضافہ نہ ہو لیکن ماں کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو اس کی قیمت میں اضافہ کے باعث اس میں نفع ظاہر ہونے کی وجہ سے باندی مضارب کی ام ولد بن جائے گی۔ اور اگرچہ اس میں

---

[1] چونکہ عقر کے ادا شدہ سو درہم کو راس المال میں سے شمار کیا گیا۔ لہٰذا ماں کی قیمت کے نو سو درہم کے ساتھ مل کر رب المال کو اپنے راس المال کے ہزار درہم پورے وصول ہو گئے۔ اب باندی کی قیمت کے سو درہم باقی رہے جو رب المال اور مضارب کے درمیان نصف نصف ہوں گے چونکہ مضارب کو باندی میں ملکیت حاصل ہو گئی ہے لہٰذا مضارب رب المال کو اس کے پچاس درہم ادا کرے گا۔

[2] بچے کا چوتھائی کے آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچے کی قیمت اب دو ہزار ہے جب کہ راس المال ایک ہزار درہم ہے۔ دو ہزار میں سے ایک ہزار راس المال ہوا اور ایک ہزار رب المال اور مضارب کے درمیان نفع ہوا جو کہ پانچ پانچ سو ہے۔ بچے میں مضارب کا حصہ جو کہ پانچ سو کا ہے یعنی ایک چوتھائی وہ آزاد ہو

مضارب کا کوئی دخل نہیں تھا لیکن اس کے ذمے ہوگا کہ وہ رب المال کو باندی کی تین چوتھائی قیمت ادا کرے کیونکہ باندی کا ضمان تملکا --- (مالک بننے کا تاوان) ہے۔ اور یہ تاوان جس کے ذمے میں آتا ہو برابر ہے خواہ وہ تنگدست ہو یا کشادہ دست ہو۔ اور یہ بھی برابر ہے کہ تملک اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو یا بطریق حکم ہوا ہو۔ اور بچے میں مضارب سے نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ جب تک رب المال اپنے راس المال کے کچھ حصے کو وصول نہ کرلے مضارب بچے کے کسی حصے کا مالک نہیں بنتا۔

اور اگر دونوں ہی کی قیمتیں بڑھ جائیں اور ہر ایک کی قیمت دو ہزار ہو جائے تو بچے میں نسب بھی ثابت ہوگا اور باندی بھی مضارب کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ہر ایک میں قیمت کے اضافہ کے باعث نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب کو ہر ایک کے کچھ حصے پر ملکیت حاصل ہو گئی ہے۔ اور مضارب رب المال کو باندی کی پوری قیمت یعنی دو ہزار درہم اور عقر کے سو درہم ادا کرے گا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ رب المال نے اپنا راس المال (ہزار درہم) وصول کیا اور نفع کے گیارہ سو درہم بھی وصول کیے۔ اب مضارب کو بھی اختیار ہوگا کہ وہ اتنا ہی نفع یعنی گیارہ سو بچے کے نفع میں سے حاصل کرے جس کے نتیجے میں اتنی مقدار کے برابر بچہ مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا۔ اب بچے کے باقی نو سو درہم دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے یعنی ہر ایک کے ساڑھے چار سو۔ تو جو مضارب کے حصے میں آئے اتنے میں بچے میں (مزید) آزادی آئے گی اور جو رب المال کے حصے میں آئے ان میں بچہ سعی کرے گا۔

عیسٰی ابن ابان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جواب غلط ہے صحیح جواب یہ ہے کہ مضارب رب المال کو مال کی تین چوتھائی قیمت اور نصف عقر ادا کرے گا اور بچہ دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے گا کہ اپنے نصف میں تو وہ (بچہ) مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں رب المال کے لیے سعی کرے گا۔

قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ عیسٰی بن ابان نے جو یہ ذکر کیا یہ امام محمد رحمہ اللہ کا اس پہلے مسئلہ میں جواب ہے جس میں کسی کی بھی قیمت میں اضافہ نہ ہوا تھا۔ اور قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ نے جو کہا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا واجب ہوتا ہے کہ جب باندی کی قیمت میں اضافہ نہ ہوا ہو تو مضارب رب المال کو ایک ہزار ایک سو (ایک ہزار باندی کی قیمت کے اور ایک سو عقر کے) ادا کریگا۔ پھر مضارب بچے میں سے سو وصول کریگا اور بچے کے باقی نو سو رب المال اور مضارب کے درمیان باقی رہیں گے۔

ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ جواب جو قیمت میں عدم اضافہ کی صورت میں دیا گیا ہے قیاس ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کو راس المال پورا ادا کرنے کے بعد مال میں باقی کے صرف نصف کا تاوان ادا کرنا ہوتا ہے کیونکہ مال میں باقی رہنے والی رقم (یعنی دوسرا نصف) دونوں کے درمیان نفع ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ جائز نہیں کہ مضارب کل کا تاوان ادا کرے --- (اور جو جواب قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں دیا ہے وہ استحسان ہے کیونکہ باندی کی پوری قیمت کا تاوان ادا کرنے میں تکثیر عتق (آزادی) ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب آزادی و غلامی اکٹھی ہو جائیں تو آزادی کو غلامی پر غلبہ حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے بعض دیگر اصحاب نے کہا کہ یہ دونوں مسئلے اپنے وصف کی بنا پر جدا جدا ہیں کیونکہ قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں آزادی کا سبب بچے کی قیمت میں اضافہ ہے جبکہ دوسرے مسئلہ میں آزادی کا سبب عقر پر قبضہ کرنا ہے۔ تو جب رب المال مضارب کے ساتھ بچے کی آزادی کے سبب (یعنی عقر پر قبضہ کرنے) شریک ہوا تو مضارب کا نفع باندی میں جمع ہو گیا۔ اور جس مسئلہ میں سبب آزادی قیمت میں اضافہ ہے اس میں رب المال کا حصہ باندی کی طرف پھر جائیگا (یعنی پورا راس المال باندی کی قیمت میں سے وصول کیا جائیگا کیونکہ مضارب کو اس میں ملکیت حاصل ہو گئی ہے)۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ قیمت میں اضافہ کی صورت میں مقصود تکثیر عتق (آزادی) ہے (کیونکہ پورا راس المال دینے سے پوری باندی آزاد ہو جاتی جبکہ عدم اضافہ کی صورت میں تکثیر عتق ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ دونوں کیلئے زائد بیسواں حصہ (یعنی پچاس درہم جو کہ ہزار کا بیسواں حصہ ہے) ہے اور اتنی مقدار میں تکثیر عتق ظاہر نہیں ہوتی۔

اور فقہاء نے یہ بھی کہا کہ جب مضارب ہزار درہم میں باندی خریدے پھر وہ بچہ جنے جو ہزار کے مساوی ہو پھر اس بچے میں رب المال (اپنی اولاد ہونے کا) دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہوگا اور بچہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ اور مضاربت ٹوٹ جائے گی اور مضارب پر کچھ ضمان نہ ہوگا کیونکہ رب المال کا دعوای اپنی ملکیت پر ہوا ہے لہٰذا نسب ثابت ہوگا۔ اور دعویٰ کی استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوگی جس وقت نہ بچے کی کوئی قیمت تھی اور نہ ماں میں زیادتی پیدا ہوئی تھی لہٰذا رب المال پر نہ تو قیمت واجب ہوگی اور نہ ہی عقر واجب ہوگا کیونکہ اس نے اپنی مملوکہ سے جماع کیا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت میں سے کسی غلام یا باندی کا نکاح کر سکے۔ یہ ابوحنیفہ اور محمدؒ کا قول ہے جبکہ ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے غلام کا نہیں۔ اس مسئلے کو ہم دوسرے مقام پر ذکر کر چکے ہیں۔ ابن رستم نے محمدؒ سے نقل کیا کہ مضارب کو مال مضاربت کی باندی سے نکاح کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت کی کوئی شئ اپنے لئے خریدے لہٰذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ اپنے لئے مال مضاربت کی باندی پر عقد کر سکے۔

اور اگر وہ رب المال کی اجازت سے خود نکاح کر لے تو یہ جائز ہے جبکہ مال میں کچھ نفع نہ ہو اور وہ باندی مضاربت سے نکل جائیگی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب مال میں نفع نہیں ہے تو مضارب کی اس میں ملکیت نہ ہوگی بلکہ اس کو صرف حق تصرف حاصل ہوگا اور یہ امر نکاح کرنے سے مانع نہیں ہے جیسے کہ ماذون (اجازت یافتہ) غلام میں ہوتا ہے۔ باندی کے مضاربت سے نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ اور عادت رائج ہے کہ جو کسی باندی سے نکاح کر لیتا ہے وہ اس باندی کی حفاظت کرتا ہے اور (گھر سے) باہر نکلنے نہیں دیتا

لہ کیونکہ مضارب جو رقم (سو درہم) عقر میں ادا کرے گا اس کو راس المال میں سے شمار کیا جائے گا۔ اور جب رب المال ... درہم وصول کرے گا تو راس المال صرف نو سو درہم رہ گیا جو رب المال کو دے جائیں گے۔ اس وقت مضارب کے لئے باندی (ماں) اور بچے دونوں میں نفع ظاہر ہونے کی بنا پر ملکیت متعین ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔ (مترجم)

اور اگر (لوگوں کے) سامنے آنے سے روکتا ہے حالانکہ مضاربت کا تقاضا ہے کہ اس کو بیع کے لیے پیش کیا جائے اور مشتری کے سامنے لایا جائے۔ اور نکاح کرنے پر دونوں کا اتفاق کرنا اس کو مضاربت سے نکالنا ہوگا۔ اور اس کی قیمت کا حساب راس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ جب رب المال نے باندی کو مضاربت سے نکالا تو گویا اس نے اتنی مقدار راس المال میں سے واپس لے لی حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے نقل کیا کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مضاربت کی باندی کا نکاح مضاربت کے غلام سے کر سکے کیونکہ مضارب کا تصرف مختص ہے تجارت کے ساتھ اور نکاح کرانا تجارت نہیں ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کیونکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو باندی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے غلام کا نہیں۔

اگر مضارب سے نخلستان یا باغ یا نہری معاملہ (مساقات) پر لی کہ وہ مال میں سے خرچ کرے گا تو رب المال کے ذمے ہیں یہ جائز نہیں اگرچہ رب المال نے اس کو مال دیتے وقت کہا ہو کہ اس میں اپنی رائے پر عمل کر کیونکہ مضارب کا مساقات پر لینا اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے اور مضارب کے نفس میں منافع عقد مضاربت کے تحت داخل نہیں ہوتے۔ پس یہ ایسے ہوا جیسے کوئی اپنے نفس کو خدمت کے لیے اجرت پر دے۔ اور خرچ کرنے کی شرط کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ وہ معقود علیہ نہیں ہے بلکہ وہ عمل کے تابع ہے جیسے کہ دھاگہ اجارہ خیاط (درزی) میں اور رنگ رنگنے میں۔ اسی طرح اس کے قول کہ اپنی رائے پر عمل کر کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس سے صرف مضاربت میں تفویض رائے حاصل ہوتی ہے اور مضاربت مال میں تصرف کا نام ہے جب کہ یہ خود اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے۔ اور مضارب کے نفس کے منافع کے عوض کا رب المال مستحق نہیں بن سکتا۔

اگر زمین مزارعت پر لے کہ اس میں کاشت کرے گا اور جو پیداوار ہوگی وہ نصف نصف ہوگی پھر مضاربت کے کچھ مال سے بیج خریدا اور اس کی کاشت کی محمد رحمہ اللہ نے فرمایا یہ جائز ہوگا اگر مضارب سے کہا ہو کہ یہ اپنی رائے پر عمل کرے اور اگر یہ نہ کہا ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ رب المال کے مال میں زمین والے کے حق کو واجب کرتا ہے تو وہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ اس نے مال مضاربت میں زمین والے کے ساتھ مشارکت کی۔ اور عقد جب مطلق ہو تو مضارب کو مشارکت کا اختیار نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو یہ نہ کہا جائے کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور جب رب المال نے یہ کہا تو اس کو یہ اختیار مل جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ زمین بیج اور بیل جب مالک زمین کی جانب سے ہو اور عمل مضارب کے ذمے ہو تو یہ مضاربت میں سے نہ ہوگی بلکہ خاص مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے پس اس کے نفس کے منافع کا عوض اسی کے لئے ہوگا اور رب المال اس کا مستحق نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیل کی شرط مضارب پر کی ہو کیونکہ عقد اس کی منفعت پر واقع ہوا۔ اور بیل تو محض آلہ عمل ہے اور یہاں آلہ ایسی چیز کے تابع ہے

جس پر عقد (مضاربت) واقع نہیں ہوا۔

اگر مضارب نے بغیر بیج کے زمین مزارعت پر دی ہو تو جائز ہے خواہ اس کو کہا گیا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا گیا ہو کیونکہ یہ رب المال کے مال میں شرکت کا موجب نہیں ہے۔ اس نے محض اپنی زمین اجرت پر دی ہے اور اجارہ عقد مضاربت کے تحت داخل ہے واللہ عزوجل اعلم۔

قسم ثالث: وہ تصرفات جنکو مضارب اسوقت کر سکتا ہے جبکہ اسکو کہا گیا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر اگرچہ اس میں تصریح نہ کی گئی ہو۔

پس مضارب مال مضاربت پر دے سکتا ہے اور دوسرے کو مال مضاربت میں شرکت عنان کے ساتھ شریک بنا سکتا ہے اور مال مضاربت کا خلط اپنے مال کے ساتھ کر سکتا ہے۔ یہ تمام امور اس وقت ہیں جبکہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر ایسا نہیں کہا تو اس کو ان میں سے کوئی تصرف بھی کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مضاربت اس وجہ سے کہ مضاربت مثل مضاربت کے ہے اور شئی اپنی مثل کو تابع نہیں بنا سکتی پس مطلق عقد مضاربت سے اسکی مثل کا حصول نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے مطلق عقد سے وکیل کو توکیل کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور رہی شرکت تو اولیٰ یہ ہے کہ مضارب کو عقد مطلق سے اس کا اختیار نہ ہو کیونکہ وہ مضاربت سے عام تر ہے اور شئی جب اپنے مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی تو اپنے مافوق کو تو بطریق اولیٰ اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔ رہا خلط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ رب المال کے مال میں دوسرے کے حق کو واجب کرتا ہے پس رب المال کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔

اگر رب المال نے نہ کہا ہو مگر مضارب نے مال مضاربت کسی دوسرے کو مضاربت پر دیا تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں چند صورتیں ہیں۔ یا تو دونوں مضاربتیں صحیح ہوں گی یا دونوں فاسد ہوں گی یا ایک صحیح اور دوسری فاسد ہوگی۔

اگر دونوں مضاربتیں صحیح ہوں تو محض مضارب اول کے مضارب ثانی کو مال دینے سے اول پر مال مضمون نہیں بن جاتا یہاں تک کہ اگر مضارب ثانی کے پاس مال عمل کرنے سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ محض دینے ہی سے مال مضمون ہو جائے گا خواہ دوسرے نے عمل کیا ہو یا نہیں۔ اور جب عمل سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو ضمان دینا پڑے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے۔

زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے۔

رب المال نے جب مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا نہ کہا ہو تو اس کو کسی دوسرے کو مال دینے کا اختیار نہیں تو جب اس نے دیا تو دینے سے وہ خلاف کرنے والا بنا لٰہذا ضامن ہوگا مثل مودع کے جب وہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھے۔ ہماری دلیل ہے کہ مجرد دینا اس کی جانب سے ودیعت رکھنا ہے اور مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت کو بطور ودیعت رکھائے۔ لٰہذا دینے سے ضمان نہیں آئے گا۔ حسن رحمۃ اللہ نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب اول پر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ مضارب ثانی مال کے ساتھ عمل کر کے نفع نہ کمالے۔ پس جب اس نے مال کے ساتھ عمل کیا اور نفع کمایا تو نفع کمانے کے وقت ضامن ہوگا۔ اور اگر مال کے ساتھ عمل کیا مگر نفع حاصل نہ ہوا یہاں تک کہ اس کے پاس سے مال ضائع ہوگیا تو اس پر کچھ ضمان نہ آئے گا۔ محمد رحمۃ اللہ نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب پر ضمان نہ آئے گا جب تک مضارب ثانی عمل نہ کرے۔ اور جب اس نے عمل کیا تو ضمان آئے گا خواہ مضارب ثانی کو نفع حاصل ہوا ہو یا نہیں۔ ایسے ہی ابن سماعہ اور فضل بن غانم نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے نقل کیا اور یہی محمد رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے ظاہر روایت ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے عمل کیا تو مالک کی اجازت کے بغیر مال میں تصرف کیا۔ پس اس سے ضمان واجب ہو جائے گا خواہ نفع حاصل ہوا ہو یا نہیں۔ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (مضارب ثانی) کو مال دینے کی وجہ سے (مضارب اوّل) پر ضمان عائد کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ یہ ودیعت رکھانا اور مضارب پر مال دینا ہے اور عمل سے بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ جب تک مضارب ثانی کو نفع حاصل نہیں ہوا وہ مبضع (نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لئے تجارت کرنے والا) کے حکم میں ہے اور مبضع پر عمل سے ضمان نہیں آتا۔ محض (نفع کی) شرط کرنے سے ضمان عائد کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ مجرد قول ہے اور دوسرے کی ملکیت کے بارے میں مجرد قول کے ساتھ ضمان متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ جب مبضع کو نفع حاصل ہو جائے تو اس کے لئے مضارب اوّل ثابت کرنے کی وجہ سے مال میں شرکت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس مضارب اوّل خلاف کرنے والا بنا لٰہذا ضمان دے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ مال مضاربت کو دوسرے مال کے ساتھ خلط کر دے یا اس میں شرکت کا معاملہ کرے۔ اور جب عمل و نفع یا نفس عمل سے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف ہے ضمان واجب ہوگیا تو رب المال کو اختیار ہے۔ چاہے تو مضارب اول سے ضمان لے اور چاہے مضارب ثانی سے ضمان لے۔ ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک مودع جب ودیعت رکھائے تو اس میں ان کے قاعدے کے مطابق تو ظاہر ہے بوجہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کے سبب کے وجود کے اور وہ اس طرح کہ اوّل نے دے کر زیادتی کی اور ثانی نے لے کر زیادتی کی تو صاحبین کے نزدیک مثل مودع کے ہوا جب وہ ودیعت رکھائے۔ جہاں تک مسئلہ ودیعت میں ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے قاعدے کا تعلق ہے تو یہ فرق کا محتاج ہے کیونکہ ان کے نزدیک مودع اوّل پر ضمان آتا ہے نہ کہ مودع ثانی پر۔ اور مسئلہ مضاربت میں انہوں نے رب المال کے لئے مضارب ثانی کو ضامن بنانے کا اختیار ثابت کیا کیونکہ مضارب ثانی خود منفعت کے لئے کام کرتا ہے تو وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا پس اس کو ضامن

بنانا جائز ہے جبکہ مودع اپنی منفعت کے لئے نہیں لیتا بلکہ مودَعْ اول کی منفعت کے لئے لیتا ہے کہ اسکے لئے ودیعت کی حفاظت کرے لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ پھر جب رب المال مضارب اول کو ضامن بنائے تو وہ مضارب ثانی پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع نہیں کر سکتا اور اول و ثانی کے مابین مضاربت صحیح ہو جائے گی اور نفع شرط کے مطابق دونوں کو ملے گا کیونکہ جب ضمان مضارب اول پر ثابت ہو گیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا اور ایسے ہو گیا گو یا کہ اس نے خود اپنا مال ثانی کو مضاربت پر دیا ہے۔ پس نفع اس شرط کے مطابق ہو گا جو کہ انہوں نے کی کیونکہ شرط صحیح ہو گئی۔ اور اگر رب المال مضارب ثانی سے ضمان وصول کرے تو وہ ادا کردہ ضمان کے لئے مضارب اول پر رجوع کرے گا اور ضمان اول پر آجائے گا کیونکہ اوّل ہی نے عقد کر کے اس کو دھوکہ دیا لہٰذا وہ (ثانی) اس کی جانب سے مغرور (دھوکہ دیا ہوا) بنا پس اس کو حق ہو گا کہ وہ اول پر اس ضمان کے لئے رجوع کرے جو اس نے ادا کیا جیسا کہ غاصب کے مودَعْ میں ہوتا ہے اور یہ درحقیقت ضمان کفالت ہے کیونکہ اول نے ثانی کے لئے التزام کیا تھا کہ مال مقبوض ضمان سے سالم ہو گا۔ اور وہ ضمان سے سالم نہ ہوا۔ رہن کا معاملہ اس سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شخص نے کوئی شئی غصب کی اور اس کو رہن رکھا پھر وہ شئی مرتہن کے پاس ہلاک ہو گئی اور مالک نے مرتہن کو ضامن بنانے کو اختیار کیا تو مرتہن راہن پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور عقد رہن صحیح نہ ہو گا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ مرہون پر قبضہ صحت رہن کے لئے شرط ہے۔ اور جب مرتہن پر ضمان آیا تو ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہیں ہوا کیونکہ بغیر قبضہ کے رہن صحیح نہیں ہوتا۔ جبکہ مضاربت میں ثانی کو ضامن بنانے سے قبضہ کا بطلان اس کے وجود کے بعد باطل کرنا ہے کہ عقد جائز ہے پس اس کے بقاء کے لئے ابتدا کا حکم ہو گا گو یا کہ اس نے ادائیگی ضمان کے بعد عقد کی ابتدا کی۔ لہٰذا تضمین (ضمان ڈالنا) قبضے کو اس کے وجود کے بعد باطل کرنا ہے اور یہ امر مضاربت کو باطل نہیں کرتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مضارب رب المال کے ہاتھ مال فروخت کرے تو مضاربت باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس کا قبضہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر مرتہن رہن کو راہن پر واپس لوٹا دے تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔

ابن سماعہ نے محمد رحمۃ اللہ سے نقل کیا کہ نیچے والے (ثانی) کے لئے نفع پاکیزہ ہو گا اور اوپر والے (اول) کے لئے نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے قول پر قیاس ہے کیونکہ نیچے والے کا استحقاق اپنے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کے عمل میں کوئی اندیشہ نہیں ہے لہٰذا اس کے لئے نفع پاکیزہ (طیب) ہو گا مگر اوپر والا تو اس کا استحقاق راس المال کی بناء پر ہوتا ہے اور راس المال میں اس کی ملکیت ضمان کے سبب سے آتی ہے پس ایک نوع کے خبث سے یہ خالی نہ ہو گا لہٰذا اس کے لئے نفع پاکیزہ نہ ہو گا۔

اور اگر دونوں مضاربتیں فاسد ہوں تو ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مضارب اول مال مضاربت میں اجیر ہے اور ثانی مضارب اول کا اجیر ہو گا تو یہ مثل اس شخص کے ہوا جسے دوسرے کو اجرت پر رکھا کہ اس کے مال میں عمل کرے اور اجیر نے ایک اور شخص کو اجرت پر رکھ لیا۔

اور اگر ایک مضاربت صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اگر پہلی صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اس طرح کسی پر ضمان نہیں آئے گا اگرچہ مضارب ثانی نے مال میں عمل کیا ہو کیونکہ مضارب ثانی اول کا اجیر ہے اور اجیر کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا پس اس کے لئے راس المال میں شرکت ثابت نہیں ہوئی ۔ لہٰذا اول پر ضمان نہیں آئے گا ۔ اور ثانی پر بھی نہیں آئے گا کیونکہ اجیر پر ضمان نہیں آتا ۔ اور اس کے لئے مضارب اول کے ذمے اپنے عمل کی اجرت مثلی ہو گی اور مضارب اول کے لئے نفع میں شرط کے مطابق حصہ ہو گا کیونکہ مضاربت صحیح ہوئی ہے ۔ اور اگر پہلی فاسد ہو اور دوسری صحیح ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اول مالِ مضاربت میں اجیر ہے لہٰذا نفع میں اس کا کوئی حق نہیں پس اس کی شرط نافذ نہیں ہوئی لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ضمان محض اثبات شرکت سے ہوتا ہے اور تمام نفع ربّ المال کا ہو گا کیونکہ یہ وہ نفع ہے جو مضاربت فاسدہ میں حاصل ہوا ہے ۔ اور مضارب اول کو اجرت مثلی ملے گی کیونکہ ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوا گویا کہ اس نے خود عمل کیا ۔ اور ثانی کے لئے اول کے ذمے وہ نفع ہو گا جس کی شرط کی گئی کیونکہ ثانی نے مضاربت صحیحہ میں عمل کیا ہے اور اول نے اس کے لئے ایک حصے کا ذکر کیا ہے پس اس حصے میں ثانی کا استحقاق ہے لہٰذا اول اس کا ضامن ہو گا ۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ رب المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو ۔ اور اگر رب المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر تو مضارب کو اختیار ہو گا کہ وہ مال مضاربت کسی دوسرے کو مضاربت پر دیدے کیونکہ رب المال نے مضارب کو رائے تفویض کی اور مضارب کی رائے ہوئی کہ وہ مضاربت پر مال دے پس اس کو اس کا حق ہو گا ۔ پھر جب ثانی عمل کر کے نفع حاصل کر لے تو وہ نفع کیسے تقسیم ہو گا تو ہم کہتے ہیں کہ جملہ کلام اس میں یہ ہے کہ رب المال نے یا تو نفع بیان اطلاق کیا ہو گا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی ہو گی مثلاً یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے مابین نصف نصف ہو گا یا یوں کہا کہ اللہ جو نفع ہمیں کھلائیں (ما اطعم اللہ تعالےٰ عزوجل من ربح) وہ ہمارے مابین نصف نصف ہو گا ۔ یا رب المال نے نفع کی اضافت مضارب کی طرف کی مثلاً اس طرح کہا کہ اللہ تعالیٰ تجھے جو نفع عطا فرمائیں یا اللہ عزوجل تجھے جو نفع کھلائیں یا کہا کہ اس شرط پر نفع تجھے حاصل ہو یا جس نفع کو تو پہنچے ۔

تو اگر رب المال نے نفع کو مطلق ذکر کیا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی پھر مضارب اول نے مال دوسرے کو مضاربت پر تہائی میں دیدیا اور ثانی کو نفع حاصل ہوا تو کل نفع کا تہائی ثانی کا ہو گا کیونکہ اول کا ثانی کے لئے شرط کرنا صحیح ہوا کیونکہ وہ نصف نفع کا مالک ہے اور کل نفع کا تہائی اس حصے کا جزو ہے جس کا مضارب اول مستحق ہے ۔ لہٰذا ثانی کے حق میں اس کی شرط جائز ہے پس کل نفع کا نصف رب المال کا ہو گا کیونکہ مضارب اول کو رب المال کے حصے میں سے کچھ کی ملکیت حاصل نہیں لہٰذا اس کی شرط خود اس کے حصے کی طرف پھرے گی رب المال کے حصے کی طرف نہیں پس رب المال کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہا جو کہ نصف ہے اور نفع کا چھٹا حصہ مضارب اول

کا ہوگا کیونکہ یہ اس نے ثانی کے لئے نہیں کیا پس یہ اس کے لئے عقد اول میں سے باقی بچا۔ اور مضارب اول کے لئے یہ نفع پاکیزہ ہوگا کیونکہ مضارب ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوا گویا کہ اس (اول) نے خود عمل کیا بمثل اس شخص کے جس نے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا۔ پھر اس اجیر نے ایک اور شخص کو سلائی کے لئے نصف درہم کی اجرت پر رکھا تو پہلے اجیر کے لئے زائد پاکیزہ ہوگا کیونکہ اس کے اجیر کا عمل خود اس کے لئے واقع ہوا تو گویا اس نے خود عمل کیا پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر مضارب ثانی کو مضاربت پر نصف نفع کی شرط کے ساتھ دیا تو نصف نفع مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف رب المال کا ہوگا اور مضارب اول کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس نے تمام اس نفع کو جس کا وہ مستحق تھا یعنی نصف مضارب ثانی کے لئے کر دیا۔ اور اس کا ایسے کرنا صحیح ہے کیونکہ عقد اول کی بنا پر نصف کا وہ مالک ہے اور نصف کا رب المال۔ اور یہ بمثل اس شخص کے ہوا جس کے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے آگے پھر ایک درہم کے عوض کسی اور کو اس سلائی کے لئے اجرت پر رکھا۔

اگر مضارب ثانی کے ساتھ دو تہائی پر مضاربت کا معاملہ کیا تو نصف نفع رب المال کا ہوگا اور نصف مضارب ثانی کا اور مضارب ثانی اول پر نفع کے اس چھٹے حصے کے لئے رجوع کرے گا جس کی اول نے اس کے لئے شرط کی۔ کیونکہ زائد کی شرط جب رب المال کے حق میں اس کے نصف نفع سے کم پر راضی نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہیں ہوئی مگر اول و ثانی کے مابین تو صحیح ہوئی ہے کیونکہ مضارب اول نے زائد کا ذکر کر کے ثانی کو دھوکہ دیا۔ اور عقود میں دھوکہ دینا وجوب ضمان کے اسباب میں سے ہے۔ اور یہ ضمان درحقیقت ضمان کفالت ہے جو یہ ہے کہ مضارب اول نے ثانی کے لئے اس مقدار کی سلامتی کا التزام کیا ہے اور وہ مقدار اس کے لئے سالم نہیں رہی لہٰذا ضمان دے گا۔ اور یہ بمثل اس شخص کے ہوا جس نے کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض دوسرے کو اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے کسی اور کو اس سلائی کے لئے ڈیڑھ درہم کے عوض میں اجرت پر رکھا تو اجیر اول زائد اجرت کا ضامن ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر رب المال نے اضافت مضارب کی طرف کی اور مضارب اول نے کسی دوسرے کے ساتھ تہائی یا نصف یا دو تہائی پر مضاربت کی تو پورا وہ نفع جس کی شرط مضارب ثانی کے لئے کی وہ اس کے لئے سالم ہوگا اور جس حصے کی مضارب اول کے لئے شرط کی وہ اس کے اور رب المال کے مابین نصف نصف ہوگا پہلی صورت کے برخلاف۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں رب المال نے اپنے لئے نصف اس نفع کی شرط کی جو اللہ تعالیٰ مضارب کو عطا کرے یا نصف اس نفع کا جو مضارب کو حاصل ہوگا۔ تو جب مضارب اول نے مضارب ثانی کے ساتھ تہائی پر مضاربت کی تو جو اللہ عزوجل نے مضارب کو عطا فرمایا وہ دو تہائی ہے لہٰذا تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور دو تہائی رب المال اور مضارب اول کے مابین نصف نصف ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے

تہائی ہوگا۔

اور اگر نصف پر مضاربت کی تو اللہ تعالیٰ نے مضارب اول کو جو عطا کیا وہ نصف ہے لہٰذا نصف مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف مضارب اول اور رب المال کے مابین آدھا آدھا ہوگا اور اگر دو تہائی پر مضاربت کی تو وہ نفع جو اللہ تعالیٰ نے مضارب ثانی کو عطا کیا وہ تہائی ہے پس دو تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور ایک تہائی مضارب اول اور رب المال کے مابین ہوگا کہ ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا۔

پہلی صورت میں رب المال نے اپنے لئے اللہ تعالیٰ جو کل نفع عطا فرمائیں اس کے نصف کی شرط کی یا کلی نفع کے نصف کی شرط کی اور یہ کل نفع کی طرف پھرے گا۔

اسی طرح مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت کو اپنے مال کے ساتھ خلط کر دے کیونکہ رب المال نے اس کو رائے تفویض کی اور اس کی رائے خلط کرنے کی ہوئی ہے۔ اور جب نفع ہوگا تو وہ دونوں مالوں پر منقسم ہوگا پس اس کے مال کا نفع خاص اس کے لئے ہوگا اور مال مضاربت کا نفع دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا۔

جو وجہ ہم نے بیان کی اس کی بنا پر اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اور نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرط صحیح ہے۔ اور جب نفع دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا تو مال مضاربت ہوگا اور مضارب کے حصے کا نفع ہوگا پس رب المال اس میں سے اپنا راس المال وصول کرلے گا اور زائد مضارب اور رب المال کا شرط کے مطابق ہوگا۔

وہ تصرفات جن کو کرنے کا مضارب کو سرے سے اختیار نہیں

ان میں داخل ہے ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کرنے سے ملکیت نہیں آتی اور ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کے بعد ان کی بیع جائز نہیں۔

قسم اول مثلاً مردار، خون، خمر، خنزیر، ام ولد، مکاتب اور مدبر کی خرید کیونکہ مضاربت متضمن ہوتی ہے اس تصرف کی اجازت کو جس سے نفع حاصل ہوتا ہے اور نفع صرف خرید و فروخت سے حاصل ہوتا ہے تو وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس میں نفع حاصل نہیں ہوتا اور وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس کی بیع نہیں جا سکتی اس میں بھی نفع حاصل نہیں ہوتا لہٰذا ان اشیاء کی خرید اجازت میں داخل نہ ہوگی۔ تو اگر ان اشیاء میں سے کوئی شئی خریدی تو مضارب اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنے گا مضاربت کے لئے نہیں اور اگر اس کے عوض میں مال مضاربت میں سے کچھ ادا کیا تو ضمان دے گا۔

اگر اشیائے مذکورہ میں سے سوائے مردار اور خون کے کسی شئی کے [illegible]ض میں کپڑا یا غلام یا کوئی سامان خریدا تو یہ مضاربت میں ہوگی کیونکہ یہاں مبیع وہ شئی ہے جس پر قبضہ سے ملکیت

جاتی ہے اور جس کی بیع جائز ہے۔ پس یہ شراء فاسد ہے اور عقد مضاربت سے خریدنے کی جو اجازت حاصل ہوتی ہے وہ صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہوتی ہے اور جب ثمن مردار یا خون ہو تو اس کے عوض میں جو خریدا وہ مضاربت میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور خون میں قبضے سے سرے سے ملکیت نہیں آتی۔

قسم ثانی مثلاً رب المال کے کسی ذی رحم محرم کو خریدنا تو یہ مضاربت میں داخل نہ ہوگا بلکہ مضارب اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنتا ہے کیونکہ اگر اس کی خرید مضاربت میں ہو تو وہ رب المال پر آزاد ہو جائے گا لہٰذا اس کے بعد اسکی بیع نہ کر سکے گا اور جو اجازت سے مقصود ہے وہ حاصل نہ ہوگا پس یہ اجازت میں داخل نہ ہوگا۔

اور اگر مضارب نے اپنا ذی رحم محرم خریدا ہو تو اگر مال میں نفع نہ آیا تو خرید مضاربت میں ہوگی کیونکہ مضارب کی اس غلام میں کچھ ملکیت نہیں لہٰذا اس کی بیع کر سکتا ہے اور یوں مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگر مال میں نفع آچکا ہو تو خرید مضاربت میں نہ ہوگی کیونکہ جب مضاربت میں نفع ہے تو مضارب نفع میں اپنے حصے کے بقدر غلام کا مالک ہوگا اور اتنی مقدار اس پر آزاد ہو جائے گی لہٰذا اس کو نہ بیچ سکے گا۔ اور نہ ہی وہ باقی کو بیچ سکے گا کیونکہ اس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہے (یعنی وہ معتق بعض ہے)۔ اور جس کی مضارب بیع نہ کر سکے وہ شی بوجہ مذکورہ مضاربت کے لئے نہیں ہوتی۔

جہاں تک مضاربت مقیدہ کا تعلق ہے تو وہ تمام اوصاف میں مثل مضاربت مطلقہ کے ہے تو سوائے قید کے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ قید جب مفید ہو تو اس کو ثابت رکھا جاتا ہے کیونکہ شروط میں اصل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔ اور قید جب مفید ہو تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا بوجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ (المسلمون عند شروطھم (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں) لہٰذا عقد قید مذکورہ کے ساتھ مقید ہوگا اور اس کے ماوراء مطلق رہے گا۔ یہ اس قاعدے پر ہے جو مطلق میں معلوم ہو چکا کہ جب مطلق کسی قید مذکور کے ساتھ مقید ہوتا ہے تو اس کے ماوراء وہ مطلق پر باقی رہتا ہے۔ مثل عام کے کہ جب اس سے بعض کی تخصیص کی جائے تو وہ اس بعض کے ماوراء عام باقی رہتا ہے۔ اور قید جب مفید نہ ہو تو اس کا اثبات نہیں کیا جاتا بلکہ وہ مطلق ہی باقی رہتا ہے کیونکہ جو امر بے فائدہ ہو وہ لغو اور کالعدم ہوتا ہے۔

جب ہم یہ بات جان چکے تو ہم کہتے ہیں کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ کوفہ میں کام کرے گا تو مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کوفہ سے باہر کام کرے کیونکہ اس کا قول علی ان (یعنی اس شرط پر) الفاظ شرط میں سے ہے اور یہ شرط مفید ہے کیونکہ سستا اور مہنگا ہونے میں مقامات مختلف ہوتے ہیں۔ اسی طرح سفر میں خطرہ ہوتا ہے پس اس قید کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں حقیقت فقہ یہ ہے کہ (کسی بھی جگہ تجارت کی) اجازت (عقد مضاربت سے پہلے) معدوم تھی۔ اور اس (اجازت) کا وجود محض عقد سے ہوا لہٰذا عقد جس مقام (تجارت) کو شامل ہے اس کا ماوراء اصل عدم پر باقی رہے گا۔

اگر مضارب مال لے کر کوفہ سے نکلا تو اگر اس نے اس مال سے کچھ خرید و فروخت کی تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ایسے طور پر تصرف کیا ہے جس کی اجازت نہ تھی۔ پس اس میں وہ خلاف کرنے والا ہوا لہٰذا ضمان دے گا۔ اور خریدی ہوئی شی اس کے اپنے لیے ہوگی اور اس پر نفع و نقصان اس کا ہوگا لیکن ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نفع اس کے لیے پاکیزہ نہ ہوگا البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاکیزہ ہوگا۔ اور اگر مضارب نے اس مال سے کچھ نہ خریدا یہاں تک کہ مال کو کوفہ واپس لے آیا تو ضمان سے بری ہو جائے گا اور مال مضاربت میں اپنی حالت پر لوٹ آئے۔ اور اگر مضارب مال کوفہ واپس نہیں لایا کہ تصرف سے پیشتر مال ہلاک ہو گیا تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب اس نے تصرف نہیں کیا تو مخالفت ثابت نہیں ہوئی لہٰذا ضمان نہ دے گا۔

اگر بعض مال مضاربت سے خرید کی اور بعض کو واپس لوٹا دیا تو جو اس نے خریدا وہ اس کا ہوگا اور جو واپس لوٹا لایا وہ مضاربت پر لوٹ گیا کیونکہ مخالفت خریدی ہوئی مقدار میں ثابت ہوئی اور لوٹائی ہوئی مقدار میں مخالفت زائل ہو گئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو مال دیا اس شرط پر کہ وہ کوفہ کی منڈی میں کام کرے گا پھر مضارب نے منڈی کے باہر کام کیا تو یہ جائز ہے اور کام مضاربت میں سے ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب پر شرط لگائی ہے معین مکان میں کام کرنے کی پس اس کے علاوہ مکان میں کام کرنا جائز نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب معین شہر میں کام کرنے کی شرط کی ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ کوفہ کی منڈی کی قید مفید نہیں ہے کیونکہ ایک شہر بمنزلہ زمین کے ایک ٹکڑہ کے ہوتا ہے لہٰذا اس شرط کے ساتھ معلق کرنا بے فائدہ ہے پس شرط لغو ہو گی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اس کے ساتھ کوفہ کی منڈی میں کام کر یا یہ کہا ہو کہ تو اس کے ساتھ صرف کوفہ کی منڈی میں کام کر پھر مضارب نے کوفہ کی منڈی کے باہر کہیں کام کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ رب المال کا قول کہ تو صرف کوفہ کی منڈی میں کام کر مضارب کے لیے پابندی ہے لہٰذا پابندی کے بعد مضارب کا تصرف جائز نہیں جب کہ پہلی صورت میں اس پر پابندی نہیں لگائی گئی بلکہ اس پر شرط کی گئی ہے کہ اس کا کام منڈی میں ہے اور یہ شرط بے فائدہ ہے پس لغو ہوئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا خذ هذا المال تعمل به في الكوفة (تو یہ مال لے کر تو کوفہ میں اس کے ساتھ عمل کرے) تو مضارب کے لیے جائز نہیں کہ کوفہ کے باہر کہیں کام کرے کیونکہ کلمہ فی ظرف ہے۔ تو رب المال نے کوفہ کو ظرف بنا لیا ہے اس تصرف کا جس کی اس نے مضارب کو کوفہ میں کرنے کی اجازت دی اگر تصرف غیر کوفہ میں جائز ہو تو کوفہ مضارب کے تصرف کے لئے ظرف نہ بنا

اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال نے کہا ہو فاعمل به في الكوفة (پس اس کے ساتھ کوفہ میں کام کر) بوجہ مذکورہ۔ اور اس وجہ سے کہ حرف فا حروف تعلیق میں سے ہے لہٰذا وہ اپنے ماقبل کا اپنے مابعد سے تعلق کا موجب ہے۔ اور تعلق محض اس وقت ہوگا جب تصرف

غیر کوفہ میں جائز نہ ہو۔

اسی طرح اگر کہا خذ هذا المال بالتصرف بالکوفة یہ مال لے لے، کوفہ میں تصرف کیلئے کا کام ہی حکم ہے اس پر تصرف کر) کیونکہ با رحرف الصاق ہے اور صفت کے موصوف کے ساتھ التصاق کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ غیر کوفہ میں تصرف کے جواز کے مانع ہے۔

اگر رب المال نے کہا خذ هذا المال مضاربة واعمل به فی الکوفة (یہ مال مضاربت پر لے لے اور اس کے ساتھ کوفہ میں کام کر) تو مضارب کو اختیار ہے کہ کوفہ میں اور جہاں اس کی رائے ہو کام کرے کیونکہ رب المال کا قول (خذ هذا المال مضاربة (یہ مال مضاربت پر لے لے) مضاربت کے لیے تصرف مطلق کی اجازت ہے اور اس کا قول واعمل به فی الکوفة (اور اس کے ساتھ کوفہ میں عمل کر) مضارب کے لیے کوفہ میں کام کرنے کی اجازت ہے۔ لہٰذا مضارب کو اختیار ہوگا کہ جس جگہ چاہے کام کرے مثل اس شخص کے جس نے دوسرے کو کہا کہ تو میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد کر دے پھر اس سے کہا کہ تو میرے صحیح سالم غلام کو آزاد کر تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کر دے اور توکیل مفید نہیں ہوگی صحیح سالم کو آزاد کرنے کے ساتھ ایسے ہی یہ مسئلہ ہے کیونکہ مضاربت شراء و بیع میں توکیل ہے۔

اگر رب المال نے کہا یہ مال ایک سال کے لیے مضاربت پر لے لے تو ہمارے نزدیک مضاربت جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مضاربت فاسد ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب رب المال نے مضاربت کی وقت سے ساتھ توقیت کی تو احتمال ہے کہ اس وقت میں مضاربت کا کام نہ ہو سکے لہٰذا عقد بے فائدہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مضاربت توکیل ہے اور توکیل میں کسی وقت کے ساتھ علاوہ دوسرے وقت کے تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مضاربت کی توقیت جائز نہیں۔ اور ان کا قول وکالت پر قیاس ہے کہ وہ وقت کے ساتھ مختص نہیں ہوتی۔ کیونکہ انہوں نے کہا کہ اگر آج کے دن اپنے غلام کی بیع کے لیے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس نے اگلے دن بیچا تو جائز ہے مثل وکالت مطلقہ کے جو قول طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے وکیل کے بارے میں کہا ہے کہ جب اس سے کہا جائے کہ اس کو آج بیچ دے اور کل نہ بیچو تو ایسا کہنا جائز ہے اور وکیل کو اگلے دن اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہا ہو کہ اس شرط پر کہ تو اس کو آج بیچے گا نہ کہ کل۔ اگر کہا خذ هذا المال مضاربة بالنصف فی الطعام (یہ مال مضاربت کے لیے نصف نفع پر گندم میں لے لے) تو یہ سب کلمات برابر ہیں یا کہا فاشتر به الطعام (پس تو اس سے گندم خرید) یا کہا تشتری به الطعام (تو اس سے گندم خریدے گا) یا کہا خذ هذا المال مضاربة بالنصف فی الطعام (یہ مال مضاربت کے لیے نصف نفع پر گندم میں لے لے) تو یہ سب کلمات برابر ہیں اور بالاجماع اس کو گندم کے علاوہ کچھ اور خریدنے کا اختیار نہ ہوگا مذکورہ وجہ کی بناء پر کہ علی ان کے الفاظ شرط کے لیے ہیں اور کلام میں جو شرط مذکور ہو اس میں قاعدہ اس کے اعتبار کرنے کا ہے۔ اور حرف فا اپنے ماقبل کی اپنے مابعد کے ساتھ تعلیق کیلئے ہوتا ہے۔ اور اس کا قول

نشتری بہ الطعام (تو اس سے گندم خریدے) اجازت دیے گئے تصرف کی سے ہے۔ اور رہا اس کا قول فی الطعام (گندم) میں تو کلمہ فی ظرف کے لیے ہے اور جب یہ ایسی شی پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو یہ شرط کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ اور یہ سب کلام شرط مذکور کے ساتھ تقیید کا تقاضا کرتے ہیں جو کہ مفید شرط ہے کیونکہ تجارت کی بعض انواع مقصود کے زیادہ قریب ہوتی ہیں بنسبت بعض دیگر انواع کے اسی طرح لوگوں میں بھی اس میں فرق ہوتا ہے کبھی ایک شخص کو خاص نوع کی تجارت کا زیادہ علم ہوتا ہے جب کہ دوسرے کو اس کا علم نہیں ہوتا لہٰذا شرط مفید ہے اور مضاربت اس کے ساتھ متقید ہوگی۔ اور مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ غیر طعام خریدے اور طعام گندم اور اس کے آٹے کو کہتے ہیں کیونکہ طعام سے ہر کھایا جانے والا غلہ مراد نہیں بلکہ ایک ہے علاوہ دوسرے کے۔ اور غلہ کا اختلاف شہروں میں اختلاف عادت کی بناء پر ہوتا ہے۔ پس اسم طعام ان کے عرف میں صرف گندم اور اس کے آٹے پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی اور جنس کا ذکر کیا مثلاً کہا "یہ مال نصف نفع میں مضاربت پر لے لے اس شرط کے ساتھ کہ تو اس سے آٹا یا روٹی یا گندم وغیرہ خریدے گا تو مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس کے علاوہ کوئی جنس خریدے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ وہ وہ جنس اس شہر میں یا کسی دوسرے شہر میں خریدے اور یہ کہ مال بضاعت پر دے اور یہ کہ اس میں دیگر وہ تمام کام کرے جو مضاربت مطلقہ میں مضارب کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ مطلق کو جب کسی شی کے ساتھ متقید کیا جائے تو وہ اس شی کے ماوراء اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمہ اللہ سے شخص کے بارے میں سنا جس نے دوسرے کو مضاربت پر مال دیا اور کہا اگر تو نے اس سے گندم خریدی تو نفع میں سے نصف تیرا اور نصف میرا ہوگا اور اگر تو نے اس سے آٹا خریدا تو تہائی تیرا ہوگا اور دو تہائی میرا ہوگا تو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ جائز ہے اور مضارب کو اختیار ہوگا کہ رب المال نے اس کے لیے جتنا نفع ذکر کیا ہے اس کے مطابق جونسی شی چاہے خریدے کیونکہ رب المال نے اس کو دو مختلف کاموں کے درمیان اختیار دیا ہے پس جائز ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ درزی کو رومی اور فارسی سلائی کے درمیان اختیار دیا گیا ہو۔

اگر مضارب کو اس شرط کے ساتھ مال دیا کہ اگر اس شہر میں کام کیا تو تہائی نفع ملے گا اور اگر سفر کیا تو نصف نفع ملے گا تو جائز ہے اور نفع دونوں کو شرط کے مطابق ملے گا اگر مضارب نے اس شہر میں کام کیا تو اس کو تہائی ملے گا اور اگر سفر کیا تو اس کو نفع کا نصف ملے گا۔ اور اگر اس شہر میں خرید اور بیع سفر میں کی اور سفر میں خرید اور اس شہر میں بیع کی تو محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس مسئلے میں مضاربت کا دارومدار خرید پر ہوگا پس اگر اس شہر میں خریدا تو اس سامان میں جو نفع ہوا وہ شہر کی شرط کے مطابق ہوگا خواہ اس کی بیع اس شہر میں کی ہو یا کسی دوسری جگہ کی ہو کیونکہ مضارب کا نفع

ہیں استحقاق محض عمل سے ہوتا ہے اور عمل خرید سے پایا جاتا ہے۔ تو جب اس نے اس شہر میں خریدا تو دو عملوں میں سے ایک متعین ہو گیا لہٰذا وہ سفر کرنے سے متغیر نہیں ہوگا۔ اور اگر کچھ مال کے ساتھ سفر میں کام کیا اور کچھ کے ساتھ حضر میں تو ہر حال کا نفع شرط کے مطابق ہوگا۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا اس شرط پر کہ تو فلاں سے خریدے اور فلاں کے ہاتھ بیچے تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور مضاربت اس فلاں کے ساتھ خاص ہوگی مضارب کسی دوسرے سے بیع و شراء نہیں کر سکتا۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مضاربت فاسد ہے کیونکہ شخص کی تعیین میں تصرف سے مقصود یعنی نفع کے حصول کے طریقے میں تنگی کرنا ہے اور مقتضائے عقد کو بدلنا ہے کیونکہ مقتضائے عقد یہ ہے کہ جس کے ساتھ چاہے تصرف کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ لوگوں کے بھروسہ اور امانت میں اختلاف کی بناء پر یہ شرط مفید ہے کیونکہ بعض لوگوں سے خرید کبھی ان کے بیع میں سہل ہونے کی بنا پر زیادہ نفع بخش ہوتی ہے اور کبھی مال میں زیادہ با اعتماد ہوتی ہے لہٰذا یہ تقیید مفید ہے مثل تقیید کرنے ایک نوع کے ساتھ علاوہ دوسری نوع کے۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تعیین مقتضائے عقد کو بدل دیتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تو عقد کا ارتکاب کرنا ہے اس حالت میں کہ وہ ابتداء ہی سے مفید ہو اور یہ قید مفید ہے پس اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔

اگر رب المال نے کہا ،، اس شرط کے ساتھ کہ تو اہل کوفہ کے ساتھ بیع و شراء کرے،، پھر مضارب نے شراء و بیع کچھ لوگوں کے ساتھ کوفہ میں کی جو کہ وہاں کے رہنے والے نہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط صرف ترک سفر کا فائدہ دیتی ہے گویا کہ رب المال نے یہ کہا تھا،، اس شرط کے ساتھ تو کوفہ میں موجود لوگوں سے خریدے گا۔

اسی طرح رب المال نے صرف میں مضارب پر مال دیتے ہوئے شرط عائد کی کہ مضارب صرافوں سے خرید و فروخت کرے گا تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ غیر صرافوں سے چاہے صرف میں خریدے کیونکہ صرافوں کی قید کا فائدہ صرف شہر یا نوع کی تخصیص میں ہے تو جب یہ صراف یا غیر صراف سے حاصل ہو تو برابر ہے۔

مضاربت پر مال دیا پھر بعد میں اس سے کہا اس سے یہ بز (کتان یا روئی کا کپڑا) خرید اور بیچ۔ تو اس کو بز اور غیر بز خریدنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اس نے مطلق شراء کی اجازت دی پھر بعد میں اس کو بز خریدنے کا امر کیا تو مضارب کو اختیار ہوگا جو چاہے خریدے۔ اور یہ مثل رب المال کے اس قول کے ہوگا کہ یہ مال مضاربت پر لے لے اور اس سے کوفہ میں کام کر البتہ اتنا فرق ہے کہ وہاں قید مقارن ہے اور یہاں متراخی (کچھ دیر کے بعد) ہے۔ اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ محمول ہے اس صورت پر جب رب المال نے مضارب کے خریدنے کے بعد منع کیا ہو۔ وہ تقیید جو عقد مطلق پر طاری ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ خرید سے پیشتر ہو تو وہ عمل کرے گی اور اگر خریدنے کے بعد ہو تو وہ عمل نہیں کرے گی یہاں تک کہ اس کو کسی نقدی کے عوض فروخت کر دیا جائے کہ اس وقت تقیید عمل کرے گی اور اب جائز نہ ہوگا کہ مضارب سوائے اس شی کے جو رب المال نے کہی

ہے کسی اور شی خریدے۔

مضاربت پر مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ بیع وشراء نقد کرے گا تو مضارب کو صرف نقد بیع وشراء کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ قید لگانا مفید ہے لہٰذا مضاربت قید مذکورہ کے ساتھ مقید ہو جائے گی اگر مضارب سے کہا کہ ادھار بیع کر نقد نہ کر اور مضارب نے نقد بیع کی تو جائز ہے کیونکہ نقد میں ادھار کی بنسبت زیادہ فائدہ ہوتا ہے لہٰذا یہ تقیید مفید نہیں ہے پس قید ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہوا گویا مؤکل نے وکیل کو کہا کہ دس میں بیچ اور اس نے اس سے زائد میں بیچ دیا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

رب المال کے عمل سے متعلق احکام: کہ کون سے عمل وہ کرسکتا ہے اور کون سے نہیں

ہمارے اصحاب نے کہا کہ جب رب المال مال مضاربت کو اس کی قیمت مثلی یا اس سے زائد قیمت پر بیچے تو اس کی بیع جائز ہے اور جب وہ اس کی قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہیں الا یہ کہ مضارب اس کی اجازت دے دے خواہ اتنی کمی کے ساتھ بیچا ہو جو لوگ نہیں کرتے یا کر لیتے ہوں کیونکہ رب المال کی بیع کا جواز مضارب کی اعانت کے طور پر ہے اور اعانت قیمت میں کمی کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تو خود ہلاک کرنا ہے لہٰذا یہ روا نہیں ہوگا خواہ نقصان قلیل ہو یا کثیر۔ اسی بناء پر اگر مضارب دو ہوں اور ان میں سے ایک رب المال کی اجازت سے بیع کرے تو وہ صرف قیمت مثلی یا زائد قیمت پر فروخت کرسکتا ہے الا یہ کہ دوسرا مضارب اجازت دے دے کیونکہ ایک مضارب نفس عقد کی وجہ سے تنہا تصرف نہیں کرسکتا بلکہ رب المال کی اجازت سے کرسکتا ہے اور رب المال کی خود ایسا تصرف کرنے کا اختیار نہیں جس میں نقصان ہو لہٰذا اس کو اس کا حکم دینے کا بھی اختیار نہیں۔

مضارب نے مال مضاربت سے کوئی سامان خریدا اور اس میں نفع ظاہر ہوا ہو یا نہیں اور رب المال اس کی بیع کا ارادہ کرے اور مضارب منع کرے اور چاہے کہ جب تک نفع نہ ملے اس کو روکے رکھے تو مضارب کو اس کی بیع پر مجبور کیا جائے گا سوائے اس کے کہ مضارب رب المال کو اس کا راس المال واپس کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے حق کی بناء پر جو ثبوت وعدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو یعنی نفع مالک کو اس کی ملکیت میں اس کے ارادے کی تنفیذ سے روکنے کا کوئی رستہ نہیں ہے البتہ مضارب سے کہا جائے گا کہ اگر تو روکنا چاہتا ہے تو رب المال کو اس کا مال لوٹا دے۔ اور اگر اس میں نفع ہو تو اس سے کہا جائے گا کہ رب المال کو اس کا راس المال اور نفع میں اس کا حصہ دے دے اور سامان تیرے لیے سالم رہے گا۔

ایک شخص نے اپنے بیٹے کے لیے کام کرنے کی غرض سے مضاربت پر مال لیا تو اگر بیٹا چھوٹا ہو کہ بیع کی سمجھ نہ رکھتا ہو تو مضاربت باپ کے لیے ہوگی اور بیٹے کو نفع میں سے کچھ نہ ملے گا کیونکہ مضاربت میں نفع کا استحقاق یا تو مال کی وجہ سے ہوتا یا عمل کی وجہ سے اور بیٹے کا انمیں سے کچھ بھی نہیں اور اگر بیٹا عمل پر قادر ہو تو مضاربت بیٹے کیلیے ہوگی اور نفع بیٹے کا ہوگا اگر اس نے عمل کیا۔ اور اگر باپ نے بیٹے کے حکم سے عمل کیا تو یہ باپ کی جانب سے تطوع ہوگا اور اگر باپ نے بغیر حکم کے عمل کیا تو وہ بمنزلہ غاصب کے ہوگا کیونکہ باپ کو بیٹے کی اجازت کے بغیر مال

میں عمل کرنے کا اختیار نہیں پس باپ مثل اجنبی کے ہوگا۔

فقہاء نے کہا مضارب جب کوئی باندی خریدے تو رب المال کو اس سے جماع کرنے کا حق نہیں خواہ اس میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع ہونے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس میں مضارب کی بھی ملکیت ہوتی ہے اور مشترکہ باندی سے جماع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور نفع نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کے مشابہ حق ہوتا ہے اس دلیل سے کہ رب المال اس کو تصرف سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر رب المال مر جائے تو مضارب کو باندی بیچنے کا اختیار ہوتا ہے تو اس صورت میں باندی مثل مشترکہ باندی کے ہوئی۔

ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک رب المال کا مضارب کا رب المال سے خریدنا جائز ہے اگرچہ مضاربت میں نفع نہ ہو۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مال مضاربت میں دونوں میں باہمی ایک دوسرے سے خرید جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں بیع ہے اور اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں شراء ہے کیونکہ دونوں ہی مال رب المال کے ہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔ جیسے وکیل کی مؤکل کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مضاربت میں رب المال کو ملکیت ذات تو حاصل ہے ملکیت تصرف حاصل نہیں اور تصرف کے حق میں رب المال کی ملکیت مثل اجنبی کی ملکیت کے ہے جبکہ اس میں مضارب کو ملکیت تصرف حاصل ہے ملکیت ذات نہیں لہٰذا مضارب ملکیت ذات کے اعتبار سے مثل اجنبی کے ہے یہاں تک کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ رب المال کو تصرف سے روک سکے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مال مضاربت مثل اجنبی کے مال کے ہے۔ اس لئے ان کی آپس میں خرید جائز ہے۔

مضارب نے کوئی مکان خریدا اور رب المال اس کے پہلو میں ایک اور مکان کی بنا پر اس میں شفیع ہو تو رب المال کو شفعہ کی بنیاد پر وہ مکان لینے کا حق ہے کیونکہ خریدا ہوا مکان اگرچہ حقیقت میں اس کا ہے لیکن حکم میں نہیں اس دلیل سے کہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کے قبضے سے اس کو نکال سکے اور اسی لئے اس کا مضارب سے خریدنا جائز ہے۔

مضارب مضاربت کا کوئی مکان بیچے اور رب المال اس میں شفعہ کا دعوٰی کرے تو اس کے لئے شفعہ نہ ہوگا خواہ بیع کے وقت بیچے جانے والے مکان میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع نہ ہونے کی صورت میں اس لئے کہ مضارب اس کا وکیل بالبیع ہے۔ اور مکان کی بیع میں وکیل جب بیع کرے تو مؤکل اس کو شفعہ سے نہیں لے سکتا۔ اس میں نفع ہونے کی صورت میں رب المال کے حصے میں تو مضارب اس کا وکیل بالبیع ہے۔ رہا مضارب کا حصہ تو اگر ہم اس میں شفعہ کو واجب کریں تو مشتری پر صفقہ (سودا) متفرق ہو جائے گا۔ نیز نفع راس المال کے تابع ہوتا ہے تو جب متبوع میں شفعہ واجب نہیں ہوا تو تابع میں بھی واجب نہیں ہوگا۔

اگر رب المال نے اپنے مکان کی بیع کی اور مضارب مضاربت کے ایک دوسرے مکان کی بنا پر اس میں شفعہ کرتا ہو

تو اگر اس کے پاس مال مضاربت میں سے مکان کا پورا ثمن ہو تو شفعہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ شفعہ سے لے گا تو وہ مکان رب المال کے لیے واقع ہوگا اور شفعہ مکان کے بائع کے لیے واجب نہیں ہوتا اور اگر اس کے پاس پورا ثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع نہ ہو تو شفعہ نہ ہوگا کیونکہ مضارب اس کو رب المال کیلئے لے گا اور اگر اس میں نفع ہو تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ شفعہ سے خود اپنے لیے لے کیونکہ نفع میں اس کا حصہ ہے لہٰذا خود اپنے لئے لینا جائز ہے۔

مضاربت کے مکان کے پہلو میں مکان کوئی اجنبی خریدے تو اگر مضارب کے پاس پورا ثمن ہو تو وہ شفعہ سے مضاربت کے لئے لے سکتا ہے۔ اور اگر وہ شفعہ چھوڑ دے تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ رب المال کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے لئے لے سکے کیونکہ شفعہ مضارب کے لئے واجب ہوا ہے اور مضاربت میں ملکیت تصرف مضارب کو حاصل ہوتی ہے۔ پس جب مضارب نے شفعہ ترک کر دیا تو یہ ترک کرنا اپنے اور رب المال کے خلاف جائز ہوگا۔ اور اگر اس کے پاس پورا ثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع ہو تو شفعہ کا حق مضارب اور رب المال دونوں کو ہوگا۔ اور ان میں سے ایک چھوڑ دے تو دوسرے کو پورا مکان اپنے لئے بذریعہ شفعہ لینے کا حق ہوگا بمثل اس مکان کے جو دو شخصوں میں مشترک ہو تو شفعہ دونوں کے لئے ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر مکان میں نفع نہ حاصل ہوا ہو تو شفعہ کا حق خاص رب المال کو ہوگا کیونکہ اس میں مضارب کا کچھ حصہ نہیں ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا جب ایک شخص نے دوسرے کو اجرت پر رکھا ماہانہ دس درہم پر تاکہ وہ اس کیلئے خرید و فروخت کرے پھر مستاجر نے اجیر کو دراہم مضاربت پر دے تو مضاربت فاسد ہوگی نفع پورا کا پورا مال دینے والے کا ہوگا اور اجیر کو سوائے اجرت کے کچھ نہ ملے گا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ مضاربت جائز ہے اور اجیر کو اس وقت کی جس میں وہ مضاربت میں مشغول ہو کچھ اجرت نہ ملے گی۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے مضاربت پر مال دیا تو دونوں کا اجارہ کو ترک کرنے اور اس کو توڑ دینے پر اتفاق ہو گیا۔ تو جب تک وہ مضاربت میں مشغول رہے گا اس کو کچھ اجرت نہ ملے گی۔ نیز مضاربت شرکت ہوتی ہے۔ اسی بناء پر وہ توقیت کو قبول نہیں کرتی۔ اگر مستاجر اس کو اجیر رکھنے کے بعد اس سے مشارکت کرے تو شرکت جائز ہے پس ایسے ہی مضاربت ہوگی۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مستاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تو وہ اس کے عمل کا مالک ہو گیا۔ اب جب اس نے مضاربت پر اجیر کو مال دیا تو مضارب کے لئے ایسے عمل کی بناء پر نفع کی شرط جس کا وہ (یعنی رب المال) مالک بن چکا تھا اور یہ بات جائز نہیں۔ نیز مضارب خود اپنے لئے عمل کرتا ہے پس جائز نہیں کہ وہ نفع اور اجرت دونوں کا حقدار ہو۔ اور جائز نہیں کہ مضاربت کی وجہ سے اجارہ ٹوٹ جائے کیونکہ اجارہ مضاربت کی بنسبت قوی تر ہے کیونکہ اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ مضاربت غیر لازم ہوتی ہے اور شئے اس چیز سے نہیں ٹوٹتی جو اس سے کمزور ہو۔ اور یہ جو محمدؒ نے ذکر کیا کہ مضاربت شرکت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریک نفع کا مستحق مال کی وجہ سے بنتا ہے اور مضارب عمل کی وجہ سے اور رب المال عمل کا مالک بن چکا ہے پس جائز نہیں کہ مضارب نفع کا مستحق ہو۔ نیز شریک خود اپنے لئے عمل کرتا ہے پس گویا کہ وہ عمل اجارہ سے رک گیا لہٰذا اس کے حصے کے عوض میں اجرت ساقط ہو جائے گی جبکہ مضارب رب المال کیلئے عمل کرتا ہے لہٰذا اس کا عمل اجارہ پر باقی رہا۔

مضارب نے اگر مال مضاربت سے جو کہ ہزار ہوں ایک غلام خریدا جس کی قیمت ہزار ہو پھر وہ غلام عمداً قتل کر دیا گیا تو رب المال کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ غلام خاص اس کی ملکیت ہے مضارب کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اس میں قصاص نہ ہوگا اگرچہ دونوں (رب المال اور مضارب) قصاص لینے پر اکٹھے ہو جائیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت متعین نہیں۔ رب المال کی اس وجہ سے کہ راس المال غلام نہیں تھا وہ تو محض دراہم تھے۔ اور اگر رب المال ارادہ کرے کہ اپنے راس المال کی غلام میں تعیین کرے تو مضارب اس کو اس سے روک سکتا ہے یہاں تک کہ اس کو بیچے اور ثمن میں سے راس المال ادا کرے۔ اور جب رب المال کی ملکیت متعین نہیں تو راس المال وصول کرنے سے پیشتر مضارب کی ملکیت بھی متعین نہیں ہوئی۔ اور جب غلام میں دونوں کی ملکیت متعین نہیں ہوئی تو دونوں میں سے کسی کے لئے قصاص ثابت نہیں ہوا اگرچہ قصاص لینے پر دونوں متفق ہو جائیں۔ اور قاتل سے اس کے مال میں سے غلام کی قیمت تین سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ قتل عمد میں باوجود سبب کے پائے جانے کے قصاص کسی مانع سے ساقط ہوا ہے دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی۔ اور یہ حاصل شدہ رقم مضاربت پر ہوگی کہ اس سے مضارب خرید و فروخت کرے گا کیونکہ یہ مال مضاربت کا بدل ہے لہٰذا مضاربت پر رہے گی مثل ثمن کے۔

محمدؒ نے نوادر میں ذکر کیا کہ جب مضارب کے پاس دو غلام ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہو۔ پھر کسی شخص نے ان میں سے ایک غلام کو عمداً قتل کر دیا تو رب المال کو قاتل سے قصاص لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس طور پر جو ہم بیان کر چکے رب المال کی ملکیت مقتول غلام میں متعین نہیں۔ اور قاتل کے ذمے اس کے اپنے مال میں سے غلام کی قیمت آئے گی۔ اور وہ رقم مضاربت پر رہے گی جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔

قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں قتل کے سبب سے قصاص واجب ہوا ہو غلام مضاربت سے نکل جاتا ہے اور ہر وہ مقام جہاں قتل کی وجہ سے مال واجب ہوا ہو تو مال مضاربت پر رہتا ہے کیونکہ قصاص جب وصول کر لیا جائے تو مال مضاربت کی ہلاکت بطلانِ مضاربت کی موجب ہے اور قیمت مال مضاربت کا بدل ہے لہٰذا مثل ثمن کے مضاربت پر رہے گی۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب نے کچھ مالِ مضاربت سے ہزار کے مساوی غلام خریدا پھر اس کو کسی شخص نے عمداً قتل کر دیا تو اس میں قصاص نہ ہوگا نہ تو رب المال کے لئے نہ مضارب کے لئے اور نہ ہی دونوں کے لئے جبکہ دونوں متفق ہوں۔ رب المال کے لئے تو اس لئے کہ اگر وہ قصاص وصول کرے تو قصاص کی وجہ سے وہ راس المال کو وصول کرنے والا نہ بنے گا کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔ اسی لئے اگر مریض قصاص معاف کر دے تو وہ کل مال میں سے ہوگا۔ اور جب وہ اپنے راس المال کو وصول کرنے والا نہ بنا تو وہ بقیہ مال میں سے راس المال وصول کرے گا۔ اور جب وہ وصول کر لے گا اس وقت ظاہر ہوگا کہ غلام نفع تھا پھر یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ وہ مشترک غلام میں استیفا مقصاص میں تنہا تھا اور مضارب اس وجہ سے کہ اس غلام میں اس کی ملکیت نہیں ہوئی اور دونوں پر استیفاء پر اجتماع کا حق بھی اسی وجہ سے نہیں ہے یعنی کہ ان میں سے کسی کا حق بھی متعین نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے جب مضاربت کے غلام پر قتل عمد کا دعویٰ کیا

گیا ہو کہ کیا گواہی سننے کے لئے مالک کی موجودگی شرط ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کے باب میں غلام کو اصل آزادی پر باقی رکھا جاتا ہے اس دلیل سے کہ اگر وہ قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار جائز ہے اگرچہ مالک اس کی تکذیب کرے پس غلام کے خلاف گواہی سننا مالک کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا مثل آزاد کے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ غلام کی ذات میں استحقاق کا تعلق ہے لہٰذا مالک کی عدم موجودگی میں گواہی نہیں سنی جائے گی مثل اس گواہی کے جو استحقاق ملک پر پیش ہوا اور مثل اس گواہی کے جو جنایت خطا پر قائم ہو۔ اور یہ سب کا متفقہ قول ہے کہ اگر غلام قتل عمد کا اقرار کرے اور مالک اور مضارب اس کی تکذیب کریں تو غلام پر قصاص لازم آئے گا کیونکہ قصاص کا اقرار غلام کی ان چیزوں میں سے ہے جن پر مالک کو ملکیت و اختیار حاصل نہیں حالانکہ یہ امور مملوکہ و اختیاریہ میں سے ہے لہٰذا مثل طلاق کے غلام کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر قتل عمد دو شریکوں کے درمیان ہوا اور غلام نے اس کا اقرار کر لیا ہو پھر ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ جنایت کا موجب مال میں تبدیل ہو گیا اور مال کے حق میں غلام کا اقرار مقبول نہیں تو یہ ایسے ہوا گویا کہ غلام نے جنایت خطا کا اقرار کیا۔ پھر اگر رب المال غلام کے اقرار میں اس کی تصدیق کرے اور مضارب اس کی تکذیب کرے تو رب المال سے کہا جائے گا تو اپنے حصہ دیدے۔ اور اگر مضارب اس کی تصدیق کرے جبکہ رب المال اس کی تکذیب کرے تو مضارب سے کہا جائے گا کہ تو اپنا حصہ دیدے یا اس کا فدیہ دیدے اور یہ مثل اس صورت کے ہوگی جب دو شریکوں میں سے ایک غلام میں جنایت کا اقرار کرے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے۔ جہاں تک مضاربت کے غلام پر ثبوت قصاص کا تعلق ہے تو اگرچہ غلام کو قتل کرلے سے قصاص واجب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ مستحق قصاص غیر متعین ہے لیکن جب قاتل غلام ہو تو مستحق قصاص مقتول کا ولی ہوتا ہے جو کہ متعین ہے۔

مضارب اور رب المال کے مابین مرابحہ جائز ہے۔ وہ یہ کہ رب المال اپنے مضارب سے خریدے اور وہ شئی مرابحہ کے ساتھ بیچے یا مضارب رب المال سے خریدے پھر وہ شئی مرابحہ کے ساتھ بیچے لیکن دو ثمن میں سے جو کمتر ہو اس پر بیچے مگر جبکہ اس نے معاملہ کو مشتری کے سامنے بیان کر دیا ہو تو پھر جیسے چاہے بیچے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کا مضارب سے خریدنا اور مضارب کا رب المال سے خریدنا خلاف قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رب المال خود اپنا مال اپنے مال کے عوض میں خریدتا ہے اور مضارب رب المال کا مال رب المال کے مال کے عوض میں فروخت کرتا ہے اس لئے کہ دونوں مال رب المال کے ہیں اور قیاس اس کے خلاف ہے۔ مگر ہم نے استحسان کی رو سے جواز کا کہا مال کے ساتھ مضارب کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اور وہ حق ملکیت تصرف ہے پس اس کو ان دونوں کے حق میں بیع بنایا گیا ہے کسی غیر کے حق میں اس کو کالعدم سمجھا گیا ہے نیز مرابحہ ایسی بیع ہے جس کو بائع بغیر نائب کے کرتا ہے لہٰذا اس کی حفاظت جنایت اور شبہ جنایت سے جہاں تک

ممکن ہو واجب ہے۔ اور دونوں کے درمیان بیع میں تہمت و اتہام کو دخل حاصل ہو گیا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے مضارب کے ہاتھ اس کو قیمت کے زائد پر بیچا ہو اور مضارب اس پر راضی ہو گیا ہو اس لیئے کہ دوسرے کے مال میں سخاوت آسان امر ہے لہٰذا تہمت جنایت تابع ہے اور اس باب میں تہمت حقیقت کے ساتھ ملحق ہے پس مرابحہ کے ساتھ بیع نہیں کرے گا مگر اس ثمن پر جو کہ دونوں میں کمتر ہو۔ اس کا بیان و وضاحت چند مسائل کے ذریعے سے ہے۔

رب المال نے ایک شخص کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے۔ پھر رب المال نے پانچ سو میں ایک غلام خریدا اور اس کو مضارب کے ہاتھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ وہ دو ثمن میں سے کمتر ہے مگر جبکہ مضارب معاملے کو مشتری کے سامنے بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ مانع تہمت تھی جو (بیان سے) زائل ہو گئی۔

اگر مضاربت کے ہزار سے ایک غلام خریدے پھر اس کو رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں فروخت کرے تو رب المال اس کو گیارہ سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچ سکے گا جب کہ مضاربت نصف پر ہو کیونکہ نفع رب المال اور مضارب کے درمیان منقسم ہوتا ہے اور مضارب کے حصے میں کوئی شبہ نہیں ہے اس لیے کہ رب المال کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اس کو اجنبی سے خریدا۔ اور رب المال کے حصے میں شبہ حاصل ہوا کیونکہ وہ بعینہٖ اس کا اپنا مال ہے گویا کہ اس نے اپنے آپ ہی سے خریدا ہے پس نفع میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا مگر جب کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ کو کھول کر بیان کر دے تو چاہے فروخت کرے۔

رب المال نے ڈیڑھ ہزار کی قیمت کا سامان ہزار میں خریدا ہو مضارب کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب اس کو ایک ہزار ڈھائی سو میں مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے مگر جب کہ وہ معاملہ بیان کر دے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے۔

ابن سماعہ نے محمد رحمہ اللہ سے اپنے نوادر میں نقل کیا کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو مسئلہ مضاربت بیان فرماتے ہوئے سنا اور یہ انکا آخری قول ہے۔ جب رب المال ہزار میں غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دے اور مضارب کے پاس راس المال ہزار درہم ہوں تو مضارب اس کو سو پر فروخت کرے گا۔ اور اسی طرح اگر مضارب نے ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ سو میں فروخت کیا تو رب المال سو پر بیچے گا۔ ہمیشہ اس کی بیع کمتر ثمن پر ہو گی کیونکہ کمتر میں تہمت نہیں ہے۔ صرف زیادہ میں ہے لہٰذا وہ چیز ثابت ہو گی جس میں تہمت نہ ہو اور جس میں تہمت ہو وہ ساقط ہو جائے گی۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خریدا پھر مضارب کے ہاتھ گیارہ سو میں بیچا تو مضارب اس کو ساڑھے پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ ہزار پر زائد سو نفع ہے۔ پھر اس کا نصف مضارب کا ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال سے اپنے لیے خریدا اس میں تہمت نہیں ہے پس نفع میں اس کا حصہ اس مقدار کے ساتھ ملایا جائے گا جس سے رب المال نے غلام خریدا اور پانچ سو ساقط ہو جائیں گے کیونکہ رب المال کا حصہ ہے اور پچاس ساقط

ہو جائیں گے کیونکہ وہ رب المال کا نفع ہیں حصہ ہے۔ پس مضارب اس کو ساڑھے پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا۔ اور اگر مضارب نے غلام چھ سو میں خریدا تو وہ پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ (اس صورت) اس کے ثمن میں راس المال سے زائد نہیں ہے لہٰذا کل نفع ساقط ہو جائے گا اور دو میں سے جو ثمن کمتر ہو اس پر بیچا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ مضارب اپنے حصے میں سے کچھ شمار نہیں کرے گا یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا وہ ہزار سے زائد ہو پس اس کے حصے میں زائد کا نصف واجب ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ ہزار سے زائد نہ ہو مثلاً راس المال کی مقدار کے عوض میں یا اس سے کم پر خریدا ہو اور مال میں نفع ہو تو خریدی ہوئی شی میں اس کا حق متعین نہیں ہوا کیونکہ وہ راس المال کے ساتھ مشغول ہے لہٰذا اس کے لیے نفع ظاہر نہیں ہوگا گویا کہ اس نے خریدا اور اس کے پاس نفع نہ ہو۔ اسی قیاس پر مسائل جاری ہوتے ہیں۔ تو جب مضارب کی خرید کمتر ثمن کے ساتھ ہوئی پھر اگر مضارب کا حصہ ہو تو اس کو کمتر ثمن کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور جب رب المال مضارب سے خریدے تو وہ کمتر ثمن پر فروخت کریگا اور اس کے ساتھ مضارب کا حصہ ملائے گا۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خریدا پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو مضارب اس کو ہزار میں فروخت کرے گا پانچ سو راس المال کے اور پانچ سو مضارب کے حصے کے دو ہزار میں سے کیونکہ ثمن میں سے رب المال کا حصہ ڈیڑھ ہزار ہے لہٰذا اس میں راس المال (یعنی وہ قیمت جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا) سے زائد جو کہ ہزار ہے ساقط ہو جائے گا اور رب المال کے حصے میں سے پانچ سو باقی رہیں گے۔ مضارب کا حصہ پانچ سو ہیں جن میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہٰذا مضارب اس کو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا۔

اگر مضارب نے ہزار میں خریدا پھر رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کر دیا تو رب المال اس کو ڈیڑھ ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ ہزار راس المال ہے اور پانچ سو مضارب کا ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے اور پانچ سو رب المال کا حصہ ہے جس کو ساقط کرنا واجب ہے۔

ابن سماعہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت نقل کیا جو کہ آخری قول ہے کہ جب رب المال ایک غلام دس ہزار میں خریدے پھر مضارب کے ساتھ اس کو سو میں بیچ دے تو مضارب اس کو سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ کمتر ثمن پر بیع میں تہمت نہیں ہے۔ نیز مضارب نے اس کو کمتر ثمن پر خریدا ہے لہٰذا اس کے لیے جائز نہیں کہ جس پر اس نے خریدا ہے اس میں زیادتی کرے۔

اگر کہا جائے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضارب کے لیے کمی کرنا کیونکر جائز ہوگا تو جواب یہ ہے کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے کمی کرنا جائز نہیں رب المال کے حق کی وجہ سے۔ تو جب اس نے رب المال کے ہاتھ بیع کی اور کمی کی تو رب المال اس پر راضی ہو گیا لہٰذا یہ کمی کرنا جائز ہے۔

رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس پہلے قول کے مطابق جس کی طرف ابن سماعہ نے اشارہ کیا ہے

تو وہ یہ ہے کہ کمی کرنا جائز نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ جب راس المال ہزار ہو پھر اس میں ہزار کا نفع آیا پھر دو ہزار میں ایک باندی خریدی پھر اس کو رب المال کے ہاتھ ڈیرہ ہزار میں فروخت کیا تو رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب نے اس کو ثمن میں سے پانچ سو کم کر دیے اس کا نصف اپنے حصے میں سے اور اس کا نصف مال مضاربت میں سے اور مضارب کو اپنے حصے میں سے کم کرنے کا تو اختیار ہے مال مضاربت میں سے نہیں ۔ یہ ابو یوسف اور محمد کے قول کے مطابق ہے پس رب المال کے حصے کو کم کرنا صحیح نہیں لہٰذا رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ جب بیع کرے تو کہے کہ مجھ پر یہ اتنے کی پڑی یہ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں خریدی کیونکہ زائد کا الحاق ثمن کے ساتھ حکماً ہوا ہے جب کہ خریدنا اس رقم سے ہوتا ہے جس کے عوض میں عقد واقع ہوا ہو۔

اور صحیح ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ مال مضاربت میں کمی کرنے کا عدم جواز رب المال کے حق کی وجہ سے ہے۔ تو جب مضارب نے خریدا تو رب المال اس پر راضی ہو گیا پس گویا اس نے مضارب کو اجازت دی کہ وہ اجنبی کے ہاتھ نقصان سے بیچے۔

محمد رحمہ اللہ نے کتاب مضاربت میں ذکر کیا کہ اگر رب المال ہزار میں ایک غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچے۔ ہزار راس المال کے اور ہزار نفع کے تو مضارب اس کو ڈیڑھ ہزار پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس میں سے رب المال کے نفع کا حصہ ساقط ہو جائے گا اور مضارب اس کو راس المال اور اپنے نفع پر بیچے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

اگر رب المال نے غلام پانچ سو میں خریدا جب کہ اس کی قیمت دو ہزار ہو پھر وہ اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچ دے تو مضارب اس کو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ راس المال (یعنی وہ قیمت جس پر رب المال نے غلام خریدا) پانچ سو ہے اور مضارب کا مال میں حصہ پانچ سو ہے اور اس کے علاوہ جو ہے وہ رب المال کا نفع ہے لہٰذا اس کا حکم ثابت نہیں ہوا جیسا کہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں۔ البتہ اگر وہ مشتری کو معاملہ بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ پورے ثمن پر فروخت کرنے سے مانع تہمت ہے تو جب اس نے بیان کر دیا تو تہمت زائل ہو گئی لہٰذا بیع جائز ہے۔

اگر رب المال نے غلام ہزار میں خریدا اور غلام کی قیمت ہزار رہی ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار یا بیچا ہزار مضاربت کے اور ہزار نفع کے تو مضارب اسکو ہزار پر مرابحہ کیساتھ بیچے گا کیونکہ جب اس یعنی مضارب نے وہ شئی خریدی جسکی قیمت ہزار ہے تو اس کا نفع ختم ہو گیا پس مال میں اس کا حصہ باقی نہ رہا۔ اور یہ ایسے ہوا گویا کہ وہ رب المال کا مال ہے اور اس نے اس کی بیع راس المال پر کی۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو لیکن رب المال نے اس کو پانچ سو میں خریدا ہو تو مضارب اس کو پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب کے لیے حصہ باقی نہ رہا پس یہ رب المال کا مال خریدنا ہوا اس کے بعض مال کا اس کے بعض دوسرے مال کے عوض ۔ لہٰذا مضارب پہلی قیمت پر بیچے گا (یعنی جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا)۔

اگر رب المال نے دو ہزار میں خریدا جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچا تو مضارب اس کو ہزار پر بیچ سکے گا زائد پر نہیں کیونکہ غلام کی قیمت ہزار ہے پس اس میں مضارب کا نفع نہیں ہے جس پر وہ فروخت کرے۔ نیز رب المال نے جب اس کے ہاتھ دو ہزار میں وہ شی فروخت کی ہے جس کی قیمت ہزار ہے اور عقد میں غیر کے حق میں یہ دونوں متہم ہیں۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے ہزار بیع کے طریقے پر نہیں لیے اور اس کے ہاتھ غلام کو ہزار پر فروخت کیا لہٰذا اس سے زائد پر فروخت نہیں کریگا۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو اور غلام کی قیمت ڈیڑھ ہزار ہو اور رب المال نے اسے ہزار میں خریدا اور مضارب اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو ایک ہزار ڈھائی سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ غلام میں مضارب کا نفع ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہٰذا مضارب اس کو کمتر ثمن بمعہ نفع میں اپنے حصے پر فروخت کریگا۔

کتاب الاصل میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جب مضارب مضاربت میں ہزار درہم میں غلام خریدے اور اس کو رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کرے پھر رب المال کسی اجنبی کے ہاتھ سودا کر کے تین ہزار میں فروخت کرے پھر مضارب اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خریدے اور چاہے کہ مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے لیے یہ جائز نہیں الا یہ کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ بیان کر دے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ یہ تفریع ہے ایک دوسرے مسئلے پر جو کتاب البیوع میں مذکور ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شی خریدی اور (فروخت کرکے) اس میں نفع ہوا پھر اسی شی میں ایک اور خرید سے ملکیت آئی پھر اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (پہلا حاصل شدہ) نفع ساقط ہو جائے گا اور جو عقود ہو چکے انکا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلے میں رب المال کو دو ہزار کا نفع ہوا ہے کیونکہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو اس نفع کا نصف جو کہ پانچ سو ہے رب المال کا ہوگا۔ پھر جب رب المال نے اس کو تین ہزار میں فروخت کیا تو اس کو ڈیڑھ ہزار کا نفع ہوا کیونکہ وہ اسکو ڈیڑھ ہزار کا پڑا تھا یعنی راس المال کی مقدار اور مضارب کا نفع میں حصہ پس رب المال کو (اصل ہزار پر) دو ہزار کا نفع ہوا پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدا تو واجب ہے کہ راس المال میں سے دو ہزار نکال دیئے جائیں لہٰذا کچھ نہ بچے گا اسی لئے مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں الا یہ کہ وہ معاملہ کھول کر بیان کر دے۔ رہا صاحبین کا قول تو اس کے مطابق محض آخری عقد کا اعتبار کیا جائیگا اور پہلے عقد کا نفع دوسرے عقد سے کم نہیں کیا جائیگا لہٰذا مضارب اسکو پورے دو ہزار پر مرابحہ کیساتھ فروخت کریگا۔

مضارب نے ہزار میں ایک غلام خریدا اور رب المال کے ہاتھ اسکو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر رب المال نے اس کو کسی اجنبی کے ہاتھ ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا۔ پھر مضارب نے اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خریدا اور رب المال کو اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ ایک ہزار چار سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکے گا کیونکہ رب المال کو اس میں چھ سو کا نفع ہوا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو نفع میں رب المال کا حصہ ڈھائی سو ہوا۔ گویا کہ رب المال نے اس کو ایک ہزار ڈھائی سو یعنی راس

المال اور مضارب کے حصہ میں خریدا۔ پھر جب رب المال نے اس کو ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا تو اس کو ساڑھے تین سو کا نفع ہو گیا۔ اور ڈھائی سو کا نفع مضارب کے نفع کے ساتھ ہوا تھا۔ پس واجب ہے کہ مضارب اس کو ثمن سے کم کر دے لہٰذا ایک ہزار چار سو باقی رہ جائیں گے۔

اگر مضارب نے ایک غلام ہزار میں خریدا پھر رب المال اس کا والی بن گیا اور رب المال نے اس کو اجنبی کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر مضارب نے اس کو مرابحہ کے ساتھ اجنبی سے دو ہزار میں خریدا۔ پھر رب المال نے اجنبی سے تین سو کم کیے تو اجنبی مضارب سے چار سو کم کرے گا کیونکہ جب رب المال نے ــــ تین سو کم کیے تو اس کمی کا استثنا دعقد کی طرف ہو گا گویا کہ یہ مقدار تھی ہی نہیں لہٰذا راس المال میں سے نکال لی جائے گی اس میں سے اس کا حصہ نکال لیا جائے گا اور اجنبی کو تہائی ثمن کی مثل نفع ہوا تھا پس تین سو کے ساتھ اس کی تہائی کو نکالا جائے گا لہٰذا مضارب کے لیے چار سو کی کمی ہوئی۔ اب اگر مضارب اس غلام کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو وہ ایک ہزار دو سو پر فروخت کرے گا کیونکہ رب المال کو چار سو کا نفع ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اجنبی کے ہاتھ بیچتا اور پانچ سو نفع کماتا پھر تین سو کم کر دیتا اور یہ کمی راس المال اور نفع دونوں میں سے ہو گی دو سو راس المال میں سے اور ایک سو نفع میں سے۔ پس جب نفع میں سے سو ساقط ہو گئے تو نفع چار سو باقی رہا پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدا پھر اس سے چار سو کم کر دیے تو اس کی خرید ایک ہزار چھ سو میں بن گئی۔ اس میں سے وہ مقدار جو رب المال نے بطور نفع کے کمائی یعنی چار سو نکال دی جائے گی پس مضارب اس کو بقیہ پر فروخت کرے گا۔

مرابحہ دو مضاربوں کے درمیان جائز ہے جیسا کہ مضارب و رب المال کے مابین جائز ہے محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا جب ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضاربت کے لیے نصف نفع پر دے اور اسی طرح ایک اور شخص کو ہزار درہم مضاربت کے لیے نصف نفع پر دے۔ پھر ایک مضارب نے ایک غلام مضاربت کے پانچ سو میں خریدا اور دوسرے مضارب کو ہزار درہم پر فروخت کیا۔ دوسرے نے اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو وہ پانچ سو پر فروخت کرے گا جو کہ دو میں کمتر ثمن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مضاربوں کا مال ایک ہی شخص کا ہے لہٰذا ان میں سے ایک کا دوسرے کے ہاتھ بیچنا غیروں کے حق میں ایسے ہوا جیسے آدمی کا اپنی ملکیت کو اپنے مال کے عوض میں فروخت کرنا پس وہ اس کو مرابحہ کے ساتھ کمتر ثمن پر فروخت کرے گا۔ اور اگر اول مضارب نے دوسرے کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا ہزار مضاربت کے اور ہزار ثانی کے خود اپنے تو ثانی اسکو ایک ہزار ڈھائی سو پر مرابحہ کے ساتھ کمتر ثمن پر فروخت کریگا۔ کیونکہ ثانی نے نصف غلام اپنے لیے خریدا اور اول مضارب نے اس نصف کو ڈھائی سو میں خریدا تھا لہٰذا ثانی اس کو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ اپنے ساتھی کی خرید میں دوسرے کا کچھ حصہ

نہیں پس دونوں مثل اجنبیوں کے ہونگے۔ رہا وہ نصف جو مضارب ثانی نے مضاربت کے ہزار میں خریدا تو مضارب اول نے اسکو ڈھائی سو میں خریدا تھا اور یہ ایک مال ہے لہٰذا کمتر ثمن پر اس کی فروخت ہوگی۔ اور اگر اول نے اس کو مضاربت کے ہزار میں خریدا ہو پھر مضارب ثانی کے ہاتھ اس کی بیع مضاربت کے لیے دو ہزار میں کی ہو ہزار راس المال کے اور ہزار نفع کے جو ثانی کو حاصل ہو چکا تھا تو مضارب ثانی اسکو ڈیڑھ ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کریگا کیونکہ وہ اس کو کمتر ثمن اور نفع میں اپنے حصے پر فروخت کرے گا جبکہ کمتر ثمن ہزار ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے۔ اور اگر مضارب اول نے پانچ سو میں خریدا ہو اور مسئلہ یہی ہو تو مضارب ثانی اس کو ہزار پر فروخت کریگا کیونکہ کمتر ثمن پانچ سو ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے لہٰذا وہ اس کو کمتر ثمن اور نفع میں حصے پر فروخت کرے گا۔ اور مضاربت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور نقصان رب المال کے ذمے ہوگا۔ اور دعویٰ ہلاکت میں قول مضارب کا معتبر ہوگا کیونکہ مال اس کے پاس امانت ہوتا ہے۔

مضارب عمل سے کن امور کا مستحق ہوتا ہے

مضارب عمل سے دو چیزوں کا مستحق بنتا ہے۔ ان میں سے ایک نفقہ (خرچہ) ہے۔ نفقہ میں کلام کے چند عنوان ہیں۔ وجوب نفقہ۔ نفقہ کن چیزوں میں ہوگا۔ تفسیر نفقہ۔ مقدار نفقہ۔ نفقہ کا شمار کس میں سے ہوگا۔

وجوب نفقہ: کی وجہ یہ ہے کہ باب مضاربت میں نفع وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور صاحب عقل شخص دوسرے کے مال کے ساتھ کسی ایسے فائدے کے لیے سفر نہیں کرتا جو وجود و عدم کو محتمل ہو اس حال میں کہ خرچہ پہلے ہی اپنے مال میں سے نکالے۔ لہٰذا اگر اس کے نفقہ (خرچہ) کو مال مضاربت میں سے نہ کیا جائے تو لوگ باوجود مضاربت کی حاجت کے اس کو قبول کرنے سے باز رہیں گے لہٰذا رب المال و مضارب کا اس عقد پر اقدام مذکورہ حالت میں رب المال کی طرف سے مضارب کو مال مضاربت میں سے خرچہ کرنے کی اجازت دینا ہے لہٰذا مضارب از روئے دلالت خرچہ کرنے میں اجازت یافتہ ہے پس یہ ایسے ہوا جیسے کہ جب رب المال نے صریح اجازت دی ہو۔ نیز مضارب مال کے لیے سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر نہیں اور اس کے عوض میں کوئی بدل بھی نہیں جو یقینی طور پر واجب ہوتا ہو لہٰذا اس کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ مبضع (دوسرے کے مال میں تجارت کرنے والا نفع میں شریک ہوئے بغیر) کا حکم اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ دوسرے کے مال کے ساتھ سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر۔ اسی طرح اجیر کا معاملہ بھی جدا ہے کیونکہ وہ ایسے عوض کے مقابلے میں عمل کرتا ہے جو مستاجر کے ذمے لامحالہ لازم ہوتا ہے لہٰذا وہ نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی ابن سماعہ نے محمد رحمہ اللہ سے شریک کے بارے میں روایت کیا کہ جب وہ مال کے ساتھ سفر اختیار کرے تو مثل مضارب کے وہ مال (شرکت) میں سے خرچ کرے گا۔

وجوب نفقہ کی شرط: مضارب کا مال مضاربت کے ساتھ اس شہر میں سے نکلنا ہے جس میں اس نے رب المال سے مال مضاربت پر لیا خواہ وہ شہر اس کا اپنا ہو یا نہ ہو۔ تو جب تک وہ اسی شہر میں کام کرتا رہے گا اس کا

خرچہ خود اس کے اپنے مال میں سے ہوگا مال مضاربت میں سے نہیں۔ اور اگر اس میں سے کچھ خرچہ کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ اجازت کی دلالت (اسی) شہر میں ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح مضارب کی شہر میں اقامت مال کی غرض سے نہیں ہوتی بلکہ وہ تو وہاں پہلے سے مقیم تھا لہٰذا جب تک وہ اس شہر سے باہر نہ نکلے گا نفقہ کا مستحق نہیں بنے گا خواہ مال کے ساتھ اس کا نکلنا مدت سفر کا ہو یا اس سے کمتر ہو یہاں تک کہ اگر شہر سے وہ ایک دن یا دو دن کے لیے نکلا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچہ لینے کا حق ہوگا محمد رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے ایسا ہی ذکر کیا ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی جانب سے ذکر کیا کہ مال مضاربت میں سے خرچ کر سکتا ہے کیونکہ اس کا شہر سے خروج مال ہی غرض سے ہوا ہے۔

جب مضارب اس شہر میں پہنچے جہاں کا قصد کیا تو اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا اس شہر میں اس کی بیوی رہتی ہے تو داخل ہونے کے وقت سے اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ اس میں داخل ہونے سے مقیم بن گیا ہے مال کی وجہ سے نہیں۔ اور اگر وہ نہ اس کا شہر ہو اور نہ ہی اس کی بیوی وہاں رہتی ہو لیکن وہاں اس کی اقامت خرید و فروخت کے لیے ہو تو جب تک اس کا وہاں قیام ہوگا اس کا خرچہ ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے پندرہ دن یا ان سے زائد کے قیام کی نیت کی ہو۔ اور خرچہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوگا جب تک وہ اس شہر کو کہ جس میں وہ اب ہے اس کو وطن اقامت نہ بنا لے کیونکہ جب اس نے اس شہر کو وطن اقامت نہیں بنایا تو وہاں اس کی اقامت مال کے لیے ہوگی اور جب وہ اس کو وطن بنا لے تو اب اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ہوگی نہ کہ مال کی وجہ سے۔ لہٰذا یہ مثل وطن اصلی کے ہوا۔ پس ہم کہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ مضاربت کا خرچہ مال کے ساتھ مسافرت کے بعد باطل نہیں ہوتا مگر اپنے شہر میں اقامت کے ساتھ یا ایسے شہر میں اقامت کے ساتھ جس کو وطن اقامت بنایا ہو بوجہ مذکورہ۔

اور اگر مضارب اس شہر میں سے جس میں وہ خرید و فروخت کے لیے داخل ہوا تھا اس شہر کی طرف لوٹ جانے کی نیت سے نکلے جس میں اس نے مال مضاربت پر لیا تھا تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا یہاں تک کہ وہ اس میں داخل ہو جائے۔ داخل ہونے کے بعد اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا اس میں اس کی بیوی رہتی ہے تو اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ یہاں تک کہ اگر مضارب نے مال کوفہ میں لیا جب کہ وہ بصرہ کا رہنے والا ہو اور وہ کوفہ میں مسافر ہو کر آیا ہو تو جب تک وہ کوفہ میں رہے گا اس کو خرچہ نہ ملے گا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں پھر جب وہ وہاں سے مسافر ہو کر نکلے گا تو اس کو خرچہ ملے گا یہاں تک کہ وہ بصرہ آ جائے کیونکہ اس کا یہ نکلنا مال کے لیے ہے۔ اور جب تک وہ بصرہ میں رہے گا اس کو خرچہ نہیں ملے گا کیونکہ بصرہ اس کا وطن اصلی ہے لہٰذا وہاں اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ہے مال کی وجہ سے نہیں۔ پھر جب وہ بصرہ سے نکلے گا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچہ لینے کا حق ہوگا یہاں تک کہ وہ کوفہ آ جائے کیونکہ بصرہ سے اس کا نکلنا مال کی وجہ سے ہے اور جب تک وہ کوفہ میں مقیم ہوگا اس کو خرچہ لینے کا حق ہوگا یہاں تک کہ وہ بصرہ کی طرف لوٹ آئے کیونکہ کوفہ میں اس کا وطن وطن اقامت تھا جو سفر سے باطل ہو جاتا ہے۔ تو جب وہ کوفہ واپس آیا تو اب کوفہ اس کا وطن نہیں ہے لہٰذا اس میں اس کی اقامت مال کی وجہ سے ہوگی لہٰذا مال (مضاربت) میں اس کا خرچہ ہوگا۔

ہر وہ شخص جو مضارب کے ساتھ ہو اور اس کو عمل میں مدد دیتا ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو یا اجیر ہو جو اس کی یا اس کی سواری کی خدمت کرتا ہو تو اس کا خرچہ بھی مال مضاربت میں سے ہوگا کیونکہ اس شخص کا خرچہ مثل مضارب کے خرچے کے ہوتا ہے اس لیے کہ مضارب کے لیے ایسا کئے بغیر سفر ممکن نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ مضارب کے ساتھ رب المال کے غلام ہوں جن کو رب المال نے مضارب کی معاونت کے لیے بھیجا ہو تو ان غلاموں کا خرچہ مال مضاربت میں سے نہیں ہوگا بلکہ ان کا خرچہ خاص رب المال پر ہوگا کیونکہ رب المال کے غلام کی اعانت کرنا مثل رب المال کے اعانت کرنے کے ہے۔ اور رب المال اگر خود مضارب کی عمل میں اعانت کرے تو اس کا خرچہ مضاربت میں سے نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس کے غلاموں کا معاملہ ہوگا۔ رہا مضارب کا غلام تو وہ مثل مضارب کے ہے۔ مضارب جب خود مال میں عمل کرے تو اس میں سے خرچہ لے گا تو ایسے ہی اس کا غلام بھی لے گا۔

خرچہ کس میں سے ہوگا:- خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ مضارب کو اختیار ہے کہ جو خرچہ وہ اپنے اوپر مال مضاربت میں سے کر سکتا ہے وہ اپنے مال میں سے کرے اور یہ مضاربت میں دین ہوگا یہاں تک کہ مضارب کو اس دین کے لیے مضاربت میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ خرچہ بھی مال میں سے ہے اور مضارب کی تدبیر بھی مال کے لیے ہے۔ لہٰذا اس کو حق ہوگا کہ وہ اپنے مال میں سے خرچ کرے اور اس کے لیے مال مضاربت میں رجوع کرے مثل وصی کے کہ جب وہ اپنے مال میں سے نابالغ بچے کے لیے خرچ کرے تو اس کو حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے وہ نابالغ کے مال میں رجوع کر سکے۔ بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے مال مضاربت میں رجوع کر سکے گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مال مضاربت باقی ہو یہاں تک کہ اگر مال ہلاک ہوگیا تو وہ رب المال پر کسی شی کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔ محمد رحمۃ اللہ نے کتاب المضاربۃ میں ایسے ہی ذکر کیا کیونکہ مضارب کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہے تو جب وہ ہلاک ہوا تو اپنے مافیہا سمیت ہلاک ہوا جیسے کہ دین کہ وہ رہن کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے زکوٰۃ کہ نصاب کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتی ہے اور جیسے حکم جنایت جنایت کرنیوالے غلام کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے۔

تفسیر نفقہ:- اس نفقہ (خرچہ) کی تفسیر جو مال مضاربت میں سے ہے تو وہ لباس، کھانا، سالن، مشروب اجیر کی اجرت، بستر کہ جس پر وہ سوئے گا، اور اس جانور کا چارہ جس پر وہ اپنے سفر میں سواری کرے گا اور جس پر وہ اپنی ضروریات میں تصرف کرے گا، اپنے کپڑوں کی دھلائی، چراغ کا تیل اور جلانے کی لکڑی وغیرہ ہے۔ ان تمام میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ مضارب کے لیے یہ چیزیں ناگزیر ہیں لہٰذا رب المال کی جانب سے اجازت از روئے دلالت ان پر ثابت ہوگی۔

جہاں تک دوائی، پچھنے لگوانے، فصد کھلوانے مالش کرانے اور بال دور کرنے کے لیے، نورہ لگانے کی اور ان چیزوں کی قیمت کا تعلق ہے جن کا تعلق علاج اور اصلاح بدن سے ہے تو مضارب دھاگا اپنے مال میں سے دے گا مال مضاربت میں سے نہیں۔ کرخی رحمۃ اللہ نے اپنی مختصر میں تیل کے بارے میں

امام محمد رحمۃ اللہ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک وہ مال مضاربت میں سے ہوگا اور پچھنے لگانے اور نورہ کا لیپ کرنے کے بارے میں حسن بن زیاد کا قول ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ صحیح یہی ہے کہ وہ مضارب کے اپنے مال میں ہوگا کیونکہ مضارب کے لیے مال مضاربت میں سے خرچہ کا وجوب اس اجازت کی دلالت کی بناء پر ہے جو عادتاً ثابت ہے۔ اور ان اشیاء میں عادت نہیں ہے۔ البتہ جب قاضی نفقہ کا فیصلہ دے تو طعام و لباس کا فیصلہ دے گا ان اشیاء کا نہیں۔ رہے پھل تو ان میں سے معتاد کا معاملہ مثل طعام و سالن کے ہوگا۔ بشر رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں کہا کہ میں نے ابویوسف رحمہ اللہ سے گوشت کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اسی طرح کھائے گا جیسا کہ کھاتا تھا کیونکہ یہ عادتاً کھائی جانی والی شی ہے۔

مقدار نفقہ:۔ نفقہ کی مقدار وہ ہے جو تجار کے نزدیک معروف ہے بغیر اسراف کے۔ اگر اس سے تجاوز کیا تو زائد کا ضامن ہوگا کیونکہ اجازت ثابت ہے عادت کی بناء پر لہٰذا مقدار معتاد کا اعتبار ہوگا۔

برابر ہے کہ مضارب نے راس المال کے ساتھ سفر کیا ہو یا سامان مضاربت کے ساتھ سفر کیا ہو کیونکہ اس کا سفر دونوں حالتوں میں مال مضاربت کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر اس نے سفر کیا اور جہاں سے اس نے ارادہ کیا وہاں سے خریدنے کا اتفاق نہیں ہوا اور مال لے کر واپس آ گیا تو جب تک وہ مسافر ہے اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا اس لیے کہ عمل تجارت اسی طرح ہوتا ہے کہ ایک وقت اور ایک مکان میں خریدنے کا اتفاق بن جاتا ہے جب کہ دوسرے وقت اور دوسرے مکان میں نہیں بنتا۔

یہ بھی برابر ہے کہ مضارب نے راس المال کے ساتھ سفر کیا ہو یا مضاربت کے سامان کے ساتھ سفر کیا ہو اور مال مضاربت خواہ ایک آدمی کا ہو یا دو آدمیوں کا ہو۔ ان سب صورتوں میں مضارب کو خرچہ ملے گا البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جب اس نے اپنے مال اور مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا یا دو شخصوں کے مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا تو خرچہ دونوں مالوں میں سے بقدر حصوں کے ہوگا کیونکہ سفر دونوں مالوں کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا خرچہ دونوں میں ہوگا

اگر دو مال لیے ایک مضاربت پر ایک شخص کے لیے اور دوسرا بضاعت پر دوسرے شخص کے لیے تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا کیونکہ اس کا سفر مضاربت میں عمل کرنے کا بدلہ ہوتا ہے اور رب بضاعت کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوتا مگر جب کہ رب بضاعت نے اس کو بضاعت میں سے خرچہ لینے کی اجازت دی ہو کیونکہ عمل کرنے والے نے بضاعت کا معاملہ لے کر اس نے تبرع کیا ہے لہٰذا خرچہ کا مستحق نہ ہوگا مثل مودع کے۔

اگر مال مضاربت کو اپنے مال کے ساتھ ملا دیا اور رب المال نے اس کو اس کی اجازت دی ہو تو خرچہ حصوں کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس کا سفر دونوں مالوں کے لیے ہوا ہے۔

نفقہ کا حساب کس میں ہوگا

اگر مال میں نفع ہو تو نفقہ کا اوّلاً حساب نفع میں سے ہوگا اور اگر نفع نہ ہو تو راس المال میں سے ہوگا کیونکہ نفقہ (خرچہ) ہلاک ہونے والے مال کا جزو ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والے مال کا حساب نفع میں سے کیا جاتا ہے (یعنی اس میں سے منہا کیا جائے گا)۔ نیز اگر ہم اس کو خاص راس المال میں سے کریں یا نفع میں رب المال کا جو حصہ ہے اس میں سے کریں تو نفع میں مضارب کا حصہ رب المال کے حصے سے بڑھ جائے گا۔

جب مضارب اپنے شہر کی طرف لوٹ جائے تو اس کے پاس جو زائد لباس و طعام ہو وہ مضاربت کی طرف لوٹا دے کیونکہ اس کو خرچہ کی اجازت سفر کی وجہ سے تھی۔ اور جب سفر ختم ہوگیا تو بقیہ کو مضاربت کی طرف لوٹانا واجب ہوگیا۔

معلی نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی کہ جب آدمی کے پاس ہزار درہم مضاربت کے ہوں پھر وہ ایک غلام دو ہزار میں خریدے اور اس پر خرچہ کرے تو وہ خرچے میں تطوع کرنے والا ہوگا کیونکہ اس کے پاس راس المال میں سے کچھ باقی نہ رہا تھا لہٰذا خرچہ مال مضاربت پر استدانت (قرض لینا) ہوا جس کا اس کو اختیار نہیں پس یہ مثل اجنبی کے ہوا کہ جو کسی غیر کے غلام پر خرچہ کرے الا یہ کہ قاضی نے اسکو خرچہ کرنے کا حکم دیا ہو اور اگر معاملہ قاضی کے پاس لے جایا گیا اور قاضی نے اس پر خرچے کا حکم دیا تو یہ جو خرچہ کریگا وہ راس المال کے بقدر دونوں پر ہوگا۔ ابو یوسفؒ نے کہا کہ یہ قاضی کی مضارب اور رب المال کے مابین تقسیم ہے جبکہ وہ خرچہ کا فیصلہ کرے۔ محض قاضی کے حکم سے خرچہ دین بنے گا کیونکہ قاضی کو غائب پر اس کے مال کی حفاظت میں ولایت حاصل ہے اور یہ حفاظت کے باب میں سے ہے لہٰذا قاضی مال مضاربت پر استدانت کا حکم دے گا اور خرچہ قاضی کا خرچے کے باب میں فیصلہ تقسیم واقع ہوگا بوجہ تقسیم کے معنی پائے جانے کے جو کہ تعیین ہے کیونکہ قاضی نے جب مضارب پر اسکے حصے کی وجہ سے خرچہ لازم کیا تو اس نے اس (مضارب) کے حصے کی تعیین کردی۔ اور مضارب کے حصے کی تعیین کا تحقق نہیں ہوتا مگر راس المال کی تعیین کے بعد اور یہی تقسیم کا معنی ہے۔

ایک شخص کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے۔ اس نے ان سے ایک باندی خریدی جس کی قیمت دو ہزار ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب اور رب المال دونوں پر ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب پر آئے گا۔ ایسے ہی قدوری رحمہ اللہ نے اختلاف کی تحقیق کی ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے لیے ملکیت متعین نہیں ہوئی کیونکہ راس المال غیر متعین ہے لہٰذا باندی رب المال کے حکم پر ہوگی اور اس کا خرچہ رب المال کے ذمے ہوگا اور ان سے ایک روایت کے مطابق اس خرچے کا حساب راس المال میں سے ہوگا جب کہ ان سے دوسری روایت کے مطابق رب المال سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو خرچہ کرے۔ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں مضارب کا حصہ مضارب کی ملکیت میں ہے اس دلیل سے کہ مضارب کا آزاد کرنا اس کی جانب سے نافذ ہوتا ہے۔ لہٰذا جائز نہیں کہ رب المال پر دوسرے کی ملکیت میں خرچ کرنا لازم کیا

جائے۔ تو جب دونوں میں سے ہر ایک پر اپنے حصے کے خرچہ کا فیصلہ کر دیا جائے تو نفع اور راس المال متعین ہو گیا لہٰذا یہ تقسیم ہو گی بوجہ تقسیم کے معنی کے پائے جانے کے۔

یہی اختلاف مضاربت کے بھاگے ہوئے غلام میں ہے جب کہ کوئی شخص اس کو لے آئے اور اس غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور مضارب کے پاس سوائے غلام کے راس المال میں سے کچھ اور نہ ہو تو (غلام کو واپس لانے والے کی) اجرت مضارب اور رب المال دونوں پر ہو گی۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ غلام میں دونوں کی ملکیت ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت رب المال پر ہو گی اور اس کا حساب راس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ وہ راس المال میں زیادتی ہے۔ پھر جب غلام کو فروخت کیا جائے گا تو رب المال اپنا راس المال اور اجرت وصول کرے گا اور باقی رقم دونوں کے درمیان نفع میں طے کردہ شرح و تناسب کے مطابق ہو گی۔ بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف سے نقل کیا کہ اجرت کا حساب مال مضاربت میں سے نہیں ہو گا بلکہ اس کا حساب مضارب رب المال کے مابین ہو گا۔ اگر نفع ہوا تو اجرت اس میں سے ہو گی ورنہ اس کو راس المال میں سے نقصان دکھی شمار کیا جائے گا۔ باب مرابحہ میں اجرت کا راس المال کے ساتھ اس شی کا الحاق کیا جاتا ہے جس کے الحاق کا رواج تجار میں ہو۔ اور ان کے رواج میں اجرت کا الحاق نہیں ہے۔ نیز یہ نادر اور غیر معتاد ہے اور مروجہ کے ساتھ اس شی کا الحاق نہیں کیا جاتا جو مروج نہ ہو۔ اور اس کا حساب محض رب المال اور مضارب کے درمیان ہو گا کیونکہ یہ جرمانہ ہے جو مال کی وجہ سے لازم ہوا ہے۔ اور جائز ہے کہ کسی کا حساب مضارب اور رب المال کے مابین ہو اور وہ مضاربت میں راس المال کے ساتھ لاحق نہ ہو جیسے کہ مضارب کا اپنے اوپر خرچہ

ثانی وہ ہے جس کا مستحق مضارب مضاربت صحیحہ میں اپنے عمل سے بنتا ہے اور وہ نفع مذکور ہے اگر مضاربت میں نفع ہو۔ اور نفع کا ظہور محض تقسیم سے ہوتا ہے اور تقسیم کے جواز کی شرط رب المال کا واپس راس المال پر قبضہ کرنا ہے لہٰذا راس المال پر قبضہ کرنے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہ ہو گی یہاں تک اگر ایک شخص کو ہزار درہم نصف نفع کی شرط پر مضارب کے لیے دیے اور مضارب کو ہزار کا نفع ہوا اور دونوں نے نفع تقسیم کر لیا۔ درآنحالیکہ راس المال مضارب کے قبضے میں ہو اور رب المال نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو اور ان کے نفع تقسیم کرنے کے بعد مضارب کے قبضے میں وہ ہزار درہم ہلاک ہو گئے ہوں تو پہلی تقسیم صحیح نہ ہو گی اور رب المال نے جس قسم پر قبضہ کیا تو اس کے راس المال میں سے محسوب ہو گی اور جس رقم پر مضارب نے قبضہ کیا وہ اس پر دین ہو گا جس کو وہ رب المال کو لوٹائے گا یہاں تک کہ رب المال اپنا راس المال وصول کر لے۔ اور جب تک رب المال راس المال وصول نہ کرے نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی اس شرط پر اعتبار کرنے میں دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ مثل المومن مثل التاجر لا یسلم له ربحه حتی تسلم له راس ماله کذالک المومن لا تسلم له نوافله حتی تسلم له فرائضه (ترجمہ: مومن کی مثال تاجر کی سی ہے کہ تاجر کے لیے نفع سالم نہیں رہتا یہاں تک کہ اس کے لیے اس کا راس المال سالم رہے اسی طرح مومن کے لیے اس کے نوافل سالم نہیں رہتے۔ یہاں تک کہ اس کے لیے اس کے فرائض سالم رہیں) پس حدیث دلیل ہے اس بات

پر کہ راس المال پر قبضے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی - نیز اس بناء پر بھی کہ نفع زائد ہوتا ہے اور کسی شی پر زائد نہیں ہوتا مگر اصل کی سلامتی کے بعد۔ نیز اس وجہ سے کہ جب مال مضارب کے قبضے میں باقی رہا تو مضاربت کا حکم بحالت رہا پس اگر ہم نفع کی تقسیم کو صحیح قرار دیں تو اصل سے پیشتر فرع کی تقسیم ثابت ہو گی جو جائز نہیں۔ اور جب تقسیم صحیح نہیں ہوئی۔ تو جب مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہوا تو وہ مال جس کو ان دونوں نے باہم تقسیم کر لیا تھا وہ راس المال بن جائے گا۔ پس مضارب پر واجب ہو گا کہ اس (تقسیم شدہ رقم) سے پورا راس المال واپس لوٹائے۔

اور اگر رب المال نے پہلے راس المال کے ہزار درہم لے لیے تھے --- اور وہی بعینہٖ مضارب کو دیئے تاکہ وہ ان کے ساتھ نصف نفع پر عمل کرے تو یہ نئی مضاربت ہو گی۔ اب اگر یہ ہزار مضارب کے پاس ہلاک ہوں گے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ رب المال نے جب راس المال وصول کر لیا تو مضاربت ختم ہو گئی ہے اور نفع کی تقسیم صحیح ہو گئی۔ پھر جب رب المال نے مال دیا تو یہ دوسرا عقد ہے لہٰذا اس عقد میں مال کی ہلاکت اس کے غیر میں کی گئی تقسیم کو باطل نہیں کرے گا۔

اگر پہلی مضاربت میں نفع دو ہزار ہوا اور دونوں نفع تقسیم کر لیں اور رب المال ہزار لے لے اور مضارب ہزار لے لے پھر مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہو گیا تو تقسیم باطل ہو گی۔ اور رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا ہے وہ راس المال میں سے محسوب ہو گی اور مضارب نے جن ہزار پر قبضہ کیا ہے انکے نصف کو واپس کریگا کیونکہ تقسیم کی صحت سے پیشتر مضارب کے پاس راس المال جو ہلاک ہوا تو رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا وہ اس کا راس المال بن گئی۔ اور جب وہ راس المال بن گیا تو مضارب نے تقسیم سے جو رقم لی تھی اس میں نفع متعین ہو گیا۔ لہٰذا وہ شرط کے مطابق دونوں کے لیے ہو گی پس مضارب پر واجب ہو گا کہ وہ اس میں نصف لوٹا دے۔ اسی طرح اگر مضارب نے جس نفع پر قبضہ کیا ہے وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت سے کچھ بھی متعین نہیں ہو گا کیونکہ قبضے کے بعد جو ہلاک ہو اس کی ہلاکت قابض کے ضمان میں ہوتی ہے پس اس کی بقاء اور ہلاکت برابر ہے۔

فقہاء نے کہا کہ اگر رب المال اور مضارب دونوں نفع تقسیم کر لیں پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے اور مضارب کہے کہ میں نے تجھ کو تقسیم سے پیشتر راس المال دے دیا تھا جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تقسیم سے پیشتر راس المال پر قبضہ نہیں کیا تو قول رب المال کا معتبر ہو گا اور مضارب نے جس رقم پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے اس کو راس المال کو پورا کرنے کے لیے لوٹائے گا۔ جو کچھ رب المال نے قبضہ کیا وہ اس کے راس المال میں سے محسوب ہو گا اور راس المال کو اس رقم میں سے پورا کیا جائے گا جس کو مضارب لوٹائے گا۔ اس کے بعد اگر مضارب کی مقبوضہ رقم میں سے کچھ بچ جائے گا وہ دونوں کی نصف نصف ہو گی۔ اور یہ اس طور پر اس وجہ سے ہو گا کہ مضارب دعویٰ کرتا ہے کہ وہ راس المال ہے اور رب المال اس کا منکر ہے۔ اور مضارب اگرچہ امین ہے لیکن امین کا قول اس سے ضمان کو ساقط کرنے میں معتبر ہوتا ہے دوسرے کو دینے میں نہیں۔ نیز مضارب دعویٰ کرتا ہے بقیہ مال اور نفع کے بچنے کا جب کہ رب المال اس کا انکار کرتا ہے لہٰذا استحقاق میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو اعتبار مضارب کے گواہوں کا ہو گا کیونکہ وہ راس

المال کے ادا کیے جانے کو ثابت کرتے ہیں۔ اگر یہ اشکال ہو کہ چونکہ نفع نہیں ہوتا مگر (راس المال کے) ایفاء ادائیگی کے بعد اس لیے کہ ایفاء تقسیم نفع کی صحت کے لیے شرط ہے لہٰذا مضارب کے دعویٰ ایفاء میں ظاہر حال اس لیے شاہد ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ تجار کا رواج ہے کہ وہ نفع کی باہمی تقسیم کرتے ہیں دراں حالیکہ راس المال مضارب کے پاس موجود ہو لہٰذا ظاہر حال مضارب کے لیے شاہد نہیں ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضاربت صحیح پر دیتا ہے پھر رب المال اس میں اپنے خرچے کے لیے بیس پچاس لینے لگتا ہے۔ مضارب خرچے کے ساتھ عمل کرتا ہے اور جو خرید و فروخت کرتا ہے اس میں نفع حاصل کرتا ہے پھر دونوں حساب کرتے ہیں تو جس دن وہ حساب کریں گے اس دن وہ راس المال ہزار درہم میں حساب کریں گے اور نفع دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا۔ رب المال نے جو خرچہ لیا اس کو راس المال میں سے کمی قرار نہیں دیں گے بلکہ پورے مال میں سے راس المال کو ہزار شمار کریں گے اور باقی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ اگر ہم نے اس لیے ہوئے خرچے کو راس المال میں سے شمار کیا تو مضاربت باطل ہو جائے گی اس لیے کہ رب المال کا اپنے راس المال میں رجوع کرنا مضاربت کے بطلان کا موجب ہے جب کہ حال یہ ہے کہ ان دونوں کا مقصد مضاربت کو باطل کرنا نہیں ہے لہٰذا راس المال کو باقی مال میں سے کیا جائے گا تاکہ مضاربت باطل نہ ہو۔ یہ اس صورت میں ہے جب مضاربت میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ شرط صحیح ہوئی ہے پس استحقاق مشروط کا ہوگا جو کہ نفع ہے اور وہ حاصل نہیں ہوا۔

رہی وہ چیز جس کا مستحق رب المال ہوتا ہے تو وہ مذکور نفع ہے جب کہ مال میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو رب المال کے لیے مضارب کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ یہ سب مضاربت صحیحہ کے احکام ہے۔

مضاربت فاسدہ کا حکم: وہ تمام امور جن کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ مضاربت صحیحہ میں مضارب کو ان کے کرنے کا اختیار ہوتا ہے مضاربت فاسدہ میں ان تمام کا مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور جتنے ہم نے مضاربت صحیحہ کے احکام ذکر کیے ان میں سے کوئی حکم بھی ثابت نہیں ہوگا اور مضارب نہ تو خرچے کا مستحق ہوگا اور نہ ہی مذکور نفع کا۔ اس کو محض اپنے عمل کی اجرت مثلی ملے گی خواہ مضاربت میں نفع ہوا ہو یا نہیں کیونکہ مضاربت فاسدہ معنی کے اعتبار سے مثل اجارہ فاسدہ کے ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجیر نہ تو خرچے کا مستحق ہوتا ہے اور نہ ہی اجرت مذکورہ کا بلکہ عوض اجرت مثلی کا مستحق ہوتا ہے۔ اور نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا کیونکہ نفع اس کی ملکیت کا نمو ہے۔ مضارب تو اس نے ایک حصے کا مستحق شرط کی وجہ سے بنتا تھا اور یہاں شرط ہی صحیح نہیں ہوئی۔ لہٰذا نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اسی کے ذمے ہوگا اور مضاربت فاسدہ میں دعوائے ہلاکت و ضیاع میں قول مضارب کا معتبر ہوگا مع حلف کے۔ ظاہر

روایت میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اور مال کو مضارب کے پاس امانت سمجھا جائے گا جیسا کہ مضاربت صحیح میں ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے اس میں اختلاف ذکر کیا ہے کہا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اسی پر کوئی ضمان نہ آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان آئے گا مثل اجیر مشترک کے جب کہ اس کے پاس مال ہلاک ہو جائے۔

فصل

عقد کی مضاربت کی صفت

یہ عقد غیر لازم ہوتا ہے اور رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ اس کی شرط موجود ہو اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو اس کی وجہ ہم کتاب الشرکۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ راس المال فسخ کے وقت عین ہو یعنی دراہم یا دنانیر یہاں تک کہ اگر رب المال نے مضارب کو تصرف کرنے سے روکا درآنحالیکہ روکنے کے وقت راس المال سامان کی شکل میں ہو تو رب المال کا روکنا صحیح نہ ہوگا اور مضارب کو ان کو فروخت کرنے کا حق ہوگا کیونکہ دراہم و دنانیر کے عوض میں ان کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ نفع ظاہر ہو جائے۔ پس روکنا اور فسخ کرنا مضارب کے تصرف کے حق کو باطل کرنا ہوا لہٰذا رب المال کو اس کا حق نہیں۔ اور اگر فسخ اور روکنے کے وقت راس المال دراہم و دنانیر کی شکل میں ہو تو فسخ اور روکنا صحیح ہوگا البتہ مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراہم کو دنانیر سے اور دنانیر کو دراہم سے بدل لے کیونکہ ثمنیت میں ان کے ایک جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع شمار نہیں کیا جاتا۔

فصل

مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف

اگر دونوں کا اختلاف عموم و خصوص میں ہو تو قول اس شخص کا قابل اعتبار ہوگا جو عموم کا دعویٰ کرتا ہو۔ بایں طور کہ ان میں سے ایک نے عموم تجارات میں یا عموم امکنہ میں یا عموم اشخاص سے مضاربت کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے ایک نوع کا علاوہ دوسرے مکان یا ایک شخص کا علاوہ دوسرے شخص کے دعویٰ کیا کیونکہ اس شخص کا قول جو عموم کا مدعی ہے عقد کے مقصود سے موافق ہے اور یہ مقصود عموم میں زیادہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ان کا اختلاف اطلاق و تقیید میں ہو تو قول اس شخص کا ہوگا جو مدعی اطلاق ہو حتیٰ کہ اگر رب المال نے کہا میں نے تجھے اجازت دی تھی کہ تو گندم میں تجارت کرے علاوہ دوسرے اناجوں کے اور مضارب کہے کہ تو نے مجھ سے کسی خاص تجارت کا ذکر نہیں کیا تھا

تو قول مضارب کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے عقد سے مقصود ہے اطلاق اس کے زیادہ قریب ہے۔ حسن بن زیادہ رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں قول رب المال کا ہوگا۔ اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت رب المال سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا اس بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو عموم وخصوص کے دعوٰی میں مدعی عموم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زائد کا اثبات کرتے ہیں اور اطلاق وتقیید کے دعوٰی میں مدعی تقیید کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ اس میں زائد (قید) کا اثبات کرتے ہیں جب کہ اطلاق کے گواہ اس زائد سے ساکت ہوتے ہیں۔

اگر دونوں کا خصوص پر اتفاق ہو لیکن اس خاص میں اختلاف ہو رب المال کہے کہ میں نے تجھے بز (کتان یا روئی کے کپڑے) میں مضاربت کے لیے مال دیا تھا اور مضارب کہے گندم میں تو سب کے نزدیک قول رب المال کا ہوگا کیونکہ یہاں عقد سے مقصود کی بنا پر ترجیح دینا ممکن نہیں اس لیے کہ دونوں ہی اس میں برابر ہیں۔ لہٰذا یہاں ترجیح اجازت سے آئے گی اور اجازت رب المال سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر دونوں گواہی پیش کر دیں تو گواہ مضارب کے معتبر ہوں گے کیونکہ اس کے گواہ زائد کو ثابت کرنے والے ہیں جب کہ رب المال کے گواہ اس (زائد) کی نفی کرنے والے ہیں کیونکہ رب المال کو اثبات کی حاجت نہیں اور مضارب کو اثبات کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اپنے ذمے سے ضمان کو دور کر سکے۔ لہٰذا وہ گواہ جو زائد کا اثبات کرتے ہیں اولیٰ ہوں گے۔ فقہاء نے کہا ہے کہ دونوں گواہوں میں جب صفت اجازت میں تعارض ہو اور دونوں نے وقت بیان کیا ہو تو وقت اخیر اولیٰ ہوگا کیونکہ شرط ثانی شرط اول کو توڑتی ہے لہٰذا اس کی طرف رجوع اولیٰ ہوگا۔

اگر راس المال اور نفع کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے پس رب المال کہے کہ میرا راس المال دو ہزار تھا اور میں نے تیرے لیے تہائی نفع کی شرط کی تھی اور مضارب کہے کہ راس المال ہزار تھا اور تو نے میرے لیے نصف نفع کی شرط کی تھی تو اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ اقرار کرتا ہو کہ یہ مال مضاربت ہے تو اس بات میں کہ راس المال ہزار ہے قول مضارب کا ہوگا اور اس بات میں کہ شرط تہائی نفع کی تھی قول رب المال کا ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا آخری قول اور صاحبین کا قول ہے۔ جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول اوّل یہ ہے کہ دونوں ہی معاملوں میں قول رب المال کا ہوگا بر خلاف اس صورت کے جب کہ مضارب کہے کہ ان دو ہزار کا کچھ حصہ میں نے ان کے ساتھ خلط کیا ہے یا میرے پاس بطور بضاعت کے ہے کیونکہ اس وقت دونوں اس بات پر متفق نہیں کہ جملہ مال مضاربت پر ہے اور جس کے قبضے میں کچھ ہو تو قول اس کا ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کی مقدار میں قول مضارب کا ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کا اختلاف مقدار مقبوض میں ہوا ہے لہٰذا قول قابض کا ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ سرے سے قبضہ کرنے کا انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تجھ سے کچھ مال نہیں لیا تو قول اس کا ہوگا تو ایسا ہی حکم اس وقت ہوگا جب وہ بعض (مال) کا انکار کرے علاوہ بعض کے۔ اور نفع کی مقدار میں قول

محض رب المال کا ہوگا کیونکہ نفع کی شرط اس کی جانب سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا مقدار مشروط میں اس کا قول ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ شرط کا سرے سے ہی انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تیرے لیے نفع کی شرط نہیں کی تھی میں نے تجھ کو محض بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ وہ ایک کا اقرار کرے علاوہ دوسرے کے۔ اور جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کے مطابق مقدار راس المال میں قول مضارب کا ہے اور مقدار نفع میں سب کے نزدیک قول رب المال کا ہے تو راس المال کو ہزار کیا جائے گا اور مضارب کے لیے دوسرے ہزار کا تہائی کیا جائے پس زیادتی راس المال میں رب المال کا قول معتبر نہ ہوگا اور نفع کی زیادتی پر شرط میں مضارب کا قول معتبر نہ ہوگا۔ جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول اول کے مطابق رب المال پورے دو ہزار لے گا۔

اور اگر مضارب کے پاس تین ہزار درہم ہیں جب کہ مسئلہ یہی ہو تو رب المال ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول اخیر کے مطابق ایک ہزار درہم لے گا اور باقی مال کو دونوں تہائیوں میں تقسیم کریں گے اور ان کے قول اول کے مطابق رب المال دو ہزار درہم لے گا اور دوسرے ہزار کے دو تہائی لے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر مضارب کے پاس اتنی رقم ہو جتنی اس نے راس المال میں سے لینا ذکر کی یا اس سے کم ہو اور جتنی رقم کا اس نے اقرار کیا ہو اس سے زائد نہ ہو تو سب کے نزدیک قول مضارب کا ہوگا کیونکہ مضارب پر ضمان واجب کرنے میں رب المال کے قول کو قبول کرنے کا کوئی رستہ نہیں ہے۔

اگر مضارب تین ہزار درہم لائے اور کہے کہ ایک ہزار راس المال ہے اور ایک ہزار دوسرے کی ودیعت ہے یا دوسرے کے مضاربت لبضاعت یا شرکت پر ہیں یا مجھ پر ہزار دین ہیں تو ودیعت شرکت بضاعت اور دین میں مضارب کا قول ہوگا کیونکہ جس کے قبضے میں کوئی شی ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسی کی ہے الا یہ کہ وہ اس کے بارے میں کسی دوسرے کے لیے اعتراف کرے۔ اور ان ہزار میں اس نے رب المال کے لیے اعتراف نہیں کیا لہٰذا ان میں قول مضارب کا ہوگا۔ اور ہر وہ شخص جس کا قول ہم نے اس باب میں معتبر قرار دیا ہے وہ اس کے حلف کے ساتھ ہوگا۔ اور دونوں سے جس نے اپنے دعوائے زائد پر گواہ پیش کیے گواہ ان میں سے ہر اس شخص کے معتبر ہوں گے جو زائد کا اثبات کرتا ہو۔ لہٰذا رب المال کے گواہ راس المال میں زیادتی کو ثابت کرتے ہیں اور مضارب کے گواہ نفع میں زیادتی کا اثبات کرتے ہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے تہائی نفع اور دس درہم زائد کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تو نے میرے لیے تہائی کی شرط کی تھی تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ دونوں تہائی شرط پر متفق ہیں۔ اور رب المال ایسی زیادتی کا مدعی ہے جس میں اس کے لیے کوئی منفعت نہیں ہے سوائے فساد عقد کے لہٰذا اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں کے لیے گواہ ہوں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی شرط کا اثبات

کرتے ہیں۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے تہائی نفع سوائے دس درہم کے کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تو نے میرے لیے تہائی کی شرط کی تھی تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ رب المال نے مضارب کے لیے تہائی کے بعض کا اقرار کیا اور مضارب پورے تہائی کا دعوی کرتا ہے لہذا شرط نفع کی زیادت میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس میں ایک نوع کا اشکال ہے اور وہ یہ کہ مضارب صحت عقد کا مدعی ہے اور رب المال فساد عقد کا مدعی ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ قول مضارب کا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رب المال کے دعوی کے ساتھ اگرچہ فساد عقد متعلق ہے لیکن وہ اس زیادتی کا منکر ہے جس کا مضارب مدعی ہے پس اس کے انکار کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الجملہ مفید ہے۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے نصف نفع کی شرط کی اور مضارب کہے کہ تو نے میرے لیے سو درہم کی شرط کی یا کہے کہ تو نے میرے لیے کچھ شرط نہیں کی تھی اور مجھے اجرت مثلی ملنی چاہیئے تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب رب المال کے ذمے واجب اجرت کا دعوی کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے لہذا قول رب المال کا ہوگا۔ اور اگر رب المال شرط نصف پر گواہ قائم کرے مضارب اسی بات پر گواہ قائم کرے کہ رب المال نے اس کیلئے کچھ شرط نہیں کی تو رب المال کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ وہ شرط کا اثبات کرنے والے ہیں جب کہ مضارب کے گواہ نفی کرنے والے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہ اولی ہوتے ہیں۔

اگر مضارب اس بات پر گواہ پیش کرے کہ رب المال نے اس کے لیے سو درہم کی شرط کی تھی تو اس کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ دونوں کے گواہ اثبات شرط میں برابر ہیں اور مضارب کے گواہ واجب کرتے ہیں امر زائد کو جو کہ رب المال پر اجرت کا ایجاب ہے لہذا یہ گواہ اولی ہوں گے۔

کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس باب میں فقہاء نے مزارعت کے حکم کو مضاربت کا حکم قرار دیا سوائے خاص اس فصل کے یعنی جب زمین اور بیج والے نے جب گواہ اس بات پر پیش کیے کہ اس نے عامل کے لیے نصف پیداوار کی شرط کی تھی اور عامل یہ کہے کہ تو نے میرے لئے سو قفیز کی شرط کی تھی تو گواہ (زمین و بیج) دینے والے کے معتبر ہوں گے جب کہ مضاربت میں مضارب کے گواہ معتبر ہوں گے۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ عامل کی جانب مزارعت لازم ہے اس دلیل سے کہ جس کی جانب سے بیج نہیں ہے اگر وہ عمل سے باز رہے تو اس کو

عمل پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ پس ہم نے اس شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جو صحت کا مدعی ہے جب کہ مضاربت عقد لازم نہیں ہے کیونکہ مضارب اگر عمل سے باز رہے تو اس کو عمل کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا ترجیح تصحیح (عقد) کے ساتھ نہیں ہے پس ہم نے ایجاب ضمان یعنی اجرت کی بنا پر ترجیح دی۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تجھ کو بضاعت پر مال دیا تھا اور مضارب کہے کہ نصف نفع کی شرط پر یا سو درہم کی شرط پر دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب نفع حاصل کرتا ہے رب المال اس کا منکر ہے۔ لہٰذا قول رب المال کا ہوگا کہ اس نے کچھ شرط نہیں کی تھی نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مضارب مال غیر میں استحقاق کا مدعی ہے لہٰذا قول صاحب مال کا ہوگا۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مال قرض دیا تھا اور نفع میرا ہے جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تجھے مضاربت یا بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب رب المال پر تملیک کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ تملیک کو ثابت کرتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ دونوں گواہیوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے پہلے اس کو مضاربت یا بضاعت پر دیا ہو پھر اس کو قرض دے دیا ہو۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مضاربت پر دیا تھا اور رب المال کہے کہ میں نے تجھے قرض دیا تھا تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ اس حد تک دونوں متفق ہیں کہ مضارب کا مال لینا رب المال کی اجازت سے تھا اس کے بعد رب المال مضارب پر ضمان کا مدعی ہے جب کہ مضارب اس کا منکر ہے لہٰذا قول مضارب کا ہوگا۔ اور اگر دونوں کے گواہ پیش ہو جائیں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ اصل ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر مضارب سرے سے مضاربت کا انکار کرے جب کہ رب المال اس کو مضاربت پر مال دینے کا مدعی ہو تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ رب المال مضارب پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے یعنی مضارب نے، اس کا (یعنی رب المال کا) مال لیا ہے اور مضارب اس کا منکر ہے لہٰذا قول مضارب کا ہوگا۔

اور اگر مضارب پہلے انکار کرے پھر بعد میں اقرار کر لے تو ابن سماعہ رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں میں کہا کہ میں نے ابو یوسف کو اس شخص کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا جس نے دوسرے کو مال مضاربت پر دیا پھر بعد میں اس سے طلب کیا تو اس نے جواب کہا کہ تو نے مجھے کچھ نہیں دیا پھر کہا کیوں نہیں استغفر اللہ العظیم واقعی تو نے مجھے ہزار درہم مضاربت پر دیئے تھے۔ تو مضارب مال کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امین جب امانت کا انکار کر دے تو

ضامن ہوتا ہے مثل مودع کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد مضاربت عقد لازم نہیں ہے بلکہ وہ ایسا عقد جائز ہے جو فسخ کو محتمل ہے۔ لہٰذا اس کا انکار اس کا فسخ یا رفع ہوگا۔ اور عقد جب مرتفع ہو جائے تو مال مضمون علیہ (جس کا ضمان دیا جائے) بن جاتا ہے جیسے ودیعت میں ہوتا ہے۔
پس اگر انکار کے ہوتے ہوئے اس مال کے ساتھ کچھ خرید اتو مضارب خود اپنے لیے خریدنے والا بنے گا کیونکہ وہ مال کا ضامن ہے لہٰذا مضاربت کا حکم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے احکام میں سے ہے کہ مال اس کے پاس بطور امانت ہو تو جب مال مضمون علیہ بن گیا تو مضارب امین باقی نہ رہا پھر انکار کے بعد اگر وہ اقرار کرلے تو ضمان مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ عقد انکار کی وجہ سے مرتفع (ختم) ہو چکا تھا لہٰذا بغیر کسی سبب جدید کے لوٹے گا نہیں۔
اور اگر اقرار کے بعد اس مال کے ساتھ کچھ خرید کی تو قیاس تو یہی ہے کہ جو اس نے خرید اتو اس کے اپنے لیے ہو کیونکہ اپنے انکار سے وہ مال کا ضامن بن چکا ہے لہٰذا اپنے فعل سے وہ اس سے بری نہیں ہوگا۔ البتہ استحسان کی رو سے جو اس نے خریدا وہ مضاربت پر ہوگا اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ انکار کرنے سے خرید لے کا حکم مرتفع نہیں ہوا بلکہ وہ انکار کے باوجود قائم ہے اس لیے کہ ضمان امر بالشراء (خریدنے کے) کے منافی نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی کوئی شئی غصب کی پھر مغصوب منہ نے غاصب کو مغصوب کی بیع و شراء کا حکم دیا تو حکم صحیح ہوگا اگرچہ مغصوب غاصب پر مضمون ہے۔ اور جب انکار کے بعد بھی حکم باقی رہا تو اب جب مضارب نے حکم کے موجب خرید کی تو یہ خرید آمر (حکم دینے والے) کے لیے واقع ہوگی۔ اور خرید مضارب کے لیے اس وقت تک واقع نہیں ہوگی جب تک ضمان ختم نہ ہو جائے۔ اور یہ مثل غاصب کے بن جائے گا کہ جب وہ مغصوب کو مالک کے حکم سے فروخت کرے اور سپرد کر دے تو وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔
ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مال اس پر مضمون ہوگا اور اپنے فعل سے بری نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ ضامن اپنے فعل کی وجہ سے عین مضمون سے بری ہو جائے جیسے مغصوب منہ جب غاصب کو حکم دے کہ وہ مغصوب کو فلاں جگہ رکھ دے یا فلاں کے سپرد کر دے تو غاصب اسکو یہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔
اسی طرح ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک غلام خرید لے۔ دوسرے شخص نے پہلے ہزار کا انکار کیا پھر بعد میں اقرار کر لیا پھر خرید کی تو یہ خرید نا جائز ہوگا اور یہ آمر کے لیے ہوگی اور انکار کرنے والا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اگر اس نے ان سے ایک غلام خریدا پھر بعد میں اقرار کیا تو ضمان سے بری نہ ہوگا اور خرید اس کے اپنے لیے ہوگی اسکی وجہ ہم مضارب کے ذکر میں بیان کر چکے ہیں۔
اگر ان کو ہزار دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک مخصوص غلام خریدے پھر اس نے ہزار کا انکار کیا پھر ان سے غلام خریدا پھر ہزار کا اقرار کیا تو غلام آمر کے لیے ہوگا کیونکہ متعین غلام کو خریدنے میں وکیل اس بات میں مختار نہیں ہوتا کہ اس کو اپنے لیے خرید سکے لہٰذا یہ متعین جو وہ خرید آمر کے لیے ہوگی پس یہ ایسے ہوا گویا اس نے پہلے اقرار کیا پھر خریدا مضارب کا معاملہ

اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا اس کو رب المال کے لیے خریدنے پر محمول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ خریدنے سے پہلے مال کا اقرار کرے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص غلام کو فروخت کرنے پر مامور ہو وہ اس کا انکار کر دے اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کرے پھر بعد میں اس کے بارے میں آمر کے لیے اقرار کرے تو بیع جائز ہوگی اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی آمر نے اگر اسکو آزاد کرنے کا امر کیا۔ مامور نے انکار کیا اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کیا پھر آمر کے لیے غلام کا اقرار کر لیا اور غلام کو آزاد کیا تو غلام کی آزادی جائز ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امر انکار کے بعد بھی موجود رہتا ہے تو جب انکار کیا پھر اقرار کیا تو اس نے رب المال کے حکم سے تصرف کیا لہٰذا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر غلام کی بیع کی یا اس کو ہبہ میں دے دیا یا اس کو آزاد کر دیا پھر بعد میں اس کا اقرار کیا ابن سماعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ قیاس کرتے ہوئے اس مسئلے پر کہ جب اسکو ہزار درہم دیئے اور امر کیا کہ ان سے مخصوص غلام خریدے یہ جائز ہوگا اور فروخت وغیرہ آمر کو لازم ہوگی کیونکہ مامور یہ اختیار نہیں رکھتا کہ اپنے لیے غلام کی بیع کرے۔

ہشام رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمۃ اللہ سے سنا ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے پھر دوسرا ڈیڑھ ہزار درہم لے کر آیا اور کہا یہ ہزار راس المال ہیں اور یہ پانچ سو نفع ہیں اور خاموش ہوگیا پھر (بعد میں) کہا مجھ پر اس میں فلاں کا اتنا اتنا دین ہے تو قول مضارب کا ہوگا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب اقرار کرے کہ اس نے مال کے ساتھ عمل کیا ہے اور یہ کہ اس کے پاس دس ہزار درہم ہیں اور یہ کہ اس پر مضاربت میں ہزار یا دو ہزار کا دین ہے اور یہ اس نے کلام متصل کے ساتھ کہا تو قول اس کا ہوگا مع حلف کے۔ دین اس مال میں سے ادا کیا جائے گا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہیں: اور اگر اس نے کچھ سکوت اختیار کرنے کے بعد دین کا اقرار کیا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کہا کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس ہے۔ یہ جو حسن رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کے مخالف ہے جو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا۔ حسن رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے کہا میرے پاس دس ہزار ہیں اور خاموش ہوگیا تو اس نے نفع کا اقرار کر لیا۔ اب جب وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ہزار کا دین ہے تو وہ اپنے اقرار سے رجوع کرتا ہے کیونکہ نفع ہوتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد۔ اور اقرار جب صحیح ہو تو اس سے رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ متصلاً کہے کیونکہ اس صورت میں اس کا اقرار ابھی تک ثابت نہیں ہوا اور یہ بمنزلہ استثناء کے ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں دین کا اقرار کیا ہے جس میں اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہٰذا اس کا اقرار نافذ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ کہے

کہ یہ نفع ہے اور مجھ پر دین ہے۔ رہا حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ سکوت کے بعد یہ کہنا کہ مجھ پر دین ہے اقرار سے رجوع کرنا ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کو پہلے نفع حاصل ہوا ہو پھر دین اسکے ذمے میں آیا ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آدمی کہتا ہے میں نے نفع کمایا ہے اور مجھ پر دین لازم ہوا ہے اور اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہٰذا جب اس نے دین کا اقرار کیا تو صحیح ہوا۔

مضارب اگر دو ہزار لایا اور کہا ہزار راس المال ہے اور ہزار نفع ہے پھر کہا میں نے صرف پانچ سو نفع کمایا پھر سارا مال مضارب کے پاس ہی ہلاک ہو گیا تو مضارب ان پانچ سو کا ضامن ہوگا جن کا اس نے انکار کیا تھا اور باقی مال میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کے پاس امانت تھا تو جب اس نے نفع کا انکار کیا تو انکار کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا لہٰذا ہلاک ہونے پر ضامن ہوگا۔

اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میں نے تجھے تیرا راس المال دیا تھا اور میرے پاس جو باقی بچا وہ نفع ہے۔ پھر اس نے رجوع کیا اور کہا کہ میں نے تجھے تیرا راس المال نہیں دیا تھا لیکن وہ ہلاک ہو گیا ہے تو مضارب اس رقم کا ضامن ہوگا جس کا اس نے رب المال کو دینے کا دعویٰ کیا تھا اس کا ضامن ہوگا بسبب وجہ مذکورہ کے۔

اگر دونوں کا نفع میں اختلاف ہوا رب المال نے کہا کہ میں نے تیرے لیے تہائی کی شرط کی تھی اور مضارب نے کہا کہ تو نے میرے لیے نصف کی شرط کی تھی پھر مضارب کے پاس مال ہلاک ہو گیا محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب نفع کے چھٹے حصے کا ضامن ہوگا جو وہ رب المال کو ادا کرے کا خاص اپنے مال میں سے اور مضارب پر اس کے علاوہ اور کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرط نفع میں قول رب المال کا ہوتا ہے اس صورت میں مضارب کا حصہ تہائی ہو گا جب کہ اس نے دعویٰ نصف کا کیا تھا۔ اور جو کوئی اپنے پاس امانت میں دعویٰ کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے۔ اسی لیے مضارب نفع میں چھٹے حصے کا ضامن ہوگا واللہ عزوجل الموفق۔

فصل عقد مضاربت کن امور سے باطل ہوتا ہے

۱۔ عقد مضاربت فسخ سے اور تصرف سے روکنے سے باطل ہو جاتا ہے لیکن جب کہ فسخ اور نہی کی شرط موجود ہو جو یہ ہے کہ اس کے ساتھی کو فسخ و نہی کا علم ہوا اور یہ کہ فسخ و نہی کے وقت راس المال عین ہو۔ پس اگر راس المال سامان کی صورت میں ہوگا تو فسخ وغیرہ صحیح نہیں ہوگا اور مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ سامان کو دراہم و دنانیر کے عوض میں فروخت کرے یہاں تک کہ نقدی کی صورت حاصل ہو جائے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر راس المال عین ہو تو فسخ وغیرہ

صحیح ہوگا البتہ مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراہم کی دنانیر کے عوض میں اور دنانیر کی دراہم کے عوض میں بیع صرف کرے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ثمنیت میں ہمجنسیت کی بنا پر اس کو بیع میں شمار نہیں کیا جاتا۔

۲۔ مضاربت متعاقدین میں سے ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ مضاربت وکالت پر مشتمل ہوتی ہے اور وکالت موکل و وکیل کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ مضارب کو رب المال کی موت کا علم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ یہ حکما معزولی ہے لہٰذا علم پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے مگر یہ کہ راس المال جب سامان کی صورت میں ہو تو وکیل کو بیع کا اختیار ہوتا ہے کہ یہاں تک کہ وہ نقدی کی صورت میں ہو جائے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ مضاربت متعاقدین میں سے کسی ایک کے جنون سے بھی باطل ہو جاتی ہے جب کہ جنون مسلسل ہو کیونکہ یہ آمر کی امر کرنے کی اہلیت اور مامور کی تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتا ہے۔ اور ہر وہ امر جس سے وکالت باطل ہوتی ہے اس سے مضاربت باطل ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الوکالۃ میں گزر چکی ہے۔

۴۔ اگر رب المال مرتد ہو جائے اور مضارب ارتداد کے بعد مال کے ساتھ بیع و شراء کرے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر یہ سب کچھ موقوف رہے گا۔ اگر اس کے بعد رب المال اسلام کی طرف لوٹ آئے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے اور مضارب کے تمام احکام میں ارتداد معدوم سمجھا جائے گا اور رب المال ایسے ہو جائے گا گویا کہ وہ مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب رب المال دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مسلمان ہو کر واپس آجائے پیشتر اس کے کہ دارالحرب کے ساتھ اسکے ملحق ہونے کا حکم لگایا جائے۔ یہ اس روایت کے مطابق ہے جس کی رو سے مرتد کی موت اور اس کے اموال کا اس کے ورثہ کے لیے میراث بننے کا حکم لگانے کے لیے حاکم کا اس کے لحاق کا حکم لگانا شرط ہے۔ پس اگر مرتد مرجائے یا ارتداد پر قتل کر دیا جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور قاضی نے اس کے لحاق کا حکم لگایا تو مضاربت باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بطلان ارتداد اختیار کرنے کے دن سے ہوگا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے کے مطابق کہ مرتد کی ملک موقوف ہوتی ہے۔ اگر مرجائے یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور الحاق کا حکم لگا دیا جائے تو اس کی ملکیت ارتداد اختیار کرنے کے وقت اس کے ورثہ کی طرف زائل ہو جاتی ہے اور یہ ایسا ہوتا ہے گویا کہ وہ اسی وقت مر گیا تھا۔ پس مرتد رب المال کے حکم سے مضارب کا کیا گیا تصرف باطل ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ اس نے ورثہ کی ملکیت میں تصرف کیا ہے۔ پس اگر اس دن مضارب کے پاس راس المال قائم ہو کہ اس نے اس میں تصرف نہ کیا ہو پھر اس کے بعد مضارب نے خرید کی تو خریدی ہوئی شئی اور نفع مضارب کا ہوگا کیونکہ مال سے رب المال کی ملکیت زائل ہو چکی ہے لہٰذا مضارب مضاربت سے معزول ہو چکا ہے اور وہ ورثہ کی ملکیت میں ان کے حکم کے بغیر تصرف کرنے والا بنا ہے۔ اور اگر راس المال سامان ہو تو مضارب کی اس میں خرید و فروخت جائز

ہو گی یہاں تک کہ راس المال نقدی کی صورت میں آجائے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس حالت میں مضارب معزول نہیں ہوتا نہ تو معزول کرنے سے نہ رد کرنے سے اور نہ ہی رب المال کی موت سے تو ایسے ہی رب المال کے ارتداد میں ہو گا۔

اگر مضارب کو دنانیر حاصل ہوں جب کہ راس المال دراہم ہوں یا اس کو دراہم حاصل ہوں جب کہ راس المال دنانیر ہوں تو قیاس یہ ہے کہ مضارب کے لیے تصرف جائز نہ ہو کیونکہ جو اس کو حاصل ہے وہ معنی کے اعتبار سے راس المال ہی کی جنس میں سے ہے بوجہ دونوں کی ثمنیت میں ایک ہونے کے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ بعینہ وہی مال مضارب کے پاس موجود ہے لیکن فقہاء نے از روئے استحسان کہا کہ اگر اس نے راس المال کی جنس کے عوض میں فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ مضارب پر واجب ہے کہ راس المال کی مثل واپس کرے لہٰذا اس کو اختیار ہو گا کہ سامان کی طرح جو نقدی اس کے پاس ہے اس کو فروخت کرے۔

رہا ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر تو ارتداد مرتد کی ملکیت پر اثر انداز نہیں ہوتا لہٰذا رب المال کے ارتداد کے بعد بھی مضارب کا تصرف جائز ہے جیسا کہ خود رب المال کا تصرف صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ پھر اگر رب المال مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو عقد مضاربت کے باطل ہونے میں اس کی موت مثل مسلمان کی موت کے ہو گی یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے لحاق کا حکم لگا دیا گیا ہو کیونکہ یہ بمنزلہ موت کے ہے اس دلیل سے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کے لیے میراث بن جاتا ہے پس مال میں رب المال کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔

اور اگر رب المال مرتد نہ ہوا ہو بلکہ مضارب مرتد ہوا ہو تو سب کے نزدیک مضاربت اپنے حال پر باقی رہے گی کیونکہ خود رب المال کے تصرف کا موقوف ہونا اس کی ملکیت کے موقوف ہونے کی بنا پر ہے اور جس میں مضارب تصرف کرتا ہے اس میں اس کی کچھ ملکیت نہیں ہے بلکہ ملکیت رب المال کی ہے اور رب المال کی جانب سے ارتداد نہیں پایا گیا لہٰذا مضاربت باقی رہے گی البتہ مضارب پر کوئی ذمہ داری نہ ہو گی بلکہ ذمہ داری رب المال پر ہو گی۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ ذمہ داری مال کے سبب سے لازم ہوتی ہے لہٰذا رب المال پر ہو گی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے کسی محجور بچے یا محجور غلام کو وکیل بنایا۔ صاحبین کے قول کے مطابق ذمہ داری مضارب پر ہو گی کیونکہ اس کا تصرف مثل مسلمان کے تصرف کے ہے۔ اور اگر مضارب مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو مضاربت باطل ہو جائے گی کیونکہ ارتداد میں اس کی موت مثل ارتداد سے پیشتر اس کی موت کے ہے یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے لحاق کا حکم لگا دیا گیا ہو کیونکہ الحاق اور الحاق کے حکم کے ساتھ اس کا ارتداد اس کے تصرف کے حق میں بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔

اگر مضارب اپنے ارتداد کے بعد دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا اور وہاں خرید و فروخت کی پھر مسلمان ہو کر پلٹ آیا تو دارالحرب میں تمام خرید و فروخت جو اس نے کی وہ سب اس کے لیے

ہو گی اور ان میں سے کسی شی میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ جب وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا تو مثل حربی کے ہو گیا کہ وہ مثل حربی کے مال پر غلبہ پائے اور دار حرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔ تو ایسے ہی مرتد کا حکم ہے۔

عورت کا ارتداد اور عدم ارتداد سب سے نزدیک برابر ہے خواہ مال اس کا اپنا ہو یا مضاربت پر ہو کیونکہ اس کا ارتداد اس کی ملکیت میں مؤثر نہیں ہوتا الا یہ کہ یا تو وہ مر جائے پس مضاربت باطل ہو جائے جیسا کہ اس سے ہوتا ہے جب کہ وہ ارتداد سے پیشتر مر جائے یا وہ دارالحرب کیساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے الحاق کا حکم لگا دیا جائے۔ اس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ بمنزلہ موت کے ہے۔

پیشتر اس کے کہ مضارب مال مضاربت سے کچھ سامان خریدے اس کے پاس مال مضاربت کے ہلاک ہونے سے بھی مضاربت باطل ہو جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق ہے کیونکہ قبضہ کرنے سے یہ مال عقد مضاربت کے لیے متعین ہو گیا ہے لہٰذا اس کی ہلاکت سے عقد باطل ہو جائے گا جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب نے مال مضاربت کو خود ہلاک کر دیا یا اس کو خرچ کر لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور وہ اس کو ہلاک کر دے بوجہ مذکورہ یہاں تک کہ وہ اس سے مضاربت کیلئے کچھ نہ خرید سکتا ہو تو جس شخص نے مال ہلاک کر دیا اگر اس سے مضارب نے اس کی مثل لیا تو مضارب کو مضاربت کے لیے اس سے خریدنے کا اختیار ہو گا۔ حسن نے ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے راس المال کا عوض لیا ہے پس اس کا عوض لینا بمنزلہ اس کے ثمن لینے کے ہے لہٰذا یہ مضاربت پر ہو گا۔

ابن رستم نے محمد رحمہا اللہ سے روایت کیا کہ اگر مضارب نے کسی کو وہ مال قرض پر دے دیا تو اگر اس نے بعینہٖ انہی دراہم کو واپس کیا تو ان دراہم کی واپسی مضاربت پر ہو گی کیونکہ اگرچہ اس نے تعدی کی ہے اور اس پر ضمان آیا ہے لیکن تعدی زائل ہو گئی پس اس سے متعلق ضمان بھی زائل ہو جائے گا۔ اور اگر مضارب نے ان کی مثل لئے تو وہ دراہم مضاربت پر نہیں آئیں گے کیونکہ عین کے ہلاک ہونے سے ضمان ثابت ہو گیا ہے اور مضاربت کا حکم اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور یہ اس کے خلاف ہے جو استہلاک (خود ہلاک کرنے) میں حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے روایت کی ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب مضارب کے کچھ خریدنے سے پیشتر مال مضاربت ہلاک ہوا ہو مثلاً مال مضاربت ہزار درہم ہو ان سے ایک باندی خریدی اور ابھی ثمن کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ ہزار ہلاک ہو گئے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باندی مضاربت پر ہو گی اور مضارب ہزار کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا اور اس سے لے کر بائع کو دے گا۔ اسی طرح اگر یہ دوسرے ہزار جن پر مضارب نے قبضہ کیا ہلاک ہو جائیں تو دوبارہ اتنی رقم کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا

ایسے ہی تیسری اور چوتھی اور اس کے آگے ہمیشہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ بائع کو رقم ادا کر دے۔ اور وہ تمام رقوم جو رب المال نے اولاً دی اور جو بعد میں تاوان کے طور پر دی راس المال ہوں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب رب المال کے لیے تصرف کرتا ہے لہٰذا رب المال کے لیے تصرف کرنے سے جو ضمان اس کو لاحق ہوگا اس کے لیے وہ رجوع کر سکے گا مثل وکیل کے البتہ وکیل اور مضارب کے درمیان اتنا فرق ہے کہ وکیل کے پاس جب ثمن ہلاک ہو جائے تو وہ اس کی مثل کے لیے موکل پر رجوع کرے گا۔ پھر اگر یہ دوسری رقم بھی ہلاک ہو جائے تو موکل پر رجوع نہیں کر سکے گا جب کہ مضارب ہر مرتبہ رجوع کر سکے گا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کے خریدنے سے وکالت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وکالت باشراء سے مقصود مبیع میں ملکیت حاصل کرنا ہے نفع نہیں۔ تو جب وکیل نے خرید کی تو مقصود حاصل ہو گیا پس مقصود کے انتہا سے عقد مضاربت کی انتہاء ہو گئی اور وکیل کے ذمے بائع کے لیے ثمن واجب ہو گیا۔ پھر جب ثمن اس کے پاس ہلاک ہو گیا قبل اس کے کہ وہ بائع کو ادائگی کرتا تو وکیل کے لیے موکل کے ذمے اتنی رقم واجب ہو گئی جتنی کہ اس پر بائع کے لیے واجب ہوئی تھی۔ پس جب وکیل نے ایک مرتبہ اس رقم پر قبضہ کر لیا تو اس نے اپنا حق وصول کر لیا لہٰذا اس کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ رہی مضاربت تو وہ خرید سے ختم نہیں ہوتی کیونکہ اس سے مقصود نفع ہوتا ہے جو کہ بار بار کی خرید و فروخت سے حاصل ہوتا ہے۔ تو جب عقد باقی ہے تو مضارب کو دوسری اور تیسری مرتبہ بھی رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ اور پہلی رقم کے ساتھ رب المال جو تاوان دے گا وہ سب راس المال ہوگا کیونکہ رب المال نے یہ تاوان مضاربت کے سبب سے ادا کیا ہے لہٰذا یہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ نیز اس سے مقصود نفع ہے لہٰذا جو مال رب المال نے تاوان کے طور پر دیا ہے اگر وہ راس المال میں سے نہ ہو اور یونہی مفت میں ضائع جائے تو اس سے رب المال کو نقصان ہوگا کیونکہ اس کو خسارہ ہوگا جب کہ مضارب کو نفع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

اگر مضارب نے پہلے ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد ان میں تصرف کیا یہاں تک کہ وہ دو ہزار ہو گئے پھر ان سے دو ہزار قیمت کی باندی خریدی پھر بائع کو ادائگی سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو گئے تو مضارب رب المال پر ڈیڑھ ہزار کے لیے رجوع کرے گا اور مضارب اپنے مال میں سے پانچ سو کا تاوان ادا کرے گا جو نفع میں اس کا حصہ ہے پس چوتھائی باندی خاص مضارب کی ہو گی اور تین چوتھائی مضاربت پر رہے گی اور اس تین چوتھائی میں راس المال ڈھائی ہزار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب نے جب دو ہزار میں باندی خریدی تو اس نے اس کو چوتھائیوں میں خریدا ایک چوتھائی مضارب کی اور تین چوتھائی رب المال کی کیونکہ مضارب نے نفع میں اپنا حصہ ظاہر ہونے کے بعد اس باندی کو خریدا اس لیے کہ اس نے باندی دو ہزار میں خریدی جب کہ راس المال ہزار تھا۔ لہٰذا نفع میں رب المال کا حصہ پانچ سو اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال کے لیے خریدا اس میں رب المال پر رجوع کر سکے گا اور جو اپنے لیے خریدا اس کا ضمان خود اس پر ہوگا۔ اور صرف ایک چوتھائی باندی مضاربت سے خارج ہو گی کیونکہ قاضی نے جب اس پر نفع میں اس کے حصہ کا ضمان لازم کیا تو اس نے اس ضمان کی تعیین کر دی اور تعیین بغیر قیمت کے نہیں ہوتا لہٰذا چوتھائی

مضاربت سے خارج ہوگا اور بقیہ مضاربت پر باقی رہے گا۔ اور مضاربت کے سبب سے رب المال کو ڈیڑھ ہزار لازم ہوئے پس یہ راس المال میں زیادتی ہوگی لہٰذا راس المال ڈھائی ہزار ہو جائے گا۔ اور اگر یہی باندی چار ہزار میں فروخت کی جائے تو ان میں سے مضارب کے ہزار ہوں گے کیونکہ نفع میں اس کا یہی حصہ ہے لہٰذا یہ اس کی ملکیت ہوگی اور تین ہزار مضاربت پر رب المال کے لیے ہوں گے ان میں سے ڈھائی ہزار اس کا راس المال ہے۔ باقی پانچ سو کا نفع ہوگا جو شرط کے مطابق دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔

اگر باندی دو ہزار کے مساوی ہو اور ہزار میں خریدی گئی ہو جو کہ راس المال ہے پھر وہ باندی ہلاک ہو جائے تو رب المال پوری باندی کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ جب ہزار میں خرید واقع ہوئی تو ایسے ثمن کے عوض میں واقع ہوئی جو پورا کا پورا راس المال ہے۔ نفع محض دوسرے ہزار میں ظاہر ہوگا لہٰذا ضمان رب المال پر ہوگا بر خلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں خرید دو ہزار کے عوض میں واقع ہوئی پس مضارب کا نفع ظاہر ہوا اور چوتھائی باندی ہلاک ہوئی لہٰذا مضارب ثمن میں سے اس چوتھائی کا ضمان ادا کرے گا۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب مضارب دو ہزار کے عوض میں باندی خریدے۔ ان میں ہزار نفع ہو۔ اور باندی کی قیمت ہزار ہو۔ پھر بائع کو ادائیگی کرنے سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو جائیں تو مضارب کے ذمے چوتھائی یعنی پانچ سو آئیں گے اور رب المال کے ذمے ڈیڑھ ہزار یہ اس کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کیا۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ہزار کے مساوی باندی خریدی بعوض دو ہزار کے مساوی باندی کے اور جس کو خریدا اس پر قبضہ نہیں کیا اور اپنی باندی سپرد نہیں یہاں تک کہ اس کے پاس دونوں ہی مر گئیں تو مضارب اس باندی کا تاوان ادا کریگا جو اس نے خریدی یعنی ہزار کا جس کے لیے وہ رب المال پر رجوع کرے گا کیونکہ اس پر مضمون اس باندی کی قیمت ہے جس کو اس نے خریدا اور اس میں راس المال سے زائد کچھ نہیں۔ یہ یعنی ہزار قیمت والی باندی دو ہزار میں خریدنا محض اس وقت جائز ہے جب رب المال نے اس سے کہا ہو کہ قلیل و کثیر کے عوض خرید ورنہ مضارب کا اس طور سے خریدنا کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے فرمایا محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادر میں ایک اور مقام پر ذکر کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو نصف نفع پر ہزار مضاربت کے لیے دیے۔ مضارب نے ان سے خرید و فروخت کی یہاں تک کہ وہ تین ہزار ہو گئے۔ پھر تین ہزار سے اس نے تین غلام خریدے جن میں سے ہر غلام کی قیمت ہزار درہم ہے۔ اور ابھی مال کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ ضائع ہو گیا تو اس کا سارا تاوان رب المال پر آئے گا اور راس المال چار ہزار ہوگا کیونکہ مضارب کی ملکیت کی تعیین کسی ایک غلام میں بھی نہیں۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک راس المال ہو

اسی وجہ سے ان میں اس کا آزاد کرنا بھی نافذ نہیں ہوتا پس مضارب کل
ثمن کے لیے رجوع کرے گا۔ اس کی تعلیل محمد رحمہ اللہ نے کی اور اس سے پیشتر فرمایا کہ کسی غلام میں
بھی اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوگا۔ یہ اس کے مخالف ہے جو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کیونکہ انھوں
نے کہا کہ محمد رحمہ اللہ مضارب پر اس مضمون کا اعتبار کرتے ہیں جس کا وہ تاوان دیتا ہے نہ کہ وہ
جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہوا ہے۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ
کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہوگیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا وہ تاوان دیتا ہے نہ
کہ وہ جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہوا۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ
کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہوگیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا ضمان مضارب پر واجب
ہوگا۔ جس کا وہ ضمان دے رہا ہے اگر وہ راس المال سے زائد ہے تو مضارب پر اس کا حصہ آئیگا۔
ورنہ نہیں۔ اور یہ اول کے خلاف ہے کیونکہ جب ہم نے ضمان کا اعتبار کیا تو راس المال سے زائد
کا اس نے ضمان ادا کیا اب یا تو محمد رحمۃ اللہ سے یہ دو روایتیں تھا ئی جائیں یا مضارب پر جو مضمون ہوا ہے اس کی شرط یہ ہو
اس کا حصہ اس میں متعین ہو۔ اور یہاں اگرچہ اس نے ضمان دیا ہے لیکن اس میں مضارب
کا حق متعین نہیں ہوا رہی محمد رحمہ اللہ کی آزاد کرنے کے عدم نفاذ کی تعلیل تو یہ ہر جگہ نہیں پائی
جاتی کیونکہ اگر وہ دو ہزار میں ہزار کے مساوی باندی خریدے تو ضامن ہوگا اگرچہ اس کا آزاد
کرنا اس میں نافذ نہیں ہوگا اس میں علت کا عکس ہوگا پس تمام مقامات میں اس کا پایا جانا
لازمی نہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب نے ہزار درہم میں ایک غلام خریدا اور وہ ہزار درہم مال مضاربت ہو
پھر وہ مال ہلاک ہو جائے اور رب المال کہے کہ تو نے اس کو مضاربت پر خریدا پھر مال ہلاک ہوا جبکہ مضارب
کہتا ہے کہ میں نے اس کو مال کے ہلاک ہونے کے بعد خریدا۔ میرا خیال تھا کہ مال میرے پاس موجود ہے لیکن
وہ اس سے پہلے ہلاک ہو چکا تھا تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ ہر وہ شخص جو کوئی شی خریدتا ہے اس میں اصل
یہ ہے کہ اس کو اپنے لئے خریدنے والا اعتبار کیا جاتا ہے۔ نیز ظاہر حال یعنی ہلاکت مال بھی اس کا شاہد ہے
لہٰذا ظاہر حال مضارب کے لئے شاہد ہوگا پس قول مضارب کا ہوگا۔

محمد رحمہ اللہ نے مضاربت کبیرہ میں ذکر کیا کہ جب رب المال اور مضارب کے درمیان
اختلاف ہو جائے۔ رب المال کہے کہ مال تیرے باندی خریدنے سے پہلے ہلاک ہوگیا تھا اور تو نے
اس کو محض اپنے لیے خریدا ہے اور مضارب کہے کہ میرے اس باندی کو خریدنے کے بعد مال ہلاک
ہوا ہے اور میرا ارادہ ہے کہ میں تجھ سے ثمن لوں اور میں نہیں جانتا کہ مال کب ہلاک ہوا تو قول
رب المال کا ہوگا مع اس کے حلف کے اور مضارب کے ذمے گواہ ہوں گے اس بات پر کہ
اس نے جب خرید کی تھی تو مال اس کے پاس تھا۔ وہ خریدنے کے بعد ہلاک ہوا۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ رب المال اپنے سے ضمان کی نفی کر رہا ہے اور مضارب اس پر ضمان کا دعویٰ کر رہا ہے تاکہ اس پر ثمن کے لیے رجوع کر سکے کیونکہ مضارب رب المال کیلئے عقد وتوع کا دعویٰ کر رہا ہے اور رب المال اس کا منکر ہے لہٰذا قول رب المال کا ہوگا۔ نیز ظاہر حال جو کہ ہلاکت مال ہے رب المال کے لیے شاہد ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ ضمان کا اثبات کرتے ہیں لہٰذا یہ اولیٰ ہوں گے۔

جب مضاربت فسخ ہو جائے جب کہ مال مضاربت لوگوں پر دین ہو اور مضارب تقاضا کرنے اور قبضہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مجبور نہیں کیا جائیگا اور اس سے کہا جائیگا کہ مال کیلئے رب المال کو قرضداروں پر حوالہ کر کیونکہ جب نفع ہو تو مضارب کا اس سے حصہ ہوگا لہٰذا اسکا عمل اجیر کے عمل جیسا ہوگا اور اجیر عمل پر مجبور ہوتا ہے جسکا اس نے التزام کیا ہے اور اگر نفع نہ ہو تو اس کے لیے نفع سالم نہ ہوا لہٰذا اس کا عمل مثل وکیلوں کے عمل کے ہوگا پس اس کو عمل کے پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ مضارب یا وکیل کو حکم دیا جائے گا کہ وہ رب المال کو اس شخص پر حوالہ کرے جس کے ذمے دین ہے تاکہ اس (رب المال) کے لیے قبضہ ارزانی ہو کیونکہ عقد کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں لہٰذا حکم دینے والے کو قبضہ کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہو گی مگر عاقد کی جانب سے حوالہ کے ساتھ۔ پس مضارب پر لازم ہو گا کہ وہ رب المال کو مال کے لیے حوالہ کرے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو جائے۔ اور اگر عاقد رب المال کے لیے اس دین کا ضامن بن جائے جو مدیون پر ہے تو اس کو یہ ضمان جائز نہیں کیونکہ عاقد نے اس کو امین بنایا ہے لہٰذا اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ضامن بنا سکے اس چیز میں جس میں عاقد نے اس کو امین بنایا ہے۔

اگر مضارب مر جائے اور چھوڑے جانے والے مال میں مال مضاربت موجود نہ ہو تو مضارب کے چھوڑے ہوئے مال میں وہ دین کے طور پر لوٹے گا۔ یہی حکم مودع، مستعیر، مستبضع اور ہر اس شخص کا ہے جس کے پاس مال امانت ہو کہ جب وہ بیان سے پیشتر مر جائے اور بعینہ امانت کا علم نہ ہو تو یہ اس کے ترکہ میں دین ہوگا کیونکہ معلوم نہ ہونے سے وہ ودیعت کو خود ہلاک کرنے والا بنا۔ اور اس کے ورثہ کی ہلاکت پر اور رب المال کو سپرد کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر میت نے اپنی حالت حیات میں مال کی تعیین کر دی تھی یا اس کا علم ہو گیا تو وہ میت کے وصی یا وارث کے ہاتھ میں امانت ہو گی جیسا کہ میت کے ہاتھ میں (موت سے پیشتر) تھی۔ اور ہلاکت اور رب المال کو سپرد کرنے میں ان کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ میت کی حالت حیات میں تصدیق کی جاتی ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الھبہ

اس بارے میں گفتگو کے تین موضوع ہیں۔

رکن ہبہ کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم ہبہ کا بیان

رکن ہبہ: یہ واہب کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا موہوب کا قبول کرنا تو وہ استحسان کی رو سے رکن نہیں ہے اگرچہ قیاس یہ ہے کہ وہ رکن ہو۔ زفر رحمہ اللہ نے اسے رکن قرار دیا ہے۔ اور ایک قول کے مطابق ان کا کہنا ہے کہ قبضہ بھی رکن ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ یہ شی فلاں کو ہبہ نہیں کرے گا پھر اس کو ہبہ کرے مگر وہ قبول نہ کرے تو از روئے استحسان وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی)، جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک موہوب لہ قبول نہ کرے وہ حانث نہیں ہوگا اور ایک قول کے مطابق جب تک موہوب لہ قبول کر کے قبضہ نہ کر لے واہب حانث نہیں ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جب وہ اس بات پر قسم کھائے کہ اس شی کو فلاں کے ہاتھ نہ بیچے گا کہ پھر اس کے ہاتھ فروخت کر دی مگر فلاں نے قبول نہ کی تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی اختلاف پر جب ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے تجھے یہ شی ہبہ کی لیکن تو نے قبول نہیں کی اور مقر لہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کی تھی تو ہمارے نزدیک قول مقر کا ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قول مقر لہ کا ہوگا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ یہ شی میں نے تیرے ہاتھ فروخت کی لیکن تو نے قبول نہیں کیا اور مقر لہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کیا تھا تو قول مقر لہ کا ہوگا۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ ہبہ تصرف شرعی ہے اور تصرف شرعی کا وجود شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور وہ (وجود شرعی) یہ ہے حکم کے حق میں ہبہ کا انعقاد۔ اور حکم محض ایجاب سے ثابت نہیں ہوتا لہٰذا محض ایجاب شرعاً ہبہ نہیں ہوگا۔ اسی لیے ایجاب ممکن ہے بغیر اس کے کہ قبول کے تابع ہو کر پایا جائے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ لغت میں ہبہ قبول کی شرط کے بغیر مجرد مالک کے ایجاب کو کہتے ہیں قبول و قبضہ تو محض ہبہ کے حکم کے ثبوت کے لیے ہوتے ہیں نفس ہبہ کے وجود کے لیے نہیں ہوتے۔ تو جب ایجاب کیا گیا ہے لہٰذا اس پر احکام مترتب ہوں گے۔ اس بات کی دلیل کہ تصرف کا ہبہ واقع ہونا قبول کرنے پر موقوف نہیں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ روایت ہے کہ: لاتجوز الھبۃ الا مقبوضۃ محوزۃ (ہبہ جائز

نہیں مگر یہ کہ اس پر قبضہ کیا ہوا ہو اور وہ اکٹھا ہو)۔

اسم ہبہ کا اطلاق بغیر قبضہ اور حیازت (اکٹھا کرنا) کے بھی کیا گیا ہے روایت ہے کہ صعب بن جثامہ رضی اللہ عنہ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حمار وحشی (جنگلی گدھا) ہدیہ کیا اھدی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حمار وحشی جب کہ آپ ابواء میں تھے اور ایک روایت میں ہے کہ ودان میں تھے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واپس کر دیا اور فرمایا کہ اگر ہم محرم نہ ہوتے تو ضرور قبول کر لیتے۔ راوی نے عدم قبول کے باوجود اہداء (ہدیہ کرنے) کا اسم استعمال کیا ہے۔ اور ہدیہ کرنا بھی ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض وفات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بلایا اور ان سے فرمایا انی کنت نحلتك جداد عشرین وسقا من مالی بالعالیۃ لم تکونی قبضتیہ ولا حزتیہ وانما هو الیوم مال الوارث (میں نے تم کو مقام عالیہ میں اپنے مال سے بیس وسق کھجور عطیہ کی تھیں۔ تم نے نہ تو ان پر قبضہ کیا اور نہ ہی ان کو محفوظ کیا۔ اب وہ وارثوں کا مال ہے) صدیق رضی اللہ عنہ نے نحلی (عطیہ) کا اطلاق بغیر قبولیت کے کیا ہے جب کہ نحلی (عطیہ) الفاظ ہبہ میں سے ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ از روئے لغت ہبہ نام ہے مجرد ایجاب ملک کا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ تصرف شرعی کا معنی وہی ہوتا ہے جس پر لفظ از روئے لغت دلالت کرتا ہو برخلاف بیع کے کیونکہ بیع ایجاب مع قبول کا نام ہے۔ لہٰذا اسم بیع کا اطلاق ان میں سے فقط کسی ایک پر نہیں کیا جائے گا اور جب تک دونوں (ایجاب اور قبول) نہ پائے جائیں تصرف اسم بیع کے ساتھ موسوم نہ ہو گا۔ نیز ہبہ سے مقصود جود و سخا کا اظہار کر کے مدح و ثنا کو حاصل کرنا ہے۔ اور یہ بغیر قبول کے حاصل ہو جاتا ہے۔ برخلاف بیع کے۔ اسی طرح حلف سے غرض نفس کو محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی ہے) کے ارتکاب سے روکنا ہے اور یہ ایجاب ہے کیونکہ یہ واہب کا فعل ہے اور وہ اپنے آپ کو اس سے روکنے پر قادر ہے۔ رہا قبول کرنا اور قبضہ کرنا تو وہ موہوب لہ کا فعل ہے جو کہ واہب کی قدرت میں نہیں۔ اور ملک ایک حکم شرعی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے بلا اختیار ثابت ہوتی ہے خواہ بندہ چاہے یا انکار کرے لہٰذا اس سے نفس کو روکنا بھی مقصود نہیں ہے برخلاف بیع کے کہ اگرچہ اس نے اپنے نفس کو اپنے فعل یعنی ایجاب سے روکا لیکن یہاں ایجاب بغیر قبول کے تابع نہیں ہوتا پس قبول کرنا شرط ہوا تاکہ ایجاب تابع ہو جائے۔

ایجاب یہ ہے کہ واہب اس قسم کے الفاظ استعمال کرے وهبت هذا الشئ لك (میں نے یہ شئ تجھے ہبہ کی)، یا ملكته (میں نے تجھے اس کا مالک بنا دیا ہے) جعلته لك (میں نے اس کو تیرے لیے کر دیا)، یا هو لك (وہ تیرے لیے ہے)، یا اعطیته (وہ میں نے تجھ کو عطیہ دیا)، یا نحلته، یا اهدیته الیك (میں نے وہ تجھ کو ہدیہ کیا) اطعمتك هذا الطعام (میں نے تجھ کو یہ کھانا کھلایا) یا حملتك علی هذه الدابة ہبہ کی نیت کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے تجھے اس سواری پر سوار کیا۔

جہاں تک واہب کے قول وهبت لك (میں نے تجھے ہبہ کیا) کا تعلق ہے تو یہ ہبہ کے باب میں صریح ہے۔ اور اس کا قول ملكتك بھی قائم مقام صریح کے ہے کیونکہ بغیر عوض کے فی الحال عین کی تملیک ہبہ کی تفسیر ہے۔ اسی طرح اس کا قول جعلت هذا الشئ لك اور اس کا قول هو لك ہے

کیونکہ وہ لام جس کی اضافت ایسے شخص کی طرف ہو جو ملکیت کا اہل ہو تملیک کے لیے ہوتا ہے۔ پس یہ بغیر عوض کے فی الحال عین کی تملیک ہو گی اور یہی ہبہ کا معنی ہے۔ اسی طرح اس کا قول اعطیتك ہے کیونکہ عطیہ جو عین کی طرف مضاف ہو وہ لوگوں کے عرف میں اس عین کی فی الحال بغیر عوض کے تملیک ہے اور یہی ہبہ کا معنی ہے۔ اسی طرح اعطاء کو ہبہ کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے اعطاك اللّٰہ کذا اور وھبك دونوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اور نحلۃ عطیہ کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے: فلان نحل ولدہ نحلی یعنی فلاں نے اپنے بچے کو عطیہ دیا اور ہبہ عطیہ کے معنی میں ہے۔ اور واہب کا قول اطعمتك ھذا الطعام میں نے تجھے دیا کے معنی میں ہے اور واہب کا قول حملتك علی ھذہ الدابۃ تو اس میں ہبہ اور عاریت دونوں کا احتمال ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حمل رجلا علی دابۃ ایک شخص کو سواری پر سوار کیا پھر دیکھا کہ وہ جانور بازار میں فروخت کیا جا رہا ہے تو انہوں نے اس کو خریدنے کا ارادہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے صدقہ میں رجوع مت کرو۔ پس یہ قول تملیک عین اور تملیک منافع دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا تعیین کے لیے نیت ناگزیر ہے۔ اور اگر کہا منحتك ھذا الشئی یا کہا ھذا الشئی لك منحۃ (میں نے تجھے یہ شی عطیہ میں دی۔ یا یہ شی تیرے لیے عطیہ ہے) تو یا تو وہ شی ایسی ہو گی کہ جس سے بغیر استہلاک کے انتفاع ممکن ہو یا ایسی ہو گی کہ بغیر استہلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو۔ تو اگر وہ شی اول الذکر میں سے ہو جیسے مکان کپڑا جانور (سواری کا) اور زمین مثلاً یوں کہا ھذا الدار لك منحۃ او ھذا الثوب او ھذہ الدابۃ او ھذہ الارض (یہ مکان یا یہ کپڑا یا یہ جانور یا یہ زمین تیرے لیے منحہ ہے) تو یہ عاریت ہو گی کیونکہ منحہ اصل میں منفعت یا منفعت کا حکم رکھنے والے کو ہبہ کو کہتے ہیں۔ اور اس کی اضافت ایسی شی کی طرف کی گئی ہے جس سے بغیر استہلاک کے انتفاع ممکن ہے جیسے رہائش اور پہننا اور سوار ہونا اور زراعت کیونکہ زمین کی منفعت اس میں زراعت کرنا ہے۔ پس یہ بغیر عوض کے منفعت کی تملیک ہے جو کہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اسی طرح اگر سادہ زمین کے بارے میں واہب نے کہا: ھذہ الارض لك طعمۃ (یہ زمین تیرے لیے کھانا ہے) تو یہ عاریت ہو گی کیونکہ عین زمین غیر مطعوم اشیاء میں ہے۔ جو چیز کھائی جاتی ہے وہ اس کی پیداوار ہے لہٰذا طعمۃ الارض (زمین کا کھانا) اس کی زراعت ہو گی پس اس وقت یہ عاریت ہو گی اور اس کے مالک کو اختیار ہو گا کہ زمین میں کھیتی نہ ہو تو اس کو واپس لے لے۔ اور اگر اس میں کھیتی ہو تو قیاس یہ ہے کہ اس کو کھیتی اکھیڑنے کا اختیار ہونا چاہیئے مثل تعمیر اور شجرکاری کے جب کہ ازروئے استحسان اس کو کھیتی کاٹنے کے وقت تک اجرت مثلی پر چھوڑا جائے گا۔ ان دونوں کی وجہیں ہم کتاب عاریت میں ذکر کریں گے۔

اگر دودھ والی بکری یا گائے یا اونٹنی ہبہ کی اور کہا: ھذہ الشاۃ لك منحۃ او ھذہ الناقۃ او ھذہ البقرۃ (یہ بکری یا اونٹنی یا یہ گائے تیرے لئے منحہ ہے) تو یہ عاریت ہو گی اور اس کو اس کے دودھ سے نفع اٹھانا جائز ہو گا کیونکہ دودھ اگرچہ حقیقتاً عین ہے لیکن عرف و عادت میں اس کے منافع میں سے شمار کیا جاتا ہے لہٰذا اس کو معدوم کا حکم دیا گیا ہے گویا کہ منحہ کرنے والے نے اس کے لیے دودھ پینا مباح کر دیا تھا پس اس کے لیے اس جانور کے دودھ سے انتفاع جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر اس

کو بکری کا بچہ خواہ وہ سال کا ہو یا کم کا منحہ کیا تو یہ اس کے لیے عاریت ہوگا کیونکہ نر بچہ اس کے قریب ہے کہ فحل (سانڈ) بن جائے اور مادہ بچہ اس کے قریب ہے کہ دودھ دینے والا بن جائے۔ اور اگر ان مواضع میں منحہ کرنے والے نے منحہ سے ہبہ کا ارادہ کیا تو وہ مراد کے مطابق ہوگا کیونکہ اس نے ایسی چیز کا ارادہ کیا جس کا لفظ میں احتمال ہے اور اس میں اپنے نفس پر سختی ہے۔

اور اگر ایسی شی ہو کہ بغیر استہلاک کے جس سے انتفاع ناممکن ہو جیسے ماکولات و مشروبات اور دراہم و دنانیر مثلاً یہ کہا

(یہ کھانا یا یہ دودھ یا یہ دراہم و دنانیر منحہ ہیں) تو یہ ہبہ ہوگا کیونکہ منحہ جو ایسی شی کی طرف مضاف ہو جس سے انتفاع بغیر اس کے استہلاک کے ممکن نہ ہو اس کے منفعت کے ہبہ پر محمول کرنا ممکن نہیں البتہ اس کو عین کے ہبہ پر محمول کیا جائے گا جو اس کی تملیک ہے اور تملیک عین فی الحال بلا عوض یہ ہبہ کی تعبیر تفسیر ہے۔

یہ (ماقبل) اس صورت میں تھا جب کہ ایجاب کسی قرینہ سے خالی ہو۔ اور اگر ایجاب کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ یا توقیت ہوگا یا شرط ہوگا یا منفعت ہوگا۔ قرینہ اگر وقت ہو بایں طور کہ کہا ہو اعمرتك هذ الدار (میں نے تجھے یہ مکان زندگی بھر کے لیے دیا) یا تصریح کی اور کہا جعلت هذ الدار لك عمری (اس مکان کو میں نے تیرے لیے زندگی بھر کے لیے کیا) یا جعلتها لك عمرك (میں نے اس کو تیرے لیے تیری عمر تک کر دیا) یا کہا هی لك عمرك او حياتك فاذا مت انت فهی رد علی (یہ تیرے لیے تیری عمر تک یا تیری زندگی تک ہے اور جب تو مر جائے تو یہ مجھ پر واپس ہے) یا کہا: جعلتها لك عمری او حياتی فاذا مت انا فهی رد علی ورثتی (میں نے اس کو تیرے لیے اپنی عمر یا اپنی زندگی تک کیا اور جب میں مر جاؤں تو یہ میرے ورثہ پر واپس ہے) تو یہ سب صورتیں ہبہ کی ہیں۔ اور یہ معمر لہ (جس کے لیے مکان زندگی بھر کے لیے کیا گیا ہو) کی حیات میں اس کے لیے ہوگا اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ کے لیے ہوگا اور توقیت (وقت مقرر کرنا) باطل ہوگی اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔ امسکوا علیکم اموالکم لاتعمروها فان من اعمر شیئا فانه لمن اعمره (اپنے اموال اپنے پاس روکے رکھو اور ان کو زندگی بھر کے لیے نہ دو کیونکہ جس نے کوئی شی عمر بھر کے لیے دی تو وہ شی اس شخص کی ہوگی جس کو زندگی بھر کے لیے دی ہے)۔

نیز جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
ایما رجل اعمر عمری له ولعقبه فانها للذی یعطاها لا یرجع الی الذی اعطاها لانه اعطی عطاء وقعت فیه المواریث (جس شخص کو اور اس کے وارثوں کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس شخص کا ہوگا جس کو دیا گیا دینے والے کی طرف واپس نہیں لوٹے گا کیونکہ دینے والے نے ایسا عطیہ دیا ہے جس میں میراث چلتی ہے) نیز جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

(جس شخص کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس کا اور اس کے بعد اس کے وارثوں کا ہوگا)۔

یہ نصوص جواز ہبہ اور بطلان توقیت پر دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ واہب کا قول کریں نے یہ مکان تیرے لیے کر دیا یا اس کا قول کہ یہ تیرے لیے ہے یہ فی الحال عین کی تملیک ہے اس حال میں کہ مطلق ہے پھر واہب کا قول عمری (زندگی بھر کے لیے) تملیک کے لیے توقیت ہے جو کہ مقتضائے عقد اور شریعت کے مخالف ہوا لہٰذا باطل ہوگا اور عقد باقی رہے گا۔ اس حال میں کہ صحیح ہے۔

اور اگر قرینہ شرط ہو تو شرط مقرون (ملی ہوئی شرط) کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ان امور میں سے ہے جو تصرف کے فی الحال تملیک واقع ہونے سے مانع ہیں تو یہ ہبہ کی صحت کے مانع ہوگی ورنہ شرط باطل ہو جائے گی اور ہبہ صحیح ہو جائے گا۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب واہب کہے ارقبتک ھذہ الدار (میں نے اس مکان کو تیرے لیے رقبیٰ کیا) یا صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ جعلت ھذہ الدار لک رقبی (میں نے اس مکان کو تیرے لیے رقبیٰ کیا) یا کہا ھذہ الدار لک رقبی (یہ مکان تیرے لیے رقبیٰ ہے) اور وہ مکان اس کے سپرد کر دیا تو یہ دیے ہوئے شخص کے پاس عاریت ہوگی اور واہب کو حق ہوگا کہ جب چاہے اس سے لے لے۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہبہ ہے اور واہب کا قول رقبیٰ باطل ہوگا۔ ابویوسف رحمہ اللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجاز العمری والرقبی (عمریٰ اور رقبیٰ کو جائز کیا)۔ نیز واہب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) تملیک عین ہے تملیک منفعت نہیں۔ اور جب اس نے رقبیٰ کیا تو اس تملیک کو شرط کے ساتھ معلق کر دیا حالانکہ تملیک تعلیق کی محتمل نہیں ہوتی لہٰذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا اس حال میں کہ صحیح ہے۔ اسی لیے اگر واہب یہ کہے داری لک عمریٰ تو ہبہ صحیح ہوتا ہے اور معمر (عمریٰ کرنے والے) کی شرط باطل ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا کہ شعبی نے شریح سے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجاز العمریٰ وابطل الرقبی (عمریٰ کو جائز کیا اور رقبیٰ کو باطل قرار دیا)، اور شعبی اور شریح رحمہما اللہ جیسے جھوٹ نہیں کہتے۔ نیز واہب کا قول داری لک رقبی یہ تملیک کو خطر (موہوم) کے ساتھ معلق کرنا ہے کیونکہ رقبیٰ کا معنی ہے کہ اگر میں تجھ سے پیشتر مر گیا تو یہ تیرے لیے ہوگا اور اگر تو مجھ سے پیشتر مر گیا تو یہ میرے لیے ہوگا۔ رقبیٰ کا نام رقوب، ارتقاب اور ترقب سے نکلا ہے جو انتظار کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی موت سے پیشتر اپنے ساتھی کی موت کا منتظر ہوتا ہے اور اپنی موت کا علم نہیں ہوتا ہے لہٰذا رقبیٰ تملیک کو ایسے امر کے ساتھ معلق کرنا ہے جو وجود و عدم کا امکان رکھتا ہے حالانکہ تملیکات ان امور میں سے ہیں جو تعلیق بالخطر (موہوم کے ساتھ معلق ہونے) کا احتمال نہیں رکھتے۔ پس یہ ہبہ کے طور پر صحیح نہیں ہوا البتہ عاریت کے طور پر صحیح ہوگا کیونکہ دینے والے نے ... کرنے کے لیے اس سے انتفاع کو مطلق رکھا اور یہ عاریت کا معنی ہے۔ یہ خلاف

ہے عمری کے کیونکہ اس میں تصرف فی الحال تملیک واقع ہوتا ہے تو واہب نے اپنے قول عمری سے
تملیک کو موقت کیا حالانکہ تملیک میں توقیت کا احتمال نہیں ہوتا پس توقیت باطل ہو جائے گی اور عقد
صحت پر باقی رہے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں حجت نہیں ہے کیونکہ رقبیٰ میں اس
بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ مراقبہ سے مشتق ہو جو کہ انتظار کو کہتے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے
کہ وہ ارقاب سے مشتق ہو جو کہ رقبہ کے ہبہ کو کہتے ہیں۔ لہٰذا اگر مراد اول ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے لیے
حجت ہو گی اور اگر مراد ثانی ہو تو ان کے لیے حجت نہ ہو گی یا اس کو ثانی پر محمول کریں دونوں حدیثوں کے
درمیان توفیق (موافقت) کرتے ہوئے اس ذات کے کلام کی حفاظت کے لیے کہ جس پر محال ہے
کہ اس سے تناقص صادر ہو۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ کے درمیان حقیقت میں کوئی اختلاف
نہیں جب کہ رقبیٰ اور ارقاب لغت میں ہبہ رقبہ کے لیے مستعمل ہوں۔ اور مناسب ہے کہ نیت کرے
پس اگر رقبیٰ سے مراد ہبہ رقبہ ہو تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر اس سے مراد مراقبہ موت ہو تو یہ
یہ بلا اختلاف جائز نہیں۔

ایک شخص نے دو آدمیوں سے کہا کہ میرا مکان تم میں سے زیادہ عمر والے کے لیے ہے تو یہ باطل
ہے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کی زندگی زیادہ ہو گی۔ لہٰذا تملیک کی موہوم کے ساتھ تعلیق ہو گی پس
یہ تعلیق باطل ہو گی۔

اگر کہا میرا مکان تیرے لیے محبوس (حبس) ہے تو امام ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عاریت
ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہبہ ہے اور واہب کا قول حبس (محبوس) باطل ہو گا مثل
رقبیٰ کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واہب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے
ہے) تملیک ہے اور اس کا قول حبس نفی ملک ہے پس نفی صحیح نہ ہوئی اور تملیک اپنے حال پر باقی رہی۔
طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دینے والے کا قول حبس یہ اس کے قول لک (تیرے لیے) کی تفسیر کے
لیے وارد ہوا ہے گویا کہ اس نے حبس سے ہی ابتدا کی اور کہا داری حبس لک اور اگر اس طرح کہتا تو یہ
بالاجماع عاریت ہوتا تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہو گا۔

اگر کہے داری رقبی لک تو یہ بالاتفاق عاریت ہو گا۔ اس کو قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں
ذکر کیا ہے۔

اگر باندی ہبہ کی اس شرط پر کہ موہوب لہ اس کو فروخت کرے گا یا اس کو ام ولد بنائے گا یا اس کو
فلاں کے لیے فروخت کرے گا یا ایک ماہ بعد واہب کو واپس لوٹا دے گا تو ہبہ جائز ہو گا اور شرط باطل
ہو گی کیونکہ یہ شروط ایسی ہیں جو تصرف کے فی الحال تملیک واقع ہونے سے مانع نہیں ہیں لیکن یہ مقتضائے
عقد کے مخالف بھی ہیں لہٰذا شروط باطل ہو جائیں گے عقد صحت پر باقی رہے گا بخلاف رقبیٰ کی شروط
جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور بخلاف بیع کے کہ یہ شروط بیع کو باطل کر دیتی ہیں۔ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ

کسی عقد کے ساتھ شرط فاسد کا جمع ہونا عقد کے لیے مفسد نہ ہو کیونکہ عقد میں شرط فاسد کا ذکر صحیح نہیں لہٰذا اس کو معدوم سمجھا جائے اور عقد صحت پر باقی رہے لیکن بیع میں فساد اس میں وارد شدہ نہی کی وجہ سے ہے جب کہ ہبہ میں کوئی نہی وارد نہیں ہوئی لہٰذا ہبہ میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ نیز اس بنا پر بھی کہ ہبہ کے مسائل شرعیہ عام و مطلق ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ فان طبن لکم عن شیء منہ نفسا فکلوہ ھنیئا مریئا (پھر اگر وہ اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تم کو اپنی خوشی سے اس کو کھاؤ رچتا پچتا)۔

یہ مہر کے کھانے میں ترغیب کے قائم مقام ہے۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول تھادوا تحابوا (آپس میں ہدیے دو آپس میں محبت کرو گے)۔ یہ باہمی ہدیے کی لین دین کی طرف بلانا ہے اور ہدیہ ہبہ ہوتا ہے۔ نیز ہم نے صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا میں نے تمہیں فلاں فلاں چیز عطیہ کی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا جس نے کچھ ہبہ کیا صلہ رحمی کیلیے یا صدقہ کے طور پر تو وہ اس میں رجوع نہ کرے (یعنی واپس طلب نہ کرے) اور جس نے کچھ ہبہ کیا اور خیال ہو کہ اسکے ذریعے سے وہ ثواب کا ارادہ کرتا ہو تو وہ اپنے ہبہ پر ہے اس میں رجوع کر سکتا ہے اگر اس ہبہ سے راضی نہ ہوا اور ان کی طرح اور دلائل جو ہبہ کی مشروعیت کا تقاضا کرتے ہیں اس بات کا فرق کیے بغیر کہ شرط فاسد ملائی گئی ہے یا نہیں۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کو مستثنیٰ کیا یا ایک جانور ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو ہبہ ماں اور بچے دونوں میں جائز ہوگا اور استثناء باطل ہوگا اور کل (یعنی ماں و بچہ) موہوب لہ کا ہوگا۔

وہ عقود کہ جن میں حمل کا استثناء ہو ان میں جملہ کلام یہ ہے کہ ان کی تین اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں عقد اور استثناء دونوں باطل ہوتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں عقد صحیح ہوتا ہے اور استثناء باطل ہوتا ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس میں عقد و استثناء دونوں صحیح ہوتے ہیں۔

پہلی قسم اول تو اس میں بیع اجارہ کتابت اور رہن ہیں کیونکہ حمل کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد کے ہے اور یہ عقود شرط فاسد سے باطل ہو جاتے ہیں۔ قسم ثانی میں ہبہ صدقہ نکاح خلع اور قتل عمد پر صلح داخل ہیں کیونکہ یہ عقود شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے پس عقد صحیح ہوگا اور استثناء باطل ہوگا۔ اور ماں و بچہ دونوں ہی عقد میں شامل ہوں گے کیونکہ شرط فاسد جو کہ ان عقود میں استثناء ہے جب صحیح نہ ہوئی تو کالعدم ہوئی اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ استثناء کیا ہی نہیں تھا۔ یہی معاملہ عتق (آزاد کرنے) کا ہے مثلاً ایک باندی آزاد کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو عتق صحیح ہوگا اور استثناء صحیح نہ ہوگا یہاں تک کہ ماں و بچہ دونوں آزاد ہو جائیں گے بوجہ مذکورہ۔ قسم ثالث میں وصیت داخل ہے مثلاً ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا کیونکہ جب وصیت کرنے والے نے اس شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس باندی کے حمل کو اس نے اپنے ورثہ کے لیے میراث میں باقی رکھا اور میراث حمل میں بھی جاری ہوتی ہے۔ یہ مخالف ہے اس صورت کے جب ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس باندی کی خدمت و اجرت کا اپنے ورثہ کے لیے استثناء کیا تو وصیت صحیح ہوگی اور استثناء باطل ہوگا کیونکہ تنہا اجرت اور خدمت میں بغیر اصل کے میراث جاری نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر باندی کی خدمت و اجرت کی ایک شخص کے لیے وصیت کی پھر موصی مر گیا پھر اس کے بعد موصی لہ بھی قبول کرنے

کے بعد مرگیا تو اجرت و خدمت موصی لہ کے ورثہ کے لیے میراث نہیں بنیں گے بلکہ موصی کے ورثہ کی طرف لوٹ آئیں گے۔ اور اسی کی مثل یہ ہے کہ اپنی باندی کے حمل کی ایک شخص کے لیے وصیت کی جب کہ مسئلہ پہلے ہی والا ہو تو بچہ موصی لہ کے ورثہ کی میراث بنے گا۔ دونوں کے فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں واللہ عزوجل اعلم۔

اگر قرینہ منفعت ہو مثلاً گواہب نے کہا داری لک سکنی (میرا مکان تیرے لیے رہائش ہے) یا کہا عمری سکنیٰ (عمری رہائش ہے) یا کہا صدقہ سکنی یا کہا ہبہ سکنی یا — کہا ھی لک عمری عاریہ (یہ تیرے لئے میری عمر تک عاریت ہے) اور اس کے سپرد کر دیا تو یہ تمام صورتیں عاریت کی ہیں کیونکہ جب واہب نے اپنے قول داری لک سکنی یا عمری سکنی یا صدقہ سکنی میں سکنی (رہائش) کا ذکر کیا تو اس میں اس بات پر دلالت ہوئی کہ اس نے منافع کی تملیک کا ارادہ کیا ہے کیونکہ واہب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) اگرچہ اس کا ظاہر تملیک عین کے لیے ہے لیکن اس میں تملیک منفعت کا بھی احتمال ہے۔ کیونکہ مستعیر اور مستاجر کی طرف اضافت سے عرف اور شریعت کی رو سے منفعت مراد ہوتی ہے۔ اور اس کا قول سکنی یہ منفعت کے لیے موضوع ہے کہ صرف اسی کے لیے اس کا استعمال ہوتا ہے لہٰذا سکنی محکم ہوگا پس اس کو محتمل کی تفسیر بنایا گیا اور اس بات کا بیان بنایا گیا کہ واہب کی مراد تملیک منفعت ہے اور تملیک منفعت بلاعوض یہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اسی طرح ہبہ کے ذکر کے بعد واہب کا قول سکنی یہ ہبہ کی تفسیر ہوگا کیونکہ اس کا قول ہبہ احتمال رکھتا ہے ہبہ عین کا بھی اور ہبہ منافع کا بھی۔ تو جب اس نے سکنی کا لفظ کہا تو اس نے ہبہ منافع کی تعیین کر دی۔ پس یہ بیان ہوگا متکلم کی مراد کا کہ اس نے ہبہ منافع کا ارادہ کیا ہے اور ہبہ منفعت کہتے ہیں تملیک منفعت بلاعوض کو جو کہ بعینہ عاریت کا معنی ہے۔ اور جب واہب نے سکنی ہبہ کہا تو اس کا معنی یہ ہوا کہ مکان کا سکنی (رہائش) تیرے لیے ہبہ ہے۔ لہٰذا یہ ہبہ منفعت ہوگا جو کہ عاریت کی تفسیر ہے۔

اور اگر واہب نے کہا ھی لک عمری تسکنھا (یہ تیرے لیے عمری ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے) یا کہا ہبہ ہے کہ تو اس میں سکونت اختیار کرے یا کہا صدقہ ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے اور موہوب لہ کے سپرد کر دیا تو یہ ہبہ ہوگا کیونکہ واہب نے ہبہ کی سکنی کے ساتھ تفسیر نہیں کی کیونکہ اس نے اس کو نعت (وصف) نہیں بنایا کہ وہ محتمل کا بیان بن سکے بلکہ موہوب لہ کو مکان ہبہ کر دیا پھر اس کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی ملک میں کیا کرے حالانکہ ملک غیر میں مشورہ باطل ہوتا ہے پس ہبہ کا تعلق عین (مکان) کے ساتھ ہوگا اور واہب کا قول تسکنھا بمنزلہ اس کے قول لتسکنھا (تاکہ تو اس میں رہائش رکھے) کے ہوگا۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب واہب کہے: وھبتھا لک لتواجرھا (میں نے اس کو تجھے ہبہ کیا تاکہ تو اس کو اجارہ پر دے) اور اگر واہب کہے ھی لک تسکنھا (یہ تیرے لیے ہے تو اس میں رہائش رکھے) تو یہ بھی ہبہ ہوگا کیونکہ حرف لام کے ساتھ اس شخص کی طرف اضافت جو ملکیت کا اہل ہو تملیک کے لیے ہوتی ہے۔ اور واہب کا قول تسکنھا مشورہ ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں

فصل: شرائط

شرائط کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق نفس رکن کے ساتھ ہے۔ بعض کا واہب کے ساتھ ہے اور بعض کا موہوب کے ساتھ اور بعض کا موہوب لہ کے ساتھ ہے۔

نفس رکن سے متعلق شرائط ایسے امر کے ساتھ تعلیق نہ ہو جس میں وجود و عدم کا خطرہ ہو مثلاً دخول زید۔ قدوم خالد اور رقبیٰ وغیرہ اور — وقت کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً یہ کہے یہ شی تجھے ہبہ ہے کل (آئندہ) یا فلاں مہینے کے شروع میں کیونکہ ہبہ فی الحال تملیک عین ہوتا ہے جو کہ موہوم کے ساتھ ہے اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں رکھتا مثل بیع کے۔

واہب سے متعلق شرائط وہ شخص ہو جو تبرع احسان موقعہ یا ہدیہ کرنے کا اہل ہو کیونکہ ہبہ تبرع ہے اور اس کا اختیار وہ شخص نہیں رکھتا جو تبرع نہیں کر سکتا۔ للہذا بچے اور مجنون کا ہبہ جائز نہیں کیونکہ ان دونوں کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تبرع ضرر محض ہوتا ہے جس کے مقابلے میں کوئی دنیوی نفع نہیں ہوتا۔ پس بچے اور مجنون کو مثل طلاق و عتاق کے اس کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

اسی طرح بالاتفاق باپ کو نابالغ بچے کے مال کو بلا عوض ہبہ کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ نابالغ کے مال کو ہبہ کرنا اس کے مال کے قریب ہونا ہے غیر احسن طریقے پر اور اس وجہ سے کہ اس کے مقابلے میں کوئی دنیوی نفع نہیں ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (لا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن اور مت قریب ہو یتیم کے مال کے مگر اس طریقے پر جو احسن ہو)۔ نیز جب اس کے مقابل کوئی دنیوی نفع نہیں ہے تو یہ ضرر محض ہوا اور بچے کے حق میں ترک رحمت ہوئی للہذا یہ ولی کی ولایت میں داخل نہ ہوگا بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کے لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ تو نقصان ہے اور نہ ہی نقصان پہنچانا ہے من لم یرحم صغیرنا فلیس منا (جس نے ہمارے بچے پر رحم نہ کیا وہ ہم میں سے نہیں)۔ اسی لیے باپ کو نابالغ بچے کی بیوی کو طلاق دینے اور اس کے غلام کو آزاد کرنے اور دیگر تصرفات جو ضرر محض ہوں کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اگر باپ نے عوض کی شرط رکھی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی کے مطابق مکاتب اور ماذون کا ہبہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے عوض کی شرط کے ساتھ شیخین کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اس کو ہبہ خواہ بعوض ہو کرنے کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ تملیک ہے تو جب ہبہ میں عوض کی شرط رکھی گئی تو یہ تملیک بعوض بنی اور یہی بیع کی تفسیر ہے۔ محض عبارت کا اختلاف ہے لیکن معنی ایک ہونے کے بعد عبارت کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً بیع کا لفظ تملیک کے لفظ کے ساتھ۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ بشرط عوض ابتداء میں تبرع ہوتا ہے اور انتہا میں وہ بیع بنتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ سے پیشتر

ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ اپنے وجود کے وقت ہی بیع واقع ہوتا تو اس میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہ ہوتی۔ کیونکہ بیع تو خود ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ دلیل ہے کہ یہ ابتداً تبرع واقع ہوتا ہے اور یہ لوگ تبرع کا اختیار نہیں رکھتے پس اپنے وجود کے وقت ہبہ صحیح نہیں ہوا لہٰذا یہ بات سرے سے ہی غلط ہے کہ اسکے بعد بیع بن جائے گا۔

موہوب سے متعلق شرائط: یہ چند ہیں۔

۱۔ ہبہ کے وقت موہوب کا موجود ہونا۔ پس ایسی شئی کا ہبہ صحیح نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو مثلاً اس کھجور کا درخت اس سال جو پھل دے گا اور اس کے چوپایے اس سال جو بچے جنیں گے۔ وغیرہ کا ہبہ کرنا۔ وصیت کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ ہبہ فی الحال تملیک ہوتا ہے اور معدوم کی تملیک محال ہے جب کہ وصیت وہ تملیک ہے جو بعد از مرگ موصی کی طرف مضاف ہوتی ہے اور اضافت وصیت کے جواز میں مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اس باندی کے حمل یا اس بکری کے حمل یا اس بکری کے تھن میں دودھ کا ہبہ جائز نہیں اگرچہ واہب اور موہوب لہٗ کو ولادت اور دودھ دوہنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو کیونکہ وجود و عدم کے احتمال کی بناء پر فی الحال عقد ہبہ کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور مذکورہ احتمال اس وجہ سے ہے کہ پیٹ کا پھولنا کبھی تو حمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی پیٹ کی بیماری کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح تھن کا پھولنا کبھی دودھ کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی کسی اور سبب سے۔ لہٰذا اس میں وجود و عدم (دونوں) کا احتمال ہے علاوہ ازیں موہوب کے پائے جانے کے زمانے کے بعد کی طرف اضافت کے صحیح ہونے کا بھی کوئی رستہ نہیں ہے کیونکہ ہبہ کے ذریعے سے تملیک وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں رکھتی پس باطل ہوگی۔ اسی لیے ایسی شئی کی بیع جائز نہیں۔ اس کے برخلاف اگر مدیون کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو دین ہبہ کیا اور اس کو قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا تو یہ از روئے استحسان صحیح ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کی تصحیح ممکن ہے اس لیے کہ موہوب فی الحال موجود ہے مملوک ہے اور اس پر اس کے طریقے کے مطابق قبضہ کرنے کی قدرت ہے جیسا کہ ہم انشاءاللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح اگر دودھ میں مکھن یا بیجوں میں تیل یا گندم میں آٹے کا ہبہ کیا تو جائز نہیں اگرچہ واہب نے موہوب لہٗ کو ان اشیاء کے پائے جانے کے وقت ان پر قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا ہو۔ کیونکہ یہ فی الحال معدوم ہیں۔ پس فی الحال عقد کے حکم کے لیے محل نہیں پایا گیا لہٰذا عقد ہبہ منعقد نہیں ہوا اور پائے جانے کے وقت کی طرف اضافت بھی ممکن نہیں لہٰذا یہ عقد سرے سے باطل ہوگا۔ البتہ اگر جانور کی پشت پر اون کا ہبہ کیا اور اس کو کاٹا اور سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ موہوب فی الحال موجود و مملوک ہے۔ ہاں ایک مانع کی وجہ سے وہ ہبہ فی الحال نافذ نہیں ہوا اور مانع یہ ہے کہ موہوب ایسی شئی کے ساتھ منسلک ہے جو کہ موہوب نہیں۔ تو جب واہب نے اون کاٹ دی تو تعلق ختم ہو گیا اور مانع زائل ہو گیا پس قبضہ کے پائے جانے کے وقت ہبہ نافذ ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ واہب حصہ مشترکہ کا ہبہ کرے پھر اس کو تقسیم کر کے سپرد کر دے۔

۲۔ موہوب مال متقوم ہو۔ پس ایسی چیز کا ہبہ جائز نہیں جو سرے سے مال نہ ہو مثلاً حر (آزاد شخص) اور مردار اور خون اور حرم کا شکار اور حالت احرام کا شکار اور خنزیر وغیرہ جیسا کہ ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور ایسی شی کا بھی ہبہ صحیح نہیں ہوتا جو مال مطلق نہ ہو مثلاً ام ولد اور مدبر مطلق اور مکاتب کیونکہ یہ بعض وجوہ سے آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور ایسی شی کا ہبہ بھی صحیح نہیں جو (مال ہو لیکن) متقوم نہ ہو مثلاً شراب اسی لیے اس کی بیع بھی جائز نہیں۔

۳۔ موہوب فی نفسہ مملوک ہو۔ لہٰذا مباحات (عام قومی ملکیتی اشیا جن پر ہر ایک کا حق ہوتا ہے) کا ہبہ جائز نہیں۔ کیونکہ ہبہ تملیک ہوتا ہے اور جو چیز مملوک نہ ہو اس کی تملیک محال ہے۔

۴۔ موہوب واہب کا مملوک ہو۔ لہٰذا غیر کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے ہبہ کرنا جائز نہیں کیونکہ جو شی (اپنی) مملوک نہ ہو اس کی تملیک محال ہے۔ اور اگر تم چاہو تو اس شرط کو واہب کے ساتھ متعلق کر دو۔ دونوں صورتیں صحیح ہوں گی کیونکہ مالک اور مملوک اسمائے اضافیہ میں سے ہیں اور وہ تعلق جس پر اضافت کا مدار ہوتا ہے وہ ملک ہے۔ لہٰذا یہ بھی صحیح ہے کہ اس شرط کا تعلق موہوب کے ساتھ ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کو ہم صناعت ترتیب میں واہب کے ساتھ متعلق کریں۔ یہ برابر ہے کہ مملوک عین ہو یا دین ہو۔ پس مدیون کو دین کا ہبہ ـــ قیاس و استحسان دونوں کی رو سے جائز ہے۔

رہا دین کا ہبہ مدیون کے علاوہ کسی اور شخص کو تو یہ بھی جائز ہے جب کہ واہب نے موہوب کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو اور موہوب لہ نے اس پر قبضہ کر لیا ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو اگرچہ واہب نے موہوب لہ کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ قبضہ جواز ہبہ کے لیے شرط ہے اور جو شی ذمہ میں ہو اس میں قبضہ کرنے کا احتمال نہیں ہوتا وہ صورت اس کے مخالف ہے جس میں مدیون کو ہبہ کیا ہو کیونکہ دین مدیون کے ذمہ میں ہوتا ہے اور مدیون کا ذمہ اسی کے قبضے میں ہوتا ہے لہٰذا ذمہ پر قبضہ ہونے کے حوالے سے بواسطہ قبضہ ذمہ کے دین مدیون کے قبضے میں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جو شی ذمہ میں ہو وہ مقدور التسلیم اور مقدور القبض ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مدیون کو اس کے تسلیم (سپرد) کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے البتہ ما فی الذمہ کا قبضہ عین پر قبضہ سے ہوتا ہے پس جب عین پر قبضہ کیا تو عین پر قبضہ ما فی الذمہ پر قبضے کے قائم مقام ہو جاتا ہے لیکن قبضہ کرنے کی صریح اجازت ضروری ہے یعنی واہب کی موجودگی میں قبضہ کرنا کافی نہیں برخلاف عین کے ہبہ کے جس کی وجہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

۵۔ موہوب محوز (اکٹھا کیا ہوا) ہو پس قابل تقسیم اشیاء کا ہبہ جائز نہیں۔ البتہ ناقابل تقسیم اشیاء مثلاً غلام اور حمام اور مٹکا وغیرہ کا ہبہ جائز ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم اشیاء کا ہبہ جائز ہے ـــ انہوں نے اللہ عزوجل کے اس ارشاد سے استدلال کیا فنصف ما فرضتم الا ان یعفون تو

لازم ہوا آدھا اس کا کہ تم مقرر کر چکے تھے مگر یہ کہ درگزر کریں عورتوں کیلئے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے طلاق قبل الدخول میں مقرر مہر کا نصف واجب کیا الا یہ کہ بیویوں کی جانب سے نصف سے کچھ کمی کرنا پایا جائے اور اس عین و دین اور مشاع و مقسوم کے درمیان فرق نہیں کیا۔ پس اس میں فی الجملہ مشاع کے ہبہ کے جواز پر دلیل ہے ان کا استدلال اس روایت سے بھی ہے کہ جب رسول اللہ نے کسی غزوہ میں مال غنیمت میں سے چوری پر سختی کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک اونٹ کی کوہان کی طرف کھڑے ہوئے اس کا ایک بال توڑا پھر فرمایا کہ آگاہ رہو میرے لیے تمہارے مال غنیمت میں سے حلال نہیں اگرچہ اس بال کے برابر ہی کیوں نہ ہو سوائے خمس کے اور خمس بھی تم میں ہی لوٹایا گیا ہے۔ واپس کر دو دھاگے اور سوئی کو کیونکہ مال غنیمت میں چوری قیامت کے دن مال غنیمت میں خیانت کرنے والے پر عار اور عیب ہوگا تو ایک اعرابی بالوں کا ایک گولہ لے کر آیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ اپنے اونٹ کے پالان کے نیچے ڈالنے والے کمبل کو درست کرنے کے لیے لیا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رہا میرا حصہ تو وہ تیرے لیے ہے اور باقی بھی میں تجھے دے دوں گا یہ قابل تقسیم میں تمام شی کا ہبہ ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے گھر میں اترے۔ پھر آپ نے مسجد کی جگہ دیکھی تو اس کو اسعد بن زرارہ اور ان کی قوم کے دو آدمیوں کے درمیان مشترک پایا۔ اسعد نے ان دونوں کا حصہ خریدنا چاہا تاکہ کل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کریں۔ دونوں نے اس سے انکار کیا تو اسعد بن زرارہ نے اپنا نبی علیہ الصلاۃ والسلام کو ہبہ کر دیا۔ ان دونوں نے بھی اپنا اپنا حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اسعد سے حصے کا ہبہ بھی قبول فرمایا اور ان دونوں کے حصے کا بھی۔ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو قبول نہ فرماتے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فعل کی ادنی حالت جواز ہے۔ نیز شیوع نہ تو اس تصرف کے حکم کے مانع ہے اور نہ اس کی شرط کے مانع ہے کیونکہ ہبہ کا حکم ملکیت ہے اور شیوع ملکیت کے مانع نہیں کیا دیکھتے نہیں کہ مشاع کی بیع جائز ہے۔ اور یہی حکم ناقابل تقسیم مشاع کے ہبہ کا ہے۔ اور ہبہ کی شرط قبضہ ہے اور شیوع قبضہ کے مانع نہیں ہے کیونکہ نصف مشاع پر قبضہ حاصل ہوتا ہے پورے کو چھوڑنے کے سبب سے۔ اسی لیے ناقابل تقسیم میں ہبہ مشاع جائز ہے اگرچہ اس میں قبضہ ثبوت ملک کے لیے شرط ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض موت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ غنا کے اعتبار سے لوگوں میں سے سب سے زیادہ مجھے محبوب تم ہو اور فقر کے اعتبار سے مجھے ان سب میں عزیز تم ہو۔ میں نے تمہیں عالیہ میں اپنے مال میں سے کھجور کے بیس وسق عطیہ کیے تھے لیکن نہ تم نے ان پر قبضہ کیا اور نہ ان کو جمع کر کے کہیں رکھا اب وہ محض مال وارث ہے۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے ہبہ میں قبضہ اور تقسیم کا ثبوت ملک کے لیے اعتبار کیا کیونکہ لغت میں حیازت متفرق شی کو ایک جگہ جمع کرنے کو کہتے ہیں اور یہی تقسیم کا معنی ہے کیونکہ تقسیم سے پیشتر شائع حصے متفرق ہوتے ہیں۔ تقسیم ہر حصے کو ایک جگہ جمع کرتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تمہارے ایک کا کیا معاملہ ہے کہ وہ اپنے بچے کو کچھ عطیہ کرتا ہے لیکن نہ اس کی حیازت کرتا ہے اور نہ اس کو تقسیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر میں مرگیا تو یہ اس کا ہوگا اور اگر وہ

مرگیا تو یہ میری طرف لوٹ آئے گا۔ اللہ کی قسم تم میں سے ایک اپنی اولاد کو عطیہ نہیں دے گا کہ نہ اس کی حیازت کی ہوگی اور نہ اس کی تقسیم کی ہوگی مگر یہ کہ میں اس عطیہ کو اس کے ورثہ کے لیے میراث بنا دوں گا۔

یہاں حیازت سے مراد قبضہ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو تقسیم کے مقابلے میں ذکر کیا تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبضہ اور تقسیم کے بغیر ہبہ کو موجب ملک ہونے سے نکالا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جس شخص نے فلاں شی کا تہائی یا فلاں شی کا چوتھائی حصہ ہبہ کیا گیا وہ اس کو جمع نہیں کر سکتا یہاں تک کہ باہمی تقسیم نہ کر لے۔ یہ سب واقعات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے سامنے ہوئے اور ان پر کسی انکار کرنے والے کا انکار منقول نہیں ہے پس یہ اجماع ہوا۔

نیز اس عقد کے جواز کی شرط قبضہ ہے اور شیوع (ملک مشترک) قبضہ سے مانع ہے کیونکہ قبضہ کا مطلب مقبوض میں تصرف کرنے کی قدرت ہے اور تنہا نصف شائع (ملک مشترک کا آدھا حصہ) میں تصرف متصور نہیں ہے اس لیے کہ نصف مکان میں جب کہ وہ شائع ہو سکونت اختیار کرنا اور نصف کپڑے کو جب کہ وہ شائع ہو پہننا محال ہے۔ اور اس میں تصرف متصور قدرت کل میں تصرف کے ساتھ نہیں ہوتی کیونکہ عقد کل کو شامل نہیں ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع (اشیاء) میں بھی ہم ایسے ہی کہتے ہیں کہ وہاں قبضہ پایا نہیں گیا بوجہ مذکورہ لیکن وہاں ضرورت ہے کیونکہ اس کے بعض حصے کو ہبہ میں دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور بغیر قبضہ کے ہبہ کے لیے حکم نہیں ہوتا اور وہ قبضہ جو تصرف کی قدرت دینے والا ہے اس سے شیوع مانع ہے اور تقسیم کے ذریعے سے مانع کے ازالہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ وہ شی ناقابل تقسیم ہے۔ لہٰذا جواز کی ضرورت ہوئی اور صورت تخلیہ کو اس قبضہ کے قائم مقام کرنے کی ضرورت ہوئی جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ جب کہ یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شی تقسیم ہو سکتی ہے پس تقسیم کے ذریعے تصرف کی قدرت دینے والے قبضہ سے مانع کا ازالہ ممکن ہے۔

یا ہم کہتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے قبضہ مطلق کی شرط لگائی اور مطلق کو کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے جب کہ مشاع پر قبضہ قبضہ قاصر (غیر کامل) ہے کیونکہ صورت کے اعتبار سے تو اس کا وجود ہے معنی کے اعتبار سے نہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ ناقابل تقسیم مشاع میں اس ضرورت کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی صورت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور یہاں (یعنی قابل تقسیم مشاع میں) ضرورت نہیں ہے پس قبضہ میں کمال کا اعتبار لازم آئے گا اور کمال قبضہ مشاع میں نہیں پایا جاتا۔

نیز ہبہ عقد تبرع ہے۔ اگر یہ قابل تقسیم مشاع میں صحیح ہو تو یہ عقد ضمان بن جائے گا کیونکہ موہوب لہ کو واہب سے تقسیم کے مطالبہ کا حق ہوگا پس واہب پر قسم کرنے کا ضمان لازم آئے گا۔ لہٰذا یہ مشروع (جو کہ عقد تبرع ہے) کی تغییر کا باعث بنے گا۔ اسی لیے ہبہ میں ملکیت قبضہ پر موقوف ہوتی ہے کیونکہ موہوب لہ اگر نفس عقد سے موہوب کا مالک بن جائے تو اس کو واہب سے سپرد کرنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہوگا جو کہ عقد تبرع میں ضمان کو واجب کرنے کا باعث بنے گا۔ اور یہ اس مشروع کی تغییر ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں تبرع کرنے والے پر ضمان کا ایجاب متصور نہیں کیونکہ ضمان ہوتا تو تقسیم کا ضمان ہوتا جب کہ محل ناقابل تقسیم ہے۔

بس یہی فرق ہے۔
جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کے لیے حجت نہیں ہے کیونکہ مفروض (یعنی مقرر کیا ہوا مہر) سے مراد دین ہے نہ کہ عین کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا الا ان یعفون مگر یہ کہ عفو و درگزر کریں عورتیں) اور عفو اسقاط ہوتا ہے اور اسقاط اعیان (جمع عین) غیر معقول ہے اسی طرح مہر میں عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ وہ دین ہوتا ہے اور دین کا ہبہ مدیون کو جائز ہے کیونکہ وہ اس (مدیون) سے دین کا اسقاط ہے اور وہ مشاع میں جائز ہے۔
جہاں تک حدیث کبہ کا تعلق ہے تو احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس میں سے اپنا حصہ ہبہ کیا ہو اور حقوق والوں سے بقیہ کو ہبہ کے طور پر طلب کیا ہو اور انہوں نے ہبہ کیا ہو اور پورا اکٹھا سپرد کر دیا ہو۔ حدیث میں اس بات پر دلیل بھی موجود ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں عنقریب تجھے باقی سپرد کر دوں گا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام وعدہ کے خلاف نہیں کرتے تھے۔ اس طریقے پر ہبہ مشاع ہمارے نزدیک جائز ہے علاوہ ازیں وہ معنی کے اعتبار سے یہ نا قابل تقسیم مشاع کا ہبہ تھا کیونکہ اگر ایک کبہ (گولہ) کو جم غفیر میں تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو بہت ہی چھوٹا ٹکڑا ملے گا جس سے انتفاع نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ نا قابل تقسیم مشاع کے معنی میں ہے۔
رہی اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہ کی حدیث تو وہ حکایت حال ہے احتمال ہے کہ اسعد نے اپنا حصہ ہبہ کیا ہو اور ان کے دونوں شریکوں نے اپنے حصے ہبہ کیے ہوں اور سب نے کل اکٹھا ہبہ کیا ہو۔ اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حصے تقسیم شدہ اور علیحدہ علیحدہ ہوں۔ اور جب سب حصے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں تو اس جیسی صورت میں جائز ہے کہ کہا جائے کہ یہ ان کے مابین ہے مثلاً کوئی بستی جو ایک جماعت کے درمیان ہو اس کی اضافت اس جماعت کی طرف کیجاتی ہے اگرچہ ان کے حصے تقسیم شدہ ہوں۔ اور اس کے خلاف کا بھی احتمال ہے۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بنے گی کیونکہ حکایت حال میں عموم نہیں ہوتا۔
جو ہبہ کیا اگر اسکو تقسیم کیا اور جدا کر لیا پھر موہوب لہ کے سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ہبہ مشاع منعقد ہو جاتا ہے البتہ اس کا نفاذ تقسیم پر ہے اور تقسیم کے بعد قبضے پر موقوف رہتا ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ شیوع نہ تو رکن عقد کے مانع ہے اور نہ حکم عقد یعنی ملکیت کے مانع ہے اور نہ دیگر شرائط کے مانع ہے سوائے اس قبضے کے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ تو جب تقسیم کر دی گئی اور موہوب پر قبضہ کر لیا گیا تو نفاذ سے مانع زائل ہو گیا۔ پس عقد نافذ ہو جائے گا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں نے تمہیں اپنے مال میں سے کھجور کے بیس وسق عطیہ کیے تھے اور وہ قابل تقسیم مشاع کا ہبہ تھا کیونکہ عطیہ (نحل) ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔ اگر عقد کا انعقاد نہ ہوتا تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اس کو نہ کرتے کیونکہ وہ باطل عقد کرنیوالے نہیں تھے۔ پس صدیق رضی اللہ عنہ کے قول میں عقد کے فی نفسہ انعقاد پر دلالت پائی جاتی ہے۔ اس عقد کا حکم تقسیم اور قبضے پر موقوف رہا اور یہ بعینہ ہمارا مذہب ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر اپنے مکان کا نصف کسی شخص کو ہبہ کیا اور اس کو سپرد نہیں کیا۔ پھر اس کو دوسرا نصف بھی ہبہ کر دیا اور پورا مکان اکٹھا سپرد کیا تو جائز ہے اس وجہ سے جو ہم بتا چکے ہیں۔

اگر اس کو نصف مکان ہبہ کیا پھر کل کا تخلیہ کر کے سپرد کیا پھر اس کو دوسرا نصف ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہبہ مشاع ہے اور قابل تقسیم میں ہبہ مشترک تقسیم و تسلیم (سپرد کرنے) کے بغیر نافذ نہیں ہوتا۔ اور اس میں جواب ایک ہی ہے خواہ ہبہ مشاع کسی اجنبی کو کیا ہو یا اپنے شریک کو کیا ہو کوئی بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کا قول ہے کہ "ہبہ جائز نہیں ہوتا مگر اس حال میں کہ وہ مقبوض ہو اور محوز (جمع شدہ یعنی تقسیم شدہ) ہو" بغیر کسی فرق کے۔ نیز مانع جو ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ پایا گیا ہے۔

یہی اختلاف قابل تقسیم میں صدقہ مشاع (مشترک) میں ہے کہ ہمارے نزدیک جائز نہیں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع (اشتراک) نہ تو تصرف کے حکم جو کہ ملکیت ہے کے مانع ہے نہ تصرف کی شرط جو کہ قبضہ ہے کے مانع ہے اور نہ ہی تصرف کے جواز کے مانع ہے مثل مفروض (مقررہ کیے ہوئے مہر) کے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے اور قبضہ کا معنی خالع (مشترک) میں یا تو ثابت نہیں ہوتا یا کامل نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم ہبہ میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز صدقہ مثل ہبہ کے تبرع ہے اور مشاع میں اس کو صحیح قرار دینا صدقہ کو عقد ضمان بنانا ہے جیسا کہ ہم نے ہبہ میں بیان کیا اور یہ مشروع کی تغییر ہے۔

اگر قابل تقسیم شی مثلاً مکان اور دراہم و دنانیر وغیرہ دو شخصوں کو ہبہ کی اور انہوں نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا جب کہ ابویوسف اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر دو شخصوں کو ایک قابل تقسیم شی ایک شخص کو ہبہ کی اور اس نے اس شی پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے۔ پس ابوحنیفہ رحمہ اللہ قبضہ کے وقت شیوع کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین عقد اور قبضہ دونوں وقت میں شیوع کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک شی کا ہبہ دو افراد کو جائز نہیں کیونکہ قبضے کے وقت شیوع موجود ہے۔ صاحبین نے اس کے جواز کا کہا کیونکہ شیوع دونوں حالتوں میں موجود نہیں بلکہ ایک میں ہے اور دوسری میں نہیں ہے سب نے دو شخصوں کا ایک کو ہبہ جائز کہا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس وجہ سے کہ قبضے کے وقت شیوع معدوم ہے اور صاحبین نے اس وجہ سے کہ دونوں حالتوں شیوع معدوم ہے کیونکہ عقد کے وقت شیوع موجود تھا لیکن قبضے کے وقت نہیں۔ ان کے درمیان اختلاف کا مدار ایک قاعدے پر ہے اور وہ یہ کہ دو شخصوں کو ہبہ یا تو اکٹھے پورے مکان کی تملیک ہے یا ایک و نصف کی تملیک ہے اور دوسرے کو دوسرے نصف کی۔ پس ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایک کو نصف اور دوسرے کو دوسرے نصف کی تملیک ہے لہٰذا یہ قابل تقسیم میں ہبہ مشاع ہو اگویا کہ واہب نے دونوں میں سے ہر ایک کو نصف کی منفرد تملیک جدا جدا عقد کے ساتھ کی ہے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ دونوں کو کل کی تملیک ہے یہ نہیں کہ نصف کی اس کو اور نصف کی اس کو پس یہ شائع کی تملیک نہ ہوگی للذا جائز ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو لفظ کے موجب پر عمل کرنا ہے۔ اور یہ اس صورت میں موجود ہے جو ہم نے ذکر کی کیونکہ واہب کا قول وهبت هذه الدار لكما (میں نے یہ کل مکان ہبہ کیا) یہ دونوں کو اکٹھے کل مکان کا ہبہ ہے یہ نہیں کہ نصف کا ہبہ ایک کو اور نصف کا دوسرے کو۔ کیونکہ یہ توزیع وتفریق ہے حالانکہ لفظ کی اس پر دلالت نہیں ہے۔ اور از روئے لغت لفظ کے موجب سے ہٹنا صحت کی ضرورت کے بغیر جائز نہیں۔ اور اس مقام میں ظاہر لفظ سے ہٹنے میں شیوع کے سبب سے فساد عقد ہے پس ظاہر صیغہ (لفظ) کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ موجب دونوں کو کل مکان کی تملیک ہے۔ اور دونوں کو تملیک کا موجب دونوں کے لیے کل میں ثبوت ملک ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف میں ملکیت کا ثبوت محض تقسیم کے وقت ہوگا بوجہ مزاحمت اور استحقاق میں دونوں کے برابری کے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے اور وہ اس وجہ سے کہ دونوں میں سے ہر کا عقد میں دخل برابر ہے جیسے میراث میں دو بھائی ہوں جو درجہ میں برابر ہوں تو میراث ان کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ہر ایک کے حق میں سبب استحقاق کمال درجہ کا ہے یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک تنہا ہو تو کل مال کا وہی مستحق بنتا ہے اور جب استحقاق میں برابری کے ساتھ مزاحمت آئی تو حق میراث کی تقسیم کے وقت نصف میں ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر دو شفیع ہوں تو ہر ایک کو شفعہ کے ذریعے مزاحمت اور استحقاق میں برابری کی ضرورت کی بناء پر نصف مکان لینے کا حق ہوتا ہے اگرچہ سبب ہر ایک کے اثبات کے لائق ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک حق شفعہ چھوڑ دے تو دوسرے کو کل لینے کا حق ہوگا اس پر اور مسائل بھی نکلتے ہیں پس نصف نصف پر تقسیم بموجب الفاظ نہیں ہوگی بلکہ محل کی تنگی کی بناء پر ہوگی۔ اس لیے دو آدمیوں کے پاس رہن رکھنا جائز ہے اور یہ ہر ایک کے پاس علی الکمال رہن ہوگا۔ کیونکہ اگر نصف رہن ایک کے پاس اور نصف دوسرے کے پاس ہو تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ رہن مشاع ہے۔ اسی لیے اگر راہن نے ایک کا دین ادا کر دیا تو دوسرے کو کل رہن روکنے کا حق ہوگا۔ اس میں دلیل ہے کہ کل رہن دونوں میں سے ہر ایک کے پاس ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تملیک ہے جو شائع کی طرف مضاف ہے لہٰذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب نصف مکان کی ایک کو تملیک کی ہو اور نصف کی دوسرے کو علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ۔ اور اس بات پر دلیل کہ یہ تملیک شائع کی طرف مضاف ہے واہب کا قول وهبت هذه الدار منكما (میں نے یہ مکان تم دو کو ہبہ کیا) یا تو دونوں میں سے ہر ایک کو کل مکان کی تملیک ہوگی یا یہ نصف کی ایک کو تملیک ہوگی اور نصف کی دوسرے کو تملیک ہوگی۔ اول کا کوئی رستہ نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک مکان بکمالہ ہر ایک کا مملوک ہو۔ اور محال عقد کا موجب نہیں ہوتا۔ پس ثانی احتمال متعین ہوگیا یعنی یہ کہ ایک کو ایک نصف کی تملیک اور دوسرے کو دوسرے نصف کی تملیک اسی لیے ہر ایک کو کل مکان میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ صرف نصف مکان میں تصرف کر سکتا ہے۔ اور اگر پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کا مملوک ہوتا تو ہر ایک کو پورے مکان میں تصرف

کا اختیار ہونا۔ اسی طرح ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے باری (نوبت) مقرر کرنے یا تقسیم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ بھی اس کے لیے نصف میں ملکیت کے ثبوت کی نشانی ہے۔ اور جب کہ یہ دونوں کے لیے مکان کی نصف نصف تملیک ہے تو یہ شائع کی طرف مضاف (منسوب) تملیک ہوگی۔ گویا کہ واہب نے ہر ایک کے لیے نصف میں جدا عقد کیا ہے۔ اور جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ شیوع اس قبضہ میں اثر انداز ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔

صاحبین کے قول کہ لفظ و صیغہ کا موجب کل مکان میں سے ہر ایک کے لیے علی الکمال ثبوت ملکیت ہے کا جواب بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں یہ نکلتا ہے کہ یہ محال عقد کا موجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی عاقد اپنے عقد سے کسی امر محال کا ارادہ کرتا ہے پس عقد کا موجب دونوں کو نصف نصف کی تملیک ہوگا کیونکہ یہ دونوں کو مکان کی تملیک ہے۔ اور یہ محال کے لازم آئے بغیر عقد کے موجب پر عمل ہوگا۔ لہٰذا یہ زیادہ مناسب ہوگا بر خلاف رہن کے کیونکہ ایک مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس مرہون ہو سکتا ہے اس لیے کہ رہن روکنے کو کہتے ہیں۔ اور دو مرتہنوں کا روک رکھنے پر اجتماع متصور ہے مثلاً دونوں اس کو اکٹھے روک رکھیں یا دونوں کسی عادل شخص کے پاس اس کو رکھوا دیں پس پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس محبوس (روکا ہوا) ہوگا۔ یہ بات ملک میں حاصل نہیں ہو سکتی پس یہی دونوں یعنی ملک و دین کے درمیان) فرق ہے۔

اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب دو شخصوں کو ہبہ کیا پھر موہوب کو تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ جو مانع ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ زائل ہو چکا۔

یا تو اس صورت میں تھا جب کہ موہوب قابل تقسیم ہو۔ اور اگر موہوب ناقابل تقسیم ہو تو ہبہ بالاتفاق جائز ہوگا جس کی وجہ ہم ما قبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

پھر صاحبین کے قاعدے کے مطابق واہب جب دو شخصوں سے کہے وھبت لکما ھذہ الدار لھذا نصفھا ولھذا نصفھا (یہ مکان میں نے تم دو کو ہبہ کیا اس کو نصف اور اس کو نصف) تو جائز ہے کیونکہ واہب کا قول لھذا نصفھا و لھذا نصفھا (اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف) بطور تفسیر کے ہے اس حکم کے لیے جو عقد سے ثابت ہے کیونکہ اس کو نفس عقد کی تفسیر بنانا ممکن نہیں اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا عقد تو دونوں کے لیے اکٹھے مکان کی تملیک واقع ہوا ہے۔ پس اس کو عقد کے حکم کی تفسیر بنایا جائے گا لہٰذا یہ عقد میں شیوع کا موجب نہیں بنے گا۔ اور اگر اس طرح کہا وھبت لک نصفھا ولھذا نصفھا (اس مکان کا نصف میں نے تیرے لیے ہبہ کیا اور نصف اس کے لیے) تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ شیوع نفس عقد میں داخل ہوا ہے۔ پس یہ جواز کے مانع ہوگا۔

اور اگر واہب یوں کہے وھبت لکما ھذہ الدار لھذا ثلثھا ولھذا ثلثاھا (یہ مکان میں نے تم دو کو ہبہ کیا۔ ایک تہائی اس کے لیے اور دو تہائی اس کے لیے) تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد جب دو شخصوں کے لیے جائز ہو تو مثل عقد کے اس میں تساوی و تفاضل برابر ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے

قول کی وجہ یہ ہے کہ تساوی کے وقت جواز عقد سے ثابت شدہ حکم کی تفسیر کے طریقے پر ہوتا ہے اور یہ موجب شیوع نہیں ہے۔ اور جب ایک حصہ دوسرے پر زائد ہو تو اس کو تفسیر بنانا دشوار ہے کیونکہ مطلق عقد میں تفاضل کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایک حصہ کو زائد کرنا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جدا عقد کرنے کے معنی میں ہے۔ پس یہ ہبہ مشاع ہوگا اور شیوع ہبہ میں تو اثر انداز ہوتا ہے بیع میں نہیں ہوتا۔

اگر دو شخصوں کے پاس رہن رکھا ایک کے لیے اس کا تہائی اور دوسرے کے لیے اس کا دو تہائی یا اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف تفاضل (ایک کا دوسرے سے زائد ہونا) یا تنا صف (نصف نصف ہونا) کے ساتھ تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا برخلاف اس صورت کے جب ابہام رکھا ہو مثلاً یوں کہا ہو وہ حقیقت منعم (میں نے تم دو کو ہبہ کیا) جو کہ جائز ہے۔

اگر دو فقیروں کو قابل تقسیم شی ہبہ کی تو دو فقیروں کو ہبہ بمنزلہ ان پر صدقہ ہوتا ہے اس لیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مطلوب ہوتی ہے۔ اس کا حکم ہم عنقریب ذکر کریں گے انشاء اللہ۔

اسی سے مسئلہ نکلتا ہے کہ درخت کے ہبہ کا بغیر پھل کے اور پھل کے ہبہ کا بغیر درخت کے۔ اور زمین کا ہبہ بغیر کھیتی کے کھیتی کا ہبہ بغیر زمین کے ناجائز ہے۔ کیونکہ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال جزء کا جزء کے ساتھ اتصال ہے پس یہ مثل ہبہ مشاع کے ہوگا۔ اور اگر جدا کر دیا اور سپرد کیا تو جائز ہوگا جیسا کہ ہبہ مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر دس درہم دو شخصوں پر صدقہ کیے تو اگر وہ غنی ہیں تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے کیونکہ غنی پر صدقہ درحقیقت ہبہ ہوتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک دو شخصوں کو ایک ہبہ جائز نہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں فقیر ہوں تو صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا جیسا کہ دو شخصوں کو ہبہ کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب الہبہ میں ہے کہ جائز نہیں جب کہ جامع صغیر میں ہے کہ جائز ہے۔

کتاب الہبہ والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شیوع جیسے جواز ہبہ کے مانع ہے ایسے ہی جواز صدقہ کے مانع ہے کہ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہاں قبضہ میں شیوع پایا جاتا ہے۔ جامع صغیر والی روایت جو کہ صحیح ہے کی وجہ یہ ہے کہ دو فقیروں پر صدقہ کرنے میں شیوع کا معنی نہیں پایا جاتا کیونکہ صدقہ کرنے والا صدقہ کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرتا ہے۔ پھر فقیر اللہ تعالیٰ سے قبضہ لیتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے الم یعلموا ان اللہ ھو یقبل التوبۃ عن عبادہ ویاخذ الصدقات (کیا وہ نہیں جانتے کہ اللہ ہی اپنے بندوں سے توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الصدقۃ تقع فی ید الرحمان قبل ان تقع فی ید الفقیر (فقیر کے ہاتھ میں آنے سے پیشتر صدقہ رحمٰن کے ہاتھ میں آتا ہے)، اور اللہ تعالیٰ واحد ہیں ان کا کوئی شریک نہیں ہے۔ پس شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے اس صورت میں نہیں ہوتا جب کہ ایک فقیر پر ہبہ کیا ہو پھر اس پر قبضہ کرنے کے لیے دو وکیل مقرر کیے ہوں۔ دو غنیوں پر صدقہ کرنے کا حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے خود غنی کی رضامندی مطلوب ہوتی ہے لہٰذا وہ ہدیہ ہوگا صدقہ نہیں ہوگا نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ:

الصدقة يبتغى بها وجه الله تعالى والدار الآخرة والهدية يبتغى بها وجه الموصول وقضاء الحاجة (صدقہ وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی رضامندی اور دار آخرت کو تلاش کیا جاتا ہے اور ہدیہ وہ ہے جس سے رسول کی رضامندی اور حاجت کو پورا کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور ہدیہ ہبہ ہوتا ہے پس قبضے میں شیوع کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جواز سے مانع ہے۔

(۱) **قبضہ**۔ اور وہ یہ کہ موہوب مقبوض ہو۔ اگر تم چاہو تو اس شرط کو موہوب لہ کے ساتھ متعلق کر دو کیونکہ قابض اور مقبوض اسمائے اضافیہ میں سے ہیں۔ اور وہ تعلق کہ جس پر جانبین سے اضافت کا مدار ہوتا ہے وہ قبضہ ہے پس صناعت ترتیب میں قبضہ کو دونوں میں سے کسی کی طرف پھیرا جا سکتا ہے۔ پس غور و تامل کرو۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں ایک یہ کہ اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں اور دوسرے قبضہ کی صحت کے شرائط کا بیان۔

اوّل اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں: اس میں اختلاف ہے۔

عامہ علماء کا قول ہے کہ یہ شرط ہے۔ اور (موہوب لہ کے) قبضہ سے پیشتر موہوب واہب کی ملک میں ہوتا ہے وہ جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔ مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ ہبہ تملیک عین کیساتھ ساتھ عقد تبرع بھی ہے۔ پس یہ تصرف وصیت کے قبضے سے پیشتر ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔ ہماری دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ اور یہ وہ روایت ہے۔ کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے صحابہ کی موجودگی میں عطیہ کے جواز کے لیے تقسیم اور قبضہ کا اعتبار کیا اور منقول نہیں کہ کسی انکار کرنیوالے نے اس پر انکار کیا ہو پس یہ اجماع ہوگا۔ نیز حضرات ابوبکر، عمر عثمان علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہبہ جائز نہیں ہوتا مگر جب کہ مقبوض و محوز (جمع شدہ یعنی تقسیم کیا ہوا) ہو۔ اور اس کے خلاف کچھ وارد نہیں ہوا۔ نیز یہ عقد تبرع ہے۔ اور اگر بغیر قبضے کے ہبہ صحیح ہوجاتے تو موہوب لہ کو واہب سے سپرد کرنے کے مطالبہ کا اختیار حاصل ہوگا اور اس پر یہ عقد ضمان بن جائے گا جو کہ مشروع کی تغییر ہے برخلاف وصیت کے کہ قبضہ سے پیشتر اس میں ایجاب ملک سے وصیت کی اس کے مقام سے تغییر نہیں ہوتی کیونکہ تبرع کرنے والے جو کہ موصی ہے سے مطالبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ میت ہے۔

اسی طرح جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے قبضہ سے پیشتر ملکیت نہیں آتی۔ یہ عامہ علماء کا مسلک ہے جب کہ ابن ابی لیلیٰ اور ان کے علاوہ اہل کوفہ میں سے بعض کے نزدیک وہ شرط نہیں ہے۔ اور صدقہ جائز ہوتا ہے جب کہ اس کے بارے میں بتا دیا جائے اگرچہ قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ ہبہ اور عطیہ جائز نہیں ہوتا مگر جب کہ اس پر قبضہ کیا گیا ہو۔ ان کا استدلال حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے قول سے ہے کہ اذا اعلمت الصدقة جازت (جب صدقہ کا بتا دیا جائے تو صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اس میں قبضہ کی شرط نہیں کی گئی۔

ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں آپ نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی جانب سے خبر دیتے ہوئے فرمایا یا ابن آدم تقول مالی مالی ولیس لک من مالک الا ما اکلت فافنیت

اد لبست قابلیت ادتصدقت قابقیت (اسے ابن آدم تو کہتا ہے میرا مال میرا مال حالانکہ تیرا مال تو صرف وہ ہے جو تونے کھالیا اور فنا کر دیا یا پہن لیا اور بوسیدہ کر دیا یا صدقہ کر دیا اور یوں باقی رکھا) - اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے صدقہ میں امضاء کا اعتبار کیا ہے اور امضاء تسلیم (سپرد کرنے) کو کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے. نیز حضرات ابوبکر، ابن عباس اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ صدقہ پورا نہیں ہوتا مگر قبضہ کے ساتھ - نیز صدقہ کرنا عقد تبرع ہے. پس یہ مثل ہبہ کے خود حکم کا فائدہ نہیں دیتا.

حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے جو مروی ہے وہ باپ کے نابالغ بیٹے پر صدقہ کرنے پر محمول ہے اور اس کے ہم قائل ہیں کہ یہاں قبضہ کی حاجت نہیں ہے. ہم نے اس پر محمول اس لیے کیا ہے تاکہ دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ تناقض سے محفوظ رہیں.

ثانی صحت قبضہ کی شرائط

یہ چند ہیں:

۱- قبضہ مالک کی اجازت سے ہو کیونکہ بیع کے باب میں صحت قبضہ کے لیے قبضہ کی اجازت شرط ہے یہاں تک کہ اگر ثمن کی ادائیگی سے پیشتر مشتری بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے تو بائع کو واپس لینے کا حق ہوتا ہے - تو ہبہ میں یہ بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ بیع تو بغیر قبضہ کے صحیح ہو جاتی ہے جب ہبہ بغیر قبضے کے صحیح نہیں ہوتا. تو جب قبضہ کی اجازت ایسے امر میں قبضہ کی صحت کے لیے شرط ہے جس کی صحت قبضہ پر موقوف نہیں تو ایسے امر میں اس کا شرط ہونا جس کی صحت قبضہ پر موقوف ہو بطریق اولیٰ ہوگا. نیز ہبہ کے باب میں قبضہ رکن کے مشابہ ہے اگرچہ حقیقت میں رکن نہیں ہے. پس ہبہ اس باب میں بیع میں قبول کے مشابہ ہوا. اور بغیر بائع کی اجازت ورضامندی کے قبول کرنا جائز نہیں لہذا واہب کی اجازت کے بغیر قبضہ بھی جائز نہیں ہوگا.

اجازت کی دو قسمیں ہیں صریح اور دلالت.

صریح اجازت تو یہ ہے کہ واہب کہے تو قبضہ کرلے. یا میں نے تجھ کو قبضہ کرنے کی اجازت دی یا میں راضی ہوگیا یا اس طرح کے دیگر کلمات. لہذا موہوب لہ کا قبضہ جائز ہوگا خواہ واہب کی موجودگی میں ہو یا اس کی عدم موجودگی ہو. یہ ازروے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مجلس سے افتراق (جدائی) کے بعد قبضہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ ان کے ایک قول کے مطابق قبضہ ان کے نزدیک رکن ہے بمنزلہ قبول کے. پس مجلس سے افتراق کے بعد قبضہ صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کے نزدیک افتراق کے بعد قبول صحیح نہیں ہوتا اگرچہ واہب کی اجازت سے ہو. وجہ استحسان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف چھ اونٹنیاں لائی گئیں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کھڑے ہوئے اور اپنے ہاتھ مبارک سے انکو نحر کیا اور فرمایا جو چاہے (گوشت) کاٹ لے اور چلے گئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو افتراق کے بعد قبضہ کرنے

کی اجازت د ی - اس میں افتراق کے بعد قبضہ کے جواز اور اس کے اعتبار کی دلیل ہے نیز واہب کی جانب سے قبضہ کرنے کی صریح اجازت بمنزلہ بائع کی بیع پر قبضہ کرنے کی اجازت کے ہے اور اس کا عمل افتراق کے بعد ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

رہی دلالت تو وہ یہ ہے کہ موہوب لہ عین پر مجلس میں قبضہ کرلے اور واہب اس کو اس سے منع نہ کرے پس از روئے استحسان اس کا قبضہ جائز ہوگا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو جیسا کہ افتراق کے بعد جائز نہیں ہوتا۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ہم نے زیادات میں قیاس واستحسان کا ذکر کیا ہے۔

اگر جائز بیع کے بعد مشتری نے ثمن کی ادائیگی سے پیشتر بائع کی موجودگی میں مبیع پر قبضہ کیا تو از روئے قیاس واستحسان اس کا قبضہ جائز نہیں یہاں تک کہ بائع کو مبیع واپس طلب کرنے کا حق ہوگا۔ اور بیع فاسد میں کرخی اور طحاوی رحمہما اللہ کی روایتوں کا اختلاف ہے جن کو ہم نے کتاب بیوع میں ذکر کیا ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ بمنزلہ رکن کے ہے پس باب بیع میں قبول کی مانند بغیر اجازت کے جائز نہیں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت دلالت بیع کے طور پر پائی گئی ہے کیونکہ ہبہ کے ایجاب پر اقدام قبضہ کی اجازت دینا ہے اسلئے کہ ایجاب پر اقدام تملیک کے ارادے پر دلیل ہے اور ملک کا ثبوت بغیر قبضے کے نہیں ہوتا لہذا ایجاب پر اقدام بطریق دلالت قبضے کی اجازت دینا ہوگا۔ اور جو امر دلالت اس لئے کہ ثابت ہو وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو نص تصریح سے ثابت ہو۔ افتراق کے بعد قبضے کا حکم جدا ہے کیونکہ ایجاب پر اقدام بطریق دلالت مجلس میں قبضے کی اجازت ہے نہ کہ افتراق کے بعد۔ نیز باب ہبہ میں قبضہ کو رکن کے ساتھ مشابہت حاصل ہے لہذا وہ باب بیع میں قبول کے مشابہ ہوگا۔ اور بیع میں ایجاب مجلس میں قبول کرنے کی اجازت دینا ہے نہ کہ افتراق (جدائی) کے بعد۔ پس ایسے ہی ہبہ میں ایجاب مجلس میں قبضے کی اجازت پر دلیل ہوگا نہ کہ افتراق کے بعد اگر ایک شی ہبہ کی جو ایسی شی کے ساتھ [illegible] ہو جس پر ہبہ واقع نہیں ہوا مثلاً درخت کے ساتھ لٹکا ہوا پھل ہبہ کیا علاوہ درخت کے یا درخت بغیر زمین کے یا تلوار کا زیور بغیر تلوار کے یا ڈھیر میں سے ایک قفیز گندم یا جانور کی پشت پر اون وغیرہ جن میں ہبہ کا جواز بغیر جدا کئے اور قبضہ کئے نہیں ہوتا۔ پھر اس موہوب کو جدا کیا گیا اور اس پر قبضہ لیا گیا تو اگر قبضہ واہب کی اجازت کے بغیر کیا تو قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا واہب کی موجودگی میں ہوا ہو یا اس کی غیر موجودگی میں ہوا ہو کیونکہ واہب کی موجودگی میں منفصل (جدا) میں قبضے کا جواز اسکی اجازت کی بنا پر ہوتا ہے اور بطریق دلالت اور ایجاب سے ثابت ہوتا ہے اور ایجاب یہاں موجود نہیں کیونکہ اپنے وجود کے وقت ایجاب صحیح نہیں ہوا۔ پس قبضے کی اجازت پر استدلال صحیح نہیں۔ اور اگر واہب کی اجازت سے قبضہ کیا ہو تو وہ استحساناً جائز ہے لیکن قیاس کی رو سے جائز نہیں جو کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس بنا پر کہ عقد جب اپنے وجود کے وقت فاسد واقع ہو تو وہ کسی حال میں بھی جواز کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ فاسد کا جائز میں تبدیل ہوجانا محال ہے۔ ہمارے نزدیک جواز کا احتمال ہوتا ہے مفسد کو ساقط کرنے کے حال پر قبضہ کرنے سے یا بیان کے طریق پر عقد کے وجود

کے وقت سے۔ اسقاط مفسد کے یہ دو مختلف طریقے ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب البیوع میں کیا ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص پر اپنا دین کسی دوسرے شخص کو ہبہ کیا تو اگر موہوب لہ نے واہب کی صریح اجازت سے قبضہ کیا تو از روئے استحسان اس کا قبضہ جائز ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس یہ ہے کہ وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واہب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واہب نے روکا نہیں تو از روئے قیاس و استحسان کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واہب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واہب نے روکا نہیں کی از روئے قیاس و استحسان جائز نہیں ہوگا۔

عین و دین کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ وجہ فرق کی یہ ہے کہ صریح اجازت کی عدم موجودگی میں ہبہ عین میں جواز اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس میں ایجاب بطریق دلالت قبضے کی اجازت ہوتا ہے کیونکہ اس کے قصد کی دلالت اپنی مملوکہ شی کو موہوب لہ کی ملکیت میں دینے پر ہے۔ جب کہ غیر مدیون کو دین ہبہ کرنے میں قبضہ کرنے کی اجازت پر دلالت صحیح نہیں کیونکہ قبضے پر دلالت تملیک کے قصد کی دلالت کے واسطے سے ہوتی ہے اور غیر مدیون کو دین کی تملیک ثابت نہیں ہوتی مگر جب تک کہ قبضہ کی صریح اجازت نہ ہو۔ کیونکہ واہب جب موہوب لہ کو قبضہ کرنے کی صریح اجازت دے دے تو موہوب لہ کا قبضہ واہب کے قبضے کے قائم مقام ہو جاتا ہے پس موہوب لہ تعین پر قبضہ کرنے سے اولاً تو واہب کے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے اور دین مقبوض اولاً واہب کی ملک بنتا ہے پھر موہوب لہ واہب سے اپنے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے پس اس صورت میں واہب اپنی ملکیت کو ہبہ کرنیوالا بنتا ہے اور موہوب لہ واہب کی ملکیت پر قبضہ کرنیوالا بنتا ہے لہٰذا ہبہ اور قبضہ صحیح ہوگا۔ اور جب واہب نے قبضہ کرنے کی صریح اجازت نہ دی ہو تو مقبوض مال عین میں اسی شخص کی ملکیت میں باقی رہا کہ جس کے ذمے دین تھا پس اس میں ہبہ صحیح ہوا لیکن موہوب لہ کا قبضہ جائز نہیں ہوگا۔ بس دونوں کے مابین یہ فرق ہے۔

۷۔ <u>موہوب ایسی شی کیساتھ مشغول نہ ہو جو موہوب نہ ہو</u>: قبضہ کا معنی جو کہ مقبوض میں تصرف کرنے کی قدرت ہے شاغل کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔ اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان ہبہ کیا جس میں اس (واہب) کا سامان ہو اور مکان موہوب لہ کے سپرد کر دیا یا مکان اس میں موجود سامان سمیت سپرد کر دیا تو جائز نہیں کیونکہ تسلیم (سپرد کرنے) اور قبضے کی صحت کی شرط موہوب کا فارغ ہونا ہے۔ جو کہ یہاں معدوم ہے۔

کہا گیا کہ تسلیم کی صحت کے لیے حیلہ یہ ہے کہ واہب پہلے سامان موہوب لہ کے پاس ودیعت رکھ دے۔ اور موہوب لہ اور سامان کے درمیان تخلیہ کر دے پھر مکان موہوب لہ کو سپرد کر دے اس صورت میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ موہوب ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موہوب لہ کے قبضے میں ہے۔ اس حیلہ میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ مودع کا قبضہ معنوی طور پر مودِع کا قبضہ ہوتا ہے پس مودع (واہب) کا قبضہ سامان پر بحال رہا اور یہ تسلیم کی صحت کی مانع ہے۔

اور اگر واہب مکان میں سے سامان نکال لے پھر مکان کو فارغ کر کے سپرد کرے تو جائز ہے۔ اور اعتبار قبضے کی حالت کا ہوتا ہے نہ کہ عقد کی حالت کا کیونکہ نفاذ سے مانع زائل ہو چکا پس عقد ہبہ نافذ ہوگا

جیسا کہ ہبہ مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں موجود سامان ہبہ کیا اور مکان نہیں کیا۔ اور موہوب لہ اور سامان کے درمیان تخلیہ کر دیا تو ہبہ جائز ہوگا کیونکہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا بلکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں مسئلوں میں فرق ہے پس سامان کا سپرد کرنا صحیح ہوگا مکان کا سپرد کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اگر ہبہ میں مکان اور اس میں موجود سامان دونوں کو ایک ہی عقد ہبہ میں جمع کر دیا اور موہوب لہ اور ان دونوں کے مابین تخلیہ کر دیا تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں میں (سپرد کرنا صحیح واقع ہوا ہے۔

اور اگر ہبہ میں دونوں میں تفریق کی بایں طور کہ پہلے ایک کا ہبہ کیا پھر دوسرے کا تو اس صورت میں یا تو تسلیم دونوں کی اکٹھی کی ہوگی یا جدا جدا۔ اگر تسلیم اکٹھی ہو تو ہبہ دونوں میں جائز ہوگا اور جدا جدا کی مثلاً پہلے ایک کا ہبہ کیا اور اس کی تسلیم کی تو اس میں ترتیب کو دیکھا جائے گا اور اس کی رعایت رکھی جائے گی اگر واہب نے مکان کا ہبہ مقدم کیا تو مکان میں ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ سامان کے ساتھ مشغول ہے پس مکان میں ہبہ صحیح نہیں ہوا۔ البتہ سامان میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں۔ پس اس کی تسلیم صحیح نہیں۔ اور اگر سامان کے ہبہ کو مقدم کیا تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں پس اس کی تسلیم صحیح ہے۔ مکان میں ہبہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تسلیم کے وقت وہ ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موہوب لہ کی ملکیت ہے لہٰذا یہ قبضے کی صحت سے مانع نہیں ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کو مستثنا کیا یا جانور ہبہ کیا اور اس کے حمل کو مستثنار کیا تو یہ جائز نہیں۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو یہ ایسی شی کا ہبہ ہوگا جو اپنے غیر کے ساتھ مشغول ہے جو کہ نا جائز ہے کیونکہ قبضے کے بغیر ہبہ کا جواز نہیں ہوتا اور موہوب کی اپنے غیر کے ساتھ مشغولیت قبضے کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔

اگر اپنی باندی کے حمل کو آزاد کیا پھر وہی باندی ہبہ کی تو جائز ہے۔

کتاب العتاق میں ہے کہ اگر باندی کے حمل کو مدبر بنایا تو جائز نہیں۔ بعض کا قول ہے کہ اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں عدم جواز والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ موہوب ایسی شی کے ساتھ مشغول ہے جو موہوب نہیں لہٰذا یہ اس مکان کے ہبہ کے مشابہ ہوا جس میں واہب کا سامان موجود ہو۔ جواز والی روایت جو کہ کرخی رحمہ اللہ کی روایت ہے کی وجہ یہ ہے جنین کی حریت اس کو عقد سے مستثنار کر دیتی ہے کیونکہ عقد کے ظاہر میں اس کو شامل ہونے کے باوجود اس کا حکم اس میں ثابت نہیں ہوا۔ اور یہی استثنار کا معنی ہے۔ اگر واہب لفظوں میں جنین کا استثنار کرتا تو ماں میں ہبہ جائز ہوتا تو ایسے ہی اس وقت بھی جائز ہوگا جب استثنار معنی میں ہو۔

اور بعض نے کہا کہ مسئلے میں ایک روایت اور ہے انہوں نے اعتاق (آزاد کرنے) اور تدبیر (مدبر بنانے) کے مابین فرق کیا۔ فرق کی وجہ یہ ہے مدبر مالک کا مال ہوتا ہے تو جب مالک نے ماں کا ہبہ کیا

تو اس نے ایسی شی کا ہبہ کیا جو کہ واہب کے ساتھ مشغول ہے لہٰذا جائز نہیں مثل اس مکان کے ہبہ کے جس میں واہب کا سامان ہو۔ رہا آزاد تو وہ مال نہیں ہوتا جیسے اگر کوئی ایسا مکان ہبہ کرے جس میں کوئی آزاد بیٹھا ہو تو جیسے یہ آزاد مکان کے ہبہ کے جواز کے مانع نہیں تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں (آزاد شدہ) جنین ماں کے ہبہ کے مانع نہیں ہوگا۔

۸۔ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال اجزاء کا سا اتصال نہ ہو۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو تنہا موہوب پر قبضہ متصور نہ ہوگا کیونکہ موہوب کا غیر موہوب نہیں ہے لہٰذا یہ مشاع کے معنی میں ہوگا۔ اس قاعدے پر مسائل نکلتے ہیں کہ جب کھیتی والی زمین کو بغیر کھیتی کے ہبہ کیا یا پھلدار درخت کو بغیر پھل کے ہبہ کیا یا کھیتی کو بغیر زمین کے ہبہ کیا یا پھل بغیر درخت کے ہبہ کیا اور موہوب اور موہوب لہ کے درمیان تخلیہ کر دیا تو یہ ہبہ جائز نہیں کیونکہ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال ایسا ہے جیسا جزء کا جزء کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل توڑ لیا اور کھیتی کاٹ لی پھر فارغ حالت میں سپرد کیا تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع (جو کہ ثبوت ملک واہب) ہے زائل ہو چکا ہے۔

اگر ہبہ میں دونوں کو جمع کیا اور دونوں کا اکٹھے ہبہ کیا لیکن تسلیم جدا جدا کیا تو جائز ہے۔

اور اگر ہبہ دونوں کا علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ کیا مثلاً پہلے زمین ہبہ کی پھر کھیتی ہبہ کی یا پہلے کھیتی کی پھر زمین ہبہ کی تو اگر تسلیم میں دونوں کو جمع کیا (یعنی اکٹھے کیا) تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا۔ اور اگر تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں ہبہ جائز نہ ہوگا (عدم جواز میں مقدم و مؤخر برابر ہیں) بر خلاف پہلی صورت کے کیونکہ یہاں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جبکہ اس سے پہلی صورت میں مانع شغل تھا جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جس میں پہلے نصف مکان مشاع حالت میں ایک شخص کو ہبہ کیا اور ابھی اس کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ بقیہ نصف بھی اس شخص کو ہبہ کر دیا اور پورا مکان تسلیم کیا تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف ہبہ کیا اور تسلیم کیا پھر باقی ہبہ کیا اور تسلیم کیا تو جائز نہیں —— ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اسی قاعدے کے مطابق چوپائے کی پشت پر موجود اون اگر ہبہ کی تو جائز نہیں کیونکہ موہوب غیر موہوب کے ساتھ متصل ہے اور یہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون اتار کر تسلیم کی تو ہبہ جائز ہو جائے گا بوجہ مانع کے زائل ہونے کے واللہ عزوجل اعلم۔

اسی قاعدے کے مطابق اگر سامان سے لدا ہوا جانور بغیر بوجھ کے ہبہ کیا تو جائز نہیں۔ اور اگر اس سے سامان اتار لیا اور پھر وہ جانور فارغ حالت میں سپرد کیا تو بوجہ مذکورہ ہبہ جائز ہو جائے گا بر خلاف اپنی باندی کے حمل یا اپنے چوپائے کے حمل یا اس کے تھن میں دودھ کے ہبہ کے یا دودھ میں مکھن کے ہبہ کے یا بیج میں تیل کے یا زیتون میں اس کے تیل کے یا گندم میں آٹے کے ہبہ کے کہ یہ ہبہ باطل ہوگا اگرچہ واہب نے موہوب لہ کو ولادت کے وقت یا دیگر مذکورہ اشیاء کے نکالنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو۔ ان میں ہبہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں موہوب اپنے معدوم ہونے کی بنا پر محل عقد نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ان کی بیع جائز نہیں ہوتی لہٰذا ان کا ہبہ بھی جائز نہ ہوگا۔ جو زیر بحث مسئلہ

ہے وہ اس کے برخلاف ہے جیساکہ گزر چکا۔

(۹) **قبضہ کرنے کی اہلیت**: عقل ہے۔ پس مجنون اور صبی غیر عاقل (ناسمجھ بچے) کا قبضہ جائز نہیں۔

رہی بلوغت تو از روئے استحسان قبضے کی صحت کے لیے وہ شرط نہیں ہے۔ پس صبی عاقل (سمجھدار بچے) کا موہوب پر قبضہ کرنا جائز ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو لہٰذا بچے کا قبضہ جائز نہیں ہونا چاہیئے اگرچہ وہ عاقل (سمجھدار) ہی کیوں نہ ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ قبضہ کرنا ولایت کے باب میں سے ہے اور بچے کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہوتی پس ہبہ میں اس کا قبضہ جائز نہیں ہوگا جیساکہ بیع میں جائز نہیں ہوگا جیساکہ بیع میں جائز نہیں ہوتا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ ان تصرفات میں سے ہے جو سراسر نفع بخش ہیں پس صبی عاقل کو اس کا اختیار ہوگا جیساکہ اس کے ولی کو ہوتا ہے اور اس شخص کو ہوتا ہے جس کے عیال میں بچہ ہو اسی طرح بچے اگر عاقل و سمجھدار ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہوتا ہے بوجہ مذکورہ۔

ایسے ہی حریت (آزادی) شرط نہیں ہے۔ پس محجور غلام کو جب ہبہ کیا جائے تو اس کا قبضہ کرنا جائز ہے۔ مالک کا غلام کی طرف سے قبضہ کرنا جائز نہیں خواہ غلام پر دین ہو یا نہیں۔ پس قبضہ کرنے کا اختیار غلام کو ہوگا اور مقبوض میں ملکیت مالک کی ہوگی کیونکہ قبضہ کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور عقد غلام کے لیے واقع ہوا ہے لہٰذا قبضہ کرنے کا اختیار غلام کو ہوگا۔ نیز بنی آدم میں اصل حریت ہے اور غلامی عارض کی بنا پر ہوتی ہے پس بنی آدم میں اصل یہ ہے کہ انکو ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہے۔ غلامی کے عارض (سبب) سے تصرف کرنے کی پابندی مالک کو نقصان سے بچانے کے لیے ہوتی ہے جب کہ یہاں نقصان نہیں ہے لہٰذا اس تصرف میں غلام اصل حریت پر رہے گا۔ اور (شئی) مقبوض غلام کا کسب ہوگا اور خالص غلام کا کسب مالک کا ہوتا ہے۔

اسی طرح مکاتب کو جب ہبہ کیا جائے تو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار اس کو ہوگا مالک اس کی طرف سے قبضہ نہیں کرسکتا۔ اس کی وجہ ہم خالص غلام کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں۔ اور جب مکاتب موہوب پر قبضہ کرے تو اس کا زیادہ حقدار وہی ہوتا ہے لہٰذا مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گا کیونکہ ہبہ مکاتب کا کسب ہے اور مکاتب اپنے کسب کا زیادہ حقدار ہوتا ہے

قبضے کی دو قسموں میں سے ایک میں ولایت

اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ قبضہ کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک بطریق اصالت قبضہ کرنا دوسرے بطریق نیابت قبضہ کرنا بطریق اصالت قبضہ کرنا یہ ہے کہ خود اپنے لیے قبضہ کرے۔ اس کے جواز کی شرط فقط عقل ہے جیساکہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ جہاں تک بطریق نیابت قبضہ کرنے کا تعلق ہے تو قبضہ کرنے میں نیابت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق قابض (قبضہ کرنے والے) سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔

قسم اول جس کا تعلق قابض سے ہے وہ بچے کے لیے قبضہ کرنا ہے۔ اس کے جواز کی شرط پرورش [illegible] ولایت ہے اور ولایت کے معدوم ہونے کی صورت میں عیالداری ہے پس بچے کے لیے اس [illegible] شخص جس کی پرورش میں ولی کی عدم موجودگی کے وقت بچہ ہو قبضہ کرے گا۔ پس بچے کے لیے [illegible] باپ قبضہ کرے گا اس کے بعد اس کے باپ کا وصی پھر [illegible] اور [illegible] کے بعد بچے کا [illegible] کا وصی خواہ بچہ ان لوگوں کے عیال میں ہو یا نہ ہو کیونکہ ان لوگوں کو مذکورہ ترتیب

ساتھ بچے پر ان کا قبضہ جائز ہے کیونکہ ان لوگوں کو بچے پر ولایت حاصل ہوتی ہے اس لئے ان لوگوں کا قبضہ بچے کے لیے جائز ہوگا اور جب ان میں سے کوئی موجود نہ ہو ایسی عدم موجودگی کے ساتھ جو ختم ہو جانے والی ہو تو اس شخص کا قبضہ کہ جو ولایت میں غیر حاضر کے بعد والے مرتبہ میں ہو جائز ہے کیونکہ غیر حاضر کے آنے تک تاخیر میں بچے کی منفعت فوت ہو جاتی ہے لہٰذا ولایت بعد والے کی طرف منتقل ہو جائے گی اگرچہ وہ مرتبے میں کمتر ہو جیسا کہ نکاح کرنے کی ولایت میں ہوتا ہے۔

ان مذکور چاروں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں ان کے علاوہ کسی اور کا قبضہ درست نہیں خواہ بچہ قبضہ کرنے والے کی عیال میں ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ اس کا ذو رحم محرم مثلاً بھائی چچا ماں وغیرہ ہو یا کوئی اجنبی ہو کیونکہ ان چار کے علاوہ کسی اور کو بچے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہٰذا ان کے لیے ولایت تصرف کا ہونا ان کے غیر کے لیے قبضہ کرنے کے حق کے مانع ہے۔ اور اگر ان مذکور چاروں میں سے کوئی بھی نہ ہو تو اس شخص کا قبضہ درست ہے جس کی پرورش اور جس کے عیال میں بچہ ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولایت کے نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ جائز نہیں ہونا چاہیے۔ اور ایسے شخص کا قبضہ درست نہیں ہوگا جس کے عیال میں بچہ نہ ہو خواہ وہ اجنبی ہو یا بچے کا ذو رحم محرم ہو۔ یہ قیاس و استحسان کے مطابق ہے کیونکہ جس کی عیالداری میں بچہ ہو اس کو بچے پر ایک قسم کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ بچے کی تادیب کرتا ہے اور بچے کو ان کاموں میں لگاتا ہے جن میں بچے کا نفع ہوتا ہے۔ اور چونکہ ہبہ پر قبضہ کرنے میں بچے کے لیے خالص نفع ہے لہٰذا ولایت کی اتنی مقدار بھی ایسے تصرف کے لیے کافی ہے جس میں بچے کے لیے خالص نفع ہو۔ رہا وہ شخص جس کی عیالداری میں بچہ نہ ہو تو اس کو بچے پر سرے سے کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں ہوتا لہٰذا مثلاً اجنبی کے ایسے شخص کا قبضہ بچے کے لیے جائز نہیں۔

بچی جب کہ سمجھدار ہو اور اس کا شوہر ہو جس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہو تو از روئے استحسان اس کے شوہر کا قبضہ جائز ہے کیونکہ وہ اپنے شوہر کی عیالداری میں ہے لیکن یہ اس وقت ہوگا جب مذکور اشخاص میں سے کوئی نہ ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ہو تو شوہر کا قبضہ جائز نہیں۔ حاکم جلیل نے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

قسم ثانی جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔ وہ یہ ہے کہ موہوب میں موجود قبضہ قائم مقام ہوتا ہے اس پر (جدید) قبضہ کے خواہ عقد کے وقت موجود قبضہ ہبہ پر قبضہ کرنے کی مثل ہو یا اس سے قوی تر ہو کیونکہ جب موجود قبضہ اس کی مثل ہوگا تو ایک دوسرے کی نیابت کو ثابت کرنا ممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو متماثل (یعنی ایک دوسرے کی مثل) ایک دوسرے کے غیر ہوتے ہیں کہ ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا مماثلت کا جو مقتضا ہے یعنی ایک دوسرے کا نائب ہونا وہ ثابت ہوگا۔ اور جب موجود قبضہ قوی تر ہو تو اس صورت میں مستحق (جو کہ یہاں مماثلت اور ایک دوسرے کی نیابت ہے) پایا جاتا ہے اور ساتھ میں کچھ زائد بھی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

موہوب جب موہوب لہ کے قبضے میں ودیعت یا عاریت کے طور پر ہو پھر اس کو ہبہ کر دیا

جائے تو ہبہ جائز ہوگا اور موہوب لہ نفس عقد سے قابض ہو جائے گا اور عقد و قبضہ دونوں کا وقوع اکٹھے ہوگا۔ اور از روئے استحسان عقد کے بعد تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ جب تک موہوب لہ تجدید قبضہ نہ کرے وہ قابض نہ بنے۔ اور تجدید قبضہ یہ ہے کہ عقد کے بعد وہ اپنے اور موہوب کے مابین تخلیہ کر دے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ مودع کا قبضہ اگرچہ ظاہری صورت میں اس کا قبضہ ہوتا ہے لیکن معنوی طور پر وہ مودِع کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا مال مودع (جو کہ واہب ہے) کے قبضے میں ہوگا۔ تو ایسے ہوا گویا کہ واہب نے موہوب لہ (یعنی مودع) کو ایسا مال ہبہ کیا جو اس (واہب) کے اپنے قبضے میں ہے لہٰذا تخلیہ کے ذریعے قبضے کی تجدید ضروری ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ دونوں قبضے متماثل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قبضہ ایسا ہے جو غیر مضمون (یعنی جس پر ضمان و تاوان نہیں آتا) ہے۔ کیونکہ ہبہ عقد تبرع ہے۔ اور ایسے ہی عقد ودیعت اور عقد عاریت بھی تبرع ہے۔ لہٰذا دونوں قبضے متماثل ہیں اور لامحالہ ایک دوسرے کے نائب ہوں گے۔ مودع اور مستعیر کے ہاتھ ودیعت اور عاریت کی بیع کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ودیعت و عاریت میں قبضہ بیع میں قبضے کے نائب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قبضہ امانت ہوتا ہے جب کہ بیع میں قبضہ قبضہ ضمان و تاوان ہوتا ہے۔ پس دونوں قبضے متماثل نہیں ہیں بلکہ موجود قبضہ مستحق (یعنی عقد میں ضروری) قبضے سے کمزور تر ہوتا ہے لہٰذا ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے۔

اگر موہوب غصب کی وجہ سے یا بیع فاسد کے سبب سے یا سودے کے ارادے سے قبضے میں ہو تو یہ قبضہ ہبہ کے قبضے کے نائب ہوگا کیونکہ عقد کی وجہ سے مستحق پایا جا رہا ہے جو کہ اصل قبضہ اور اس پر زائد ضمان ہے۔

اگر موہوب مرہون ہو کر قبضے میں ہو تو جامع میں مذکور ہے کہ موہوب لہ قابض بن جائے گا اور قبضۂ رہن قبضہ ہبہ کی نیابت کریگا کیونکہ قبضہ ہبہ قبضہ امانت ہوتا ہے اور قبضہ رہن بھی عین (مرہونہ) کے اعتبار سے قبضۂ امانت ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں متماثل ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کا نائب ہوگا اور اگر قبضہ رہن قبضہ ضمان ہو تو قبضۂ ضمان قبضہ امانت سے قوی تر ہوتا ہے۔ اس صورت میں اور قوی تر کمتر کا نائب ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں کمتر اور کچھ زیادتی پائی جاتی ہے اس صورت میں موجود قبضے سے ہبہ صحیح ہو جاتا ہے تو رہن باطل ہو جائے گا اور مرتہن اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مرتہن قابض نہ بنے گا یہاں تک کہ عقد ہبہ کے بعد تجدید قبضہ نہ کرے کیونکہ قبضہ رہن اگرچہ قبضہ ضمان ہے لیکن یہ ایسا ضمان ہے جس سے برات صحیح نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس میں ہبہ کے ذریعے بری کر دینے کا احتمال نہیں ہوتا کہ یہ قبضہ امانت بن سکے اور یوں دونوں قبضے ہم جنس ہو سکیں۔ پس قبضہ ضمان باقی رہا اور دونوں قبضے مختلف رہے لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے مغصوب اور سودے کے ارادے سے مقبوض کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس ضمان سے برات صحیح ہوتی ہے پس ہبہ کے ذریعے اس سے بری کیا جا سکتا ہے اور اس طرح قبضہ بغیر ضمان کے باقی رہے گا جس کی بنا پر دونوں قبضے متماثل ہوں گے اور ایک دوسرے کی نیابت کریں گے۔

/ ١

اگر موہوب مبیع ہو جس پر قبضہ نہ ہوا ہو اور مشتری وہ بائع کو ہبہ کر دے تو جائز ہے لیکن یہ ہبہ نہیں ہوگا بلکہ اقالہ ہوگا یہاں تک کہ بائع کے قبول کیے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر قبضے سے پیشتر مشتری مبیع کو بائع کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کو اقالہ نہ بنائیں گے بلکہ یہ سرے سے باطل ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر اپنے نابالغ بیٹے کو کوئی شئی ہدیہ وہبہ کی تو جائز ہے اور عقد کے ساتھ ہی وہ اپنے بیٹے کے لیے قبضہ کرنے والا بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے۔ یہاں تک کہ اگر بیع کے فوراً بعد وہ مال ہلاک ہو جائے تو بیٹے کا مال ہلاک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عقد کے ساتھ ہی نابالغ بیٹے کے لیے قابض بن جاتا ہے۔

آدمی پر واجب ہے کہ ہدیہ میں اپنی اولاد کے درمیان عدل و برابری کرے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان۔

اولاد کے درمیان عدل کی کیفیت

ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس میں عدل یہ ہے کہ عطیہ میں ان کے درمیان مساوات کرے اور لڑکے کو لڑکی پر فضیلت نہ دے۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کے درمیان عدل یہ ہے کہ میراث میں ترتیب کے مطابق ان کو دے کہ ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے حصوں کے برابر حصہ دے۔ صاحبین کے درمیان اختلاف کو قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اور موطا میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ آدمی کے لیے واجب ہے کہ ہبہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرے اور ایک کو دوسرے پر فضیلت نہ دے۔ اس قول کا ظاہر اس بات کا متقضی ہے کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ نعمان کے والد بشیر نعمان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے اور کہا کہ میں نے اپنا ایک غلام اپنے اس بیٹے کو ہبہ کیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر بچے کو اس کی مثل ہبہ کیا ہے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ اس میں رجوع کر لو۔ یہ اولاد میں ہبہ میں عدل کی طرف اشارہ ہے اور عدل ہی ان کے درمیان برابری ہے۔ نیز برابری کرنے میں تالیف قلوب بھی ہے جب کہ ایک دوسرے پر فضیلت دینا ان میں وحشت کا باعث بنتا ہے بس ان کے مابین برابری اولیٰ ہے۔

اور اگر بعض بچوں کو دیا بعض کو نہ دیا تو حکم کے طریقے سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ اس نے اپنی خاص ملک میں تصرف کیا ہے کہ جس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ یہ عدل نہیں ہوگا خواہ جو محروم ہوا ہو وہ فقیہ پرہیزگار ہو یا فاسق وجاہل ہو جیسا کہ ہمارے مشائخ میں سے متقدمین کا قول ہے لیکن ان میں سے متاخرین کے قول کے مطابق اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ صاحب ادب وتفقہ اولاد کو دے اور فاسق وفاجر اولاد کو نہ دیں۔

فصل:

ہبہ کا حکم

اس میں گفتگو کے تین عنوان ہیں۔ اصل حکم کا بیان اس کی صفت کا بیان حکم کو رفع کرنے (اٹھانے) والے امور کا بیان۔

اصل حکم یہ موہوب میں بغیر عوض کے موہوب لہ کے لیے ملکیت کا ثبوت ہے کیونکہ ہبہ عین کو بغیر عوض کے کسی کی ملکیت میں دینے کو کہتے ہیں۔ لہٰذا اس کا حکم بغیر عوض کے موہوب میں ملکیت ہوگی۔

صفت حکم اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ اصل میں غیر لازم ملکیت کا ثبوت ہے اور واہب کو اپنے ہبہ میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے ملکیت لازم ہونے کا ثبوت اور رجوع سے امتناع محض عارض ہونے والے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہبہ کی وجہ سے اصل میں ملک لازم ثابت ہے اور رجوع ثابت نہیں مگر خاص اولاد کو ہبہ کرنے میں یعنی والد کا اپنی اولاد کو ہبہ کرنے میں۔

پس ہم کہتے ہیں کہ اس فصل میں گفتگو کے چند عنوان ہیں ا ہبہ میں رجوع کرنے کے حق کے ثبوت کا بیان ۲ حق رجوع کے ثابت ہونے کے بعد صحت رجوع کی شرائط کا بیان ۳ رجوع سے مانع عوارض کا بیان ۴ شریعت کی رو سے رجوع کی ماہیت اور اس کے حکم کا بیان۔

جہاں تک حق رجوع کا تعلق ہے تو برخلاف شافعی رحمہ اللہ ہمارے نزدیک ہبہ میں حق رجوع ثابت ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ واہب کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے ہبہ میں رجوع کرے سوائے اس کے جو والد اپنی اولاد کو ہبہ کرے۔ یہ اجنبی اور والد کے ہبہ کرنے کے مسئلے میں نص ہے

نیز یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے ہبہ میں عود (رجوع) کرنے والا مثل اپنی قے میں عود کرنے (واپس نگلنے) والے کے ہے۔ تو قے میں عود حرام ہے۔ ایسی ہی حکم ہبہ میں عود کا ہوگا۔

نیز عقود میں اصل لزوم ہوتا ہے اور امتناع مقصود میں کسی خلل کے عارضہ کے سبب سے ہوتا ہے جو کہ پایا نہیں گیا کیونکہ ہبہ سے مقصود جود و سخا کا مظاہرہ کرکے شہرت حاصل کرنا ہے مقصود طلب عوض نہیں ہے۔ تو جو کوئی جود و سخا سے عوض طلب کرے تو وہ عقد سے ایسی چیز طلب کرتا ہے جس کے لیے وہ عقد موضوع نہیں ہے لہٰذا اس کی طلب کا سرے سے اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ہمارے دلائل ہیں کتاب اللہ اور سنت اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم

جہاں تک کتاب عزیز کا تعلق ہے تو یہ ارشاد الٰہی ہے واذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا او ردوھا اور جب تم کو دعا دے کوئی تو تم بھی دعا دو اس سے بہتر یا وہی کہو الٹ کر اور یہ

کا استعمال اگرچہ سلام ثناء اور مال کے ہدیہ کے معانی میں ہوتا ہے شاعر کا قول ہے تحیتھم بیض الولاء لدیھم ران کا تحیہ خالص دوستی ہے اپنے دین کے ساتھ لیکن تیسرا معنی یہاں مراد تقسیم ہے اور اس پر خود آیت کریمہ میں قرینہ ہے یعنی قول الٰہی او ردوھا کیونکہ رد کا تحقق محض ایمان میں ہوتا ہے۔ اعراض میں نہیں ہوتا کیونکہ رد کہتے ہیں شی کے اعادہ کو جو کہ اعراض میں متصور نہیں۔ اور لفظ مشترک میں ایک معنی کی تعیین دلیل سے ہوتی ہے۔

رہی سنت تو وہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو اس کا عوض نہ دیا جائے۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے واہب کو اپنے ہبہ کا جب تک کہ اس تک عوض نہ پہنچ جائے زیادہ حقدار بنایا ہے۔ اور یہ اس باب میں نص ہے

رہا اجماع صحابہ تو حضرت عمر حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبداللہ بن عمر ابو الدارا اور فضالۃ بن عبید وغیرہ رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی مثل منقول ہے۔ اور ان کے علاوہ سے اس کے خلاف وارد نہیں ہوا پس یہ اجماع ہوا۔

نیز اجانب کو ہبہ دینے میں کبھی مقصود عوض والی ہوتا ہے کیونکہ انسان کبھی کسی اجنبی کو اس پر احسان و انعام کی غرض سے ہبہ کرتا ہے اور کبھی عرف و عادت کے اعتبار سے جزا و عوض کے لالچ میں ہبہ کرتا ہے۔ خود موہوب لہ کے لیے (عوض دینا) شرعاً مندوب ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے ھل جزاء الاحسان الا الاحسان (نہیں ہے بدلہ نیکی کا مگر نیکی) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے جو کوئی تمہاری طرف بھلائی کرے تو تم اس کو بدلہ دو اور اگر تم بدلہ دینے کے لیے نہ پاؤ تو اس کے حق میں دعا کرو یہاں تک کہ وہ جان لے کہ تم نے اس کو جزا و بدلہ دے دیا ہے۔
نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے تھادوا تحابوا (ایک دوسرے کو ہدیہ دو باہم ایک دوسرے سے محبت کرو گے) اور تہادی ہدیہ سے تفاعل ہے جو دو شخصوں سے فعل کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ مقصود کبھی اجنبی سے حاصل نہیں ہوتا اور فسخ کے محتمل عقد سے مقصود کا فوت ہونا اس عقد کے لزوم کے مانع ہوتا ہے مثل بیع کے کیونکہ رضامندی معدوم ہے حالانکہ رضامندی جیسا کہ اس باب میں شرط صحت ہے ایسے ہی شرط لزوم بھی ہے جیسا کہ بیع میں اگر مشتری مبیع میں کوئی عیب پائے تو اس پر عقد لازم نہیں ہوگا حصول مقصود جو کہ (عیب سے) سلامتی ہے کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم رضامندی کی بنا پر۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے تو جہاں تک پہلی حدیث کا تعلق ہے تو اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ محمول ہے اس رجوع پر جو بغیر قضاء و رضامندی کے ہو۔ اور یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں مگر اس شی میں جو والد نے اپنی اولاد کو ہبہ کی ہو کیونکہ اس کے لیے جائز ہے کہ جب اس کو اپنے خرچ کی احتیاج ہو تو وہ اولاد کی رضامندی اور قضائے قاضی کے بغیر اس کو

لے سکے۔ دوسرے یہ کہ یہ حرمت و بدلہ کے اعتبار سے نفی حلت پر محمول ہو نہ کہ حکم کے اعتبار سے۔ کیونکہ نفی حلت میں اس کا احتمال ہے۔ اللہ تعالیٰ عز وجل نے ہمارے رسول علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں فرمایا لا یحل لک النساء من بعد ولا ان تبدل بھن من ازواج (حلال نہیں تجھ کو عورتیں اس کے بعد اور نہ یہ کہ ان کے بدلے کر کے اور عورتیں) اس آیت کی بعض تاویلات میں کہا گیا کہ مروت و خلف کے اعتبار سے آپ کے لیے حلال نہیں کہ ان پر (اور) نکاح کریں بعد اس کے کہ انہوں دنیا اور دنیا کی زینت پر آپ کو اور دار آخرت کو اختیار کیا حکم کے اعتبار سے (نفی حلت) نہیں کیونکہ آپ کے لیے ان کے علاوہ دوسری عورتوں سے نکاح کرنا جائز تھا۔ یہ حدیث کی تاویل ہے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ظاہر قبح از روئے مروت و طبیعت تشبیہ ہے نہ کہ از روئے شریعت۔ کیا دیکھتے نہیں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک دوسری روایت میں فرمایا اپنے ہبہ میں عود کرنے والا مثل کتے کے ہے جو قے کرتا ہے پھر اس میں عود کرتا ہے۔ اور کتے کا فعل حرمت شرعیہ کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا البتہ قباحت طبعی کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے ایسے ہی یہاں ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ "اس میں جو والد اپنی اولاد کو ہبہ کرے"، تو یہ محمول ہے اپنی حاجت کے وقت اپنے بیٹے کے مال کو لینے پر۔ البتہ اس کو مجازاً رجوع کہا بوجہ رجوع کی صورت کے ہونے کے اگرچہ یہ حقیقتاً رجوع نہیں ہے جیسا کہ ہم اس مسئلے میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

جہاں تک حق رجوع کے ثبوت کے بعد شرائط رجوع کا تعلق ہے تو رجوع بغیر قضاء و رضامندی کے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ رجوع کرنا عقد کے پورا کرنے کے بعد اس کو فسخ کرنا ہے اور عقد کے پورا ہونے کے بعد اس کو فسخ کرنا بغیر قضا و رضامندی کے صحیح نہیں ہوتا جیسا کہ بیع میں قبضے کے بعد عیب کی بنا پر رد کرنا رضامندی یا قضاء کے بغیر صحیح نہیں)۔

رجوع سے مانع عوارض کی چند اقسام ہیں۔

موہوب کی ہلاکت کیونکہ ہلاکت شدہ میں رجوع کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اور اس کی قیمت میں رجوع کرنے کی کوئی سبیل نہیں کیونکہ وہ موہوب نہیں ہے اس بناء پر کہ اس پر عقد وارد نہیں ہوا۔

۲۔ واہب کی ملکیت سے موہوب کا خروج خواہ کسی سبب سے ہو مثلاً بیع ہبہ اور موت وغیرہ کیونکہ ان امور سے ملکیت میں اختلاف آجاتا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ سے تو ظاہر ہے۔ اسطرح موت سے بھی کیونکہ جو وارث کیلئے ثابت ہے وہ حقیقتاً غیر ہوتا ہے اس کا جو مورث کے لیے ثابت ہو کیونکہ ملک ایک عرض ہے جس کا ہر زمانہ میں تجدد ہوتا رہتا ہے البتہ باوجود اس کے حقیقی تجدد کے اس کو محل کے حق میں فرضی طور پر بھی متحد مانا گیا ہے یہاں تک کہ وارث عیب کی بنا پر رد کر سکتا ہے کہ اس پر رد کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مالک کے حق میں حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے پس دو ملکیتیں مختلف ہیں اور ملکیتوں کا اختلاف بمنزلہ دو عینوں کے اختلاف کے ہے۔ پھر اگر وہ ایک عین ہبہ کرے تو اس کو دوسری عین میں رجوع کرنے کا اختیار نہیں تو ایسے ہی جب اس نے ان کا ایجاب بطور ایک ملک کے کیا تو اس کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسری ملک کو فسخ کر سکے

برخلاف اس صورت کے کہ ایک شخص نے غلام کو کچھ ہبہ کیا اور غلام نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تب بھی واہب کو اس میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ یہاں ملکیت میں اختلاف نہیں ہوا اس لیے کہ ہبہ کا انعقاد اس حالت میں ہوا ہے کہ ابتداء ہی میں وہ غلام کے مالک کے لیے ملکیت کا موجب ہے۔ پس ملکیت مختلف نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر مکاتب کو کوئی شی ہبہ کی گئی اور اس نے اس شی پر قبضہ کر لیا تو بوجہ مذکورہ واہب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مکاتب آزاد کر دیا جائے کیونکہ وہ ملکیت جس کا واہب نے ہبہ سے ایجاب کیا آزادی سے اس کو استقرار حاصل ہوا گویا کہ مکاتب کو آزادی کے بعد ہبہ کیا گیا۔

اور اگر مکاتب عاجز ہو جائے اور غلامی میں لوٹا دیا جائے ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واہب کو رجوع کرنے کا حق ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو رجوع کرنے کا حق نہیں۔ یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ جب مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو مالک اس کے اکساب (کمائیوں) کا مالک پہلی ملکیت کی بنا پر ہوگا یا اس کو نئی ملکیت حاصل ہوگی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مالک ان اکساب کا پہلی ملکیت کی بنا پر مالک ہوگا لہٰذا ملکیت میں اختلاف نہیں ہوا پس واہب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نئی ملکیت کی بنا پر مالک ہوگا لہٰذا ملکیت میں اختلاف ہوا پس رجوع منع ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کے لیے کسب پر ملکیت کتابت سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ کتابت کی وجہ سے مکاتب اپنے اکتساب کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے۔ لہٰذا مالک کی ملکیت باطل ہو گئی اور باطل میں عود کرنے کا احتمال نہیں ہوتا پس یہ نئی ملکیت ہوگی لہٰذا رجوع منع ہوگا مثل وارث کی ملکیت کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسب میں ملکیت کے ثبوت کا سبب (مکاتب کی) ذات میں ملکیت ہے جو کہ کتابت کے بعد بھی قائم ہے۔ البتہ مالک کے لیے کسب میں ملکیت کا ظہور ممتنع ہو جاتا ہے اس ضرورت سے کہ مکاتب کو کتابت سے مقصود حاصل ہو جائے۔ اور وہ مقصود بدل کتابت کی ادائیگی کے ذریعے شرف حریت کا حصول ہے پھر جب مکاتب عاجز ہو جاتا ہے تو وہ ضرورت زائل ہو جاتی ہے اور ذات میں ملکیت کے تابع ہو کر کسب میں ملکیت ظاہر ہو جاتی ہے لہٰذا یہ نئی ملکیت نہ ہوگی۔

۳۔ **واہب کی موت:** کیونکہ واہب کے وارث نے موہوب لہ کے لیے ملکیت کا ایجاب نہیں کیا پس وہ (وارث) ایسی ملکیت میں کیونکر رجوع کر سکتا ہے جس کا اس نے ایجاب نہیں کیا۔

۴۔ **موہوب میں ایسی زیادتی جو متصل ہو:** پس ہم کہتے ہیں کہ ہبہ میں زیادتی کی صورت میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو زیادتی اصل کے ساتھ متصل ہوگی یا اس سے منفصل وجدا ہوگی۔ تو اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہو تو یہ رجوع سے مانع ہے خواہ زیادتی موہوب لہ کے فعل کی وجہ سے ہو یا اس کے فعل کی وجہ سے نہ ہو اور خواہ وہ متولد ہو یا غیر متولد ہو مثلاً موہوب جب لاغر باندی ہو پھر وہ موٹی ہو جائے یا مکان ہو جس میں کچھ تعمیر کر لی یا زمین ہو جس میں شجرکاری کی یا رہٹ وغیرہ لگایا جس سے پانی حاصل کی جائے اور وہ زمین میں اس طور پر گڑا ہوا ہو یا اس پر اس طرح بنا ہوا ہو کہ زمین کی بیع میں وہ بغیر

ذکر کے شامل ہو۔ خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ یا موہوب کپڑا ہو اور موہوب لہ نے اس کو عصفر یا زعفران میں رنگ دیا ہو یا اس کی قمیص کاٹ کر سی لی ہو یا جبہ کاٹ لیا ہو اور اس کو بھر لیا ہو یا قبا ربنا لی ہو کیونکہ اصل میں زیادتی کے ساتھ رجوع کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے اس لیے کہ زیادتی موہوب نہیں ہے کیونکہ اس پر ہبہ وارد نہیں ہوا پس جائز نہیں کہ اس پر فسخ وارد ہو اور بغیر زیادتی کے اصل میں بھی رجوع کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ یہ ناممکن ہے لہٰذا رجوع سرے سے ممتنع ہوگا۔ اور اگر کپڑے کو ایسے رنگ میں رنگا جس سے اس کی قیمت) میں زیادتی نہیں آئی یا الٹا اس میں کمی آتی ہے تو پھر واہب رجوع کر سکتا ہے کیونکہ رجوع سے مانع زیادتی ہے۔ تو جب رنگ نے قیمت میں زیادتی و اضافہ نہیں کیا تو یہ زیادتی کالعدم ہوگی۔

اور اگر زیادتی منفصل اور جدا ہو تو یہ رجوع کے مانع نہیں ہے خواہ وہ اصل سے متولد ہو مثلاً بچے، دودھ اور پھل کے یا غیر متولد ہو مثلاً ارش و دیت عقر کسب اور اجرت و کرایہ کے کیونکہ ان زوائد پر عقد ہبہ وارد نہیں ہوا لہٰذا ان پر فسخ بھی وارد نہیں ہوگا۔ عقد تو صرف اصل پر وارد ہوا تھا اور اصل میں نہ کہ زائد میں عقد کا فسخ ممکن ہے برخلاف منفصل زیادتی کے اور برخلاف مبیع کے بچے کہ وہ عیب کی وجہ سے رد کرنے سے مانع ہوتا ہے کیونکہ مبیع میں مانع سود ہے کیونکہ ماں جو کہ مبیع و مقصود تھی اس کو کل ثمن پر رد کرنے کے بعد بچہ باقی رہتا ہے جس کے مقابلے میں کچھ عوض نہیں ہے اور یہی سود کی تفسیر ہے۔ ہبہ میں سود کا معنی متصور نہیں ہے کیونکہ سود کا جاری ہونا معاوضہ کے ساتھ خاص ہے پس جائز ہے کہ بچہ موہوب و مقصود ہو کر بلا عوض باقی رہے برخلاف مبیع کے۔

اسی طرح قیمت میں زیادتی رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ موہوب سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ تو محض رغبت ہے جسے اللہ تعالیٰ دلوں میں پیدا فرما دیتے ہیں۔ لہٰذا رجوع سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اصول شرع میں اس زیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا پس یہ نہ تو مہر و غصب کے ضمان کو بدلتی ہے اور نہ ہی عیب کی بناء پر رد سے مانع ہوتی ہے۔

رہا موہوب میں نقصان تو یہ رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ بعض موہوب میں رجوع ہوگا اور جب واہب کو باوجود مرہ ہبہ کے بکل انتقام کے اس کے بعض حصے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہے تو لیتے ہی اس صورت میں ہوگا جب موہوب میں کچھ نقصان و کمی آجائے۔ موہوب لہ نقصان کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ میں قبضہ قابل ضمان (مضمون) قبضہ نہیں ہوتا۔

ن عوض کیونکہ ہم یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واہب ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کا بدلہ نہ دیا گیا ہو یعنی عوض نہ دیا گیا ہو۔

نیز عوض لینا اس بات پر دلیل ہے کہ واہب کا مقصود عوض حاصل کرنا ہے تو جب اس کو عوض مل گیا تو اس کا مقصود حاصل ہو گیا پس یہ رجوع سے مانع ہوگا عوض قلیل ہو یا کثیر حکم ایک ہی ہے کیونکہ روایت کردہ حدیث میں کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

پس ہم کہتے ہیں کہ عوض کی دو شرطیں ہیں۔ ایک عقد سے متاخر اور دوسری عقد میں شرط۔ وہ عوض جو عقد سے متاخر ہو اس کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں۔ اول اس تعویض (عوض دینے) کے جواز کی شرط اور دوسری شے کے عوض بننے کا حق دوم اس تعویض کی ماہیت کا بیان۔

اول اس عقد سے متاخر تعویض کے جواز کی شرط۔
اس کی تین شرائط ہیں۔
(۱) عوض کا مقام ہبہ کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ تعویض ایسے لفظ کے ساتھ ہو جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو مثلاً یوں کہے یہ تیرے ہبہ کا بدل ہے یا تیرے ہبہ کی جگہ ہے یا میں نے تجھے یہ تیرے ہبہ کے بدلے میں عطیہ کیا یا یہ میں نے تجھے تیرے ہبہ کے بدلے میں صدقہ کیا یا میں نے تیری مکافات کی یا میں نے تجھے جزا دی یا اس طرح کے اور الفاظ کیونکہ عوض نام ہے اس شی کا جو معوض کے مقابلے میں ہو پس ایسا لفظ ضروری ہے جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو یہاں تک کہ اگر کسی شخص کو کوئی شی ہبہ کی اور موہوب لہ نے بھی واہب کو کوئی شی ہبہ کی لیکن یہ نہیں کہا کہ یہ تیرے ہبہ کا عوض ہے یا اسی طرح کے کوئی اور مذکورہ الفاظ نہ کہے تو یہ عوض نہ ہوگا بلکہ نیا ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق رجوع ہوگا کیونکہ دوسری شی کو اول کا مقابل نہیں بنایا گیا ایسے امر کے معدوم ہونے کی بنا پر جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو لہٰذا یہ نیا ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا۔
۲۔ عقد میں عوض وہ شی نہ ہو جو اسی عقد کے سبب سے مملوک ہوئی ہو حتی کہ اگر موہوب لہ واہب کو عوض میں موہوب دے دے تو صحیح نہیں اور یہ عوض نہ ہوگا۔ اور اگر موہوب لہ واہب کو موہوب کا بعض حصہ بقیہ کے عوض میں دے تو اگر موہوب اپنی اس حالت پر ہو جس پر عقد واقع ہوا تو یہ عوض نہ ہوگا کیونکہ از روئے عادت بعض موہوب کو عوض میں لینا واہب کا مقصود نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر وہ اس کا مقصود ہوتا تو وہ اس کو (پہلے ہی) روک لیتا اور ہبہ نہ کرتا پس عقد میں داخل ہونے والے شی کے کچھ حصے کو عوض میں لینے سے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوا لہٰذا حق رجوع باطل نہ ہوگا
اور اگر موہوب کی حالت میں ایسا تغیر آ گیا ہو جو رجوع سے مانع ہو تو بعض موہوب باقی سے عوض بن جائے گا کیونکہ تغیر سے وہ بمنزلہ ایک دوسری عین کے بن گیا پس عوض بن سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ واہب نے ایک شی یا دو اشیاء ایک عقد میں ہبہ کی ہوں
اور جب دو اشیاء دو عقدوں میں ہبہ کی ہوں اور ان میں ایک کو دوسرے کا عوض بنایا تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ عوض بنے گا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شی کو عوض نہیں بنایا اس میں حق رجوع ثابت ہے کیونکہ وہ موہوب ہے اور ہبہ میں حق رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے اور جب اس کو عوض بنایا تو یہ ایسے حق سے واقع ہوگا جن کا شرعاً استحقاق ہے۔ لہٰذا یہ عوض کی جگہ واقع نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ جب موہوب متغیر ہو جائے اور اس کے ایک حصے کو باقی سے عوض بنایا جائے تو جائز ہے اور عوض کی جگہ ہوگا کیونکہ تغیر کی وجہ سے حق رجوع باطل ہو گیا پس جائز ہے کہ عوض کی جگہ واقع ہو۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اشیاء دو مختلف عقدوں میں ملکیت میں آئی ہیں لہٰذا جائز ہے کہ ایک کو دوسرے کا عوض بنا دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسری شی کو ہبہ کرنے سے واہب کا مقصو

پہلے ہبہ میں عود کرنا ہو کیونکہ انسان بسا اوقات کبھی کوئی شی ہبہ کرتا ہے پھر اس کا ارادہ رجوع کا ہو جاتا ہے پس موہوب دو میں سے ایک عقد کی وجہ سے بمنزلہ دوسری عین کے ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب بعض موہوب کو باقی سے عوض بنایا جائے اور وہ اپنی اسی حالت میں ہو جس پر عقد واقع ہوا تھا کیونکہ بعض موہوب واہب کا مقصود نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کوئی شی ہبہ نہیں کرتا اس غرض سے کہ اس کا بعض حصہ باقی سے عوض ہو کر اس کے پاس رہے۔ رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ حق رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے تو یہ بات تو ہے لیکن ہبہ میں رجوع واجب نہیں ہے پس دوسری جہت سے اس کا وقوع ممتنع بھی نہیں۔ ہے جیسا کہ موہوب لہ اگر واہب کے ہاتھ موہوب کو فروخت کر دے۔

اگر ایک شی ہبہ کی پھر موہوب لہ پر کوئی اور شی صدقہ کی۔ موہوب نے ہبہ کے عوض میں صدقہ والی شی دی تو یہ بالاجماع عوض ہوگا دونوں قاعدوں کے اختلاف کے باوجود۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے قاعدے کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ جب دو اشیاء میں دو موافق عقدوں سے ملکیت آئے تو ایک کو دوسرے کا عوض بنایا جا سکتا ہے تو جب دونوں عقد مختلف ہوں تو بطریق اولیٰ عوض بنایا جا سکتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے پر اس لیے کہ صدقہ میں حق رجوع ثابت نہیں ہوتا لہٰذا یہ عوض کی جگہ واقع ہو سکتا ہے۔

دوسری شرط: واہب کے لیے عوض کی سلامتی ہے۔ تو اگر وہ سالم نہ رہے مثلاً اس کے قبضے میں ہوتے ہوئے کسی کا اس میں استحقاق نکل آئے تو وہ عوض نہ ہوگا اور اس کو ہبہ میں رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ تعویض صحیح نہیں ہوئی۔ پس گویا کہ اس کو سرے سے عوض دیا ہی نہیں گیا لہٰذا واہب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر موہوب بعینہٖ قائم ہو ہلاک ہوا ہو اور نہ ہی اس میں زیادتی ہوئی ہو اور نہ ہی اس میں کوئی اور ایسی بات پیش آئی ہو جو رجوع سے مانع ہو۔ اور اگر موہوب ہلاک ہو چکا ہو یا موہوب لہ نے اس کا استہلاک کیا ہو تو اس کا ضمان نہیں آئے گا جیسا کہ اس وقت ضمان نہیں آتا جب کہ تعویض سے پیشتر موہوب کا ہلاک یا استہلاک ہوا ہو۔ اسی طرح موہوب کے اندر اگر قابلِ لحاظ زیادتی آ جائے تو ضمان نہیں آتا جیسا کہ تعویض سے پیشتر نہیں آتا۔

اگر بعض عوض میں استحقاق نکل آئے اور بعض باقی رہے تو باقی کل موہوب سے عوض بنے گا اور واہب اگر چاہے تو باقی عوض رد کر دے اور کل موہوب میں رجوع کرے اگر وہ موہوب لہ کے پاس موجود ہو اور اس میں رجوع سے مانع کوئی امر نہ پیش آیا ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض میں جتنا استحقاق نکلا ہے اس کی مقدار کے برابر ہبہ میں رجوع کر سکے گا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاوضہ کا معنی دونوں کی جانب سے ثابت ہوا ہے تو جیسے دوسری شی پہلی کی عوض ہے اسی طرح پہلی دوسری سے عوض بنتی ہے۔ پھر جب پہلے ہبہ کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو موہوب لہ کو اختیار ہوگا کہ وہ بعض عوض میں رجوع کر سکے اسی طرح

اگر بعض عوض میں استحقاق نکل آئے تو واہب کو حق ہوگا کہ وہ بعض ہبہ میں رجوع کر سکے تاکہ معاوضہ ثابت کیا جا سکے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باقی کل ہبہ سے عوض بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ابتداء میں وہ اتنا ہی عوض دیتا تو یہ رجوع سے مانع عوض ہوتا۔ تو ایسے ہی انتہا میں ہوگا بلکہ بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ بقاء سہل تر ہے البتہ واہب کو اختیار ہوگا کہ وہ باقی عوض رد کر دے اور ہبہ میں رجوع کرے کیونکہ موہوب لہ نے جب واہب کو دھوکہ دیا اور وہ اس طرح سے کہ وہ ایسی شی سے رجوع کا اسقاط کرتا ہے جو واہب کے لیے سالم نہ رہی۔ پس اس کو خیار حاصل ہوگا۔

معوض یعنی موہوب کی موہوب لہ کیلئے سلامتی شرط ہے اور تعویض کا لزوم یہاں تک کہ اگر موہوب میں استحقاق نکل آیا تو موہوب لہ کو حق ہوگا کہ وہ عوض میں رجوع کرے کیونکہ اس نے عوض محض اس لیے دیا تھا کہ ہبہ میں حق رجوع ساقط ہو جائے تو جب موہوب میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہوا کہ حق رجوع ثابت ہی نہیں تھا تو اس طرح ہوا کہ کسی نے دین پر مصالحت کی پھر ظاہر ہوا کہ اس پر دین نہیں تھا۔

اسی طرح اگر نصف موہوب میں استحقاق نکل آیا تو موہوب لہ کو نصف عوض میں رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر موہوب قابل تقسیم اشیاء میں سے ہو۔ کیونکہ اس نے کل ہبہ میں حق رجوع سے عوض بنایا تھا۔ تو جب اس کا بعض اس کے پاس نہ رہا تو وہ اس کے بقدر عوض میں رجوع کر سکے گا خواہ عوض کی قیمت میں کمی بیشی ہوگئی یا بدن کے اعتبار سے اس میں زیادتی یا نقصان ہوگیا ہو موہوب لہ کو حق ہوگا کہ وہ نصف موہوب لے لے اور نصف نقصان برداشت کرے محمد رحمہ اللہ سے املاء میں ایسے ہی مروی ہے زیادتی کے عوض میں رجوع سے مانع نہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ ظاہر ہو چکا کہ موہوب لہ نے موہوب پر ناحق قبضہ کیا تھا۔ مثل اس مقبوض کے جو عقد فاسد کی بناء پر ہو پس زائد میں بھی فسخ ثابت ہوگا۔

اگر موہوب لہ کہے کہ میں باقی ہبہ رد کرتا ہوں اور پورے عوض میں رجوع کرتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ عوض عقد میں مشروط نہیں تھا بلکہ وہ اس سے متاخر تھا۔ اور وہ عوض جو متاخر ہو وہ عین سے حقیقۃً عوض نہیں ہوتا بلکہ وہ رجوع کے اسقاط کے لیے ہوتا ہے اور باقی ہبہ میں رجوع کا سقوط اس کو حاصل ہو گیا ہے لہٰذا اس کو عوض میں رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ پھر اگر عوض کا استہلاک ہو چکا ہو تو قابض عوض کی اس مقدار کا ضامن ہوگا جس میں سے موہوب لہ کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر کل ہبہ میں استحقاق نکل آئے اور عوض کا استہلاک ہو چکا ہو تو واہب عوض کی کل قیمت کا ضامن ہوگا۔ کتاب الاصل میں بغیر ذکر اختلاف کے ایسا ہی مذکور ہے اور یہی ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف بشر رحمہم اللہ کی دو میں سے ایک روایت ہے۔ بشر کی دوسری روایت ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف رحمہم اللہ یہ ہے کہ اس پر کچھ ضمان نہ آئے گا اور یہی ابو یوسف رحمہم اللہ کا قول ہے کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عوض میں قبضہ صفت واقع نہیں ہوا بلکہ شی اول (یعنی موہوب) میں حق رجوع کو باطل کرنے کیلئے واقع ہوا ہے۔ تو اگر اس سے مقصود سالم نہ رہا ہو تو قبضہ مضمون ہو کر باقی رہا اور موہوب بہ کا اگر عوض قائم ہو تو اسمیں بعینہ رجوع کر سکتا ہے تو ایسے ہی اس کی قیمت میں رجوع کرے گا جب کہ وہ ہلاک ہو جائے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ عوض جو عقد سے متاخر ہو وہ نئے ہبہ کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ اس میں ہبہ کی شرائط مثلاً قبضہ

حیازت اور موہوب کا ہلاکت سے غیر مضمون ہونا شرط ہیں۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ موہوب یا عوض ناقابل تقسیم ہو اور اس کے بعض حصے میں استحقاق نکل آئے۔ اور اگر وہ قابل تقسیم ہو تو اگر عوض باطل ہو جائے تو ہبہ میں رجوع کرے گا اور جب ہبہ باطل ہو جائے تو عوض میں رجوع کرے گا کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ ہبہ یا تعویض قابل تقسیم مشاع (شئی مشترک) میں واقع ہوئی تھی جو کہ باطل ہے۔

دوم تعویض کی ماہیت کا بیان۔

وہ تعویض جو ہبہ سے متاخر ہو وہ نیا ہبہ ہوتی ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جن امور سے ہبہ صحیح ہوتا ہے ان سے تعویض صحیح ہوتی ہے اور جن امور سے ہبہ باطل ہوتا ہے ان سے تعویض بھی باطل ہوتی ہے۔ تعویض ہبہ کے مخالف نہیں ہوتی مگر اسقاط رجوع میں بایں معنی کہ ہبہ میں حق رجوع ہوتا ہے عوض میں نہیں ہوتا۔ اس ایک کے علاوہ باقی امور میں وہ مثل ہبہ کے حکم میں ہوتی ہے کیونکہ یہ فی الحال عین کی تملیک کا تبرع ہے اور یہی ہبہ کا معنی ہے سوائے اس کے کہ یہ تبرع موہوب لہ اس لیے کرتا ہے کہ پچھلے ہبہ میں اپنے اوپر سے حق رجوع کو ساقط کر دے۔ لہٰذا یہ نیا ہبہ ہو گا جو پچھلے ہبہ میں حق رجوع کو ساقط کرنے والا ہے۔

موہوب لہ اگر موہوب میں بڑا عیب پائے تو اس کو اختیار نہیں کہ وہ ہبہ رد کر دے اور عوض میں رجوع کرے۔ اسی طرح اگر واہب عوض کو عیب دار پائے اس کو اختیار نہ ہو گا کہ وہ عوض رد کر دے اور ہبہ میں رجوع کرے کیونکہ عیب کی بنار پر رد کرنا یہ معاوضات کے خواص میں سے ہے جب کہ وہ عوض جو عقد میں مشروط نہ ہو حقیقۃً عوض نہیں ہوتا بلکہ نیا ہبہ ہوتا ہے۔ اور اس میں عوض کا معنی ظاہر نہیں ہوتا مگر صرف حق رجوع کے سقوط میں۔ پس جب واہب عوض پر قبضہ کر لیتا ہے تو دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اپنے ساتھی پر وہ اس شئی میں رجوع کر سکے جس کا وہ (یعنی اس کا ساتھی) مالک بن چکا ہے۔ واہب تو اس لیے کہ اس کو ہبہ کا عوض مل گیا اور یہ رجوع سے مانع ہے اور موہوب لہ اس لیے کہ اس کو ایسی چیز مل گئی ہے جو اس کے حق میں عوض کا معنی رکھتی ہے اور وہ ہے حق رجوع کا سقوط پس یہ رجوع سے مانع ہو گا بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو اس کا بدلہ نہ دیا جائے۔ اور خواہ عوض موہوب لہ نے دیا ہو یا کسی اجنبی نے خواہ موہوب لہ کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے دیا ہو واہب کو حق نہیں کہ وہ اپنے ہبہ میں رجوع کر سکے اور نہ عوض دینے والے کو عوض میں رجوع کرنے کا حق ہے نہ تو واہب پر اور نہ موہوب لہ پر۔ واہب تو اس لیے اپنے ہبہ میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اجنبی نے موہوب لہ کے حکم سے عوض دیا اور اگر اجنبی نے بغیر حکم کے عوض دیا تو اس نے موہوب لہ سے حق کو ساقط کرنے کے لئے تبرع کیا اور دوسرے سے اسقاط حق کا تبرع جائز ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی اجنبی کسی عورت کے لئے اس کے شوہر کے ساتھ خلع کا معاملہ کرے اجنبی معوض (عوض دینے والا) واہب پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ تعویض سے اس کا مقصود موہوب لہ کے لئے موہوب کی سلامتی اور تبرع کے حق کا اسقاط ہے اور یہ مقصود اس کو حاصل ہو چکا ہے اور معوض موہوب لہ پر بھی رجوع نہیں کر سکتا موہوب لہ کے حکم کے بغیر دینے

ہیں اور اس لیے کہ اس نے موہوب لہ سے حق کے اسقاط کا تبرع کیا ہے لہٰذا وہ اس کو موہوب لہ پر مضمون بنانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور موہوب لہ کے حکم سے دینے میں بھی رجوع نہیں کر سکتا مگر جب کہ موہوب لہ نے اس سے کہا ہو کہ تو میری طرف سے عوض دے اس پر کہ میں ضامن ہونگا رجوع نہ کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ جب موہوب لہ نے معوض کو تعویض کا حکم دیا اور اس کے لیے ضامن نہ بنا تو موہوب لہ نے اس کو ایسی بات کا حکم دیا جو اس (موہوب لہ) پر واجب نہ تھی بلکہ موہوب لہ اس کا تبرع کرنے والا بنا۔ پس یہ بات حکم دینے والے پر موجب ضمان نہیں ہوتی مگر جب کہ ضمان کی شرط کی ہو۔ اسی قاعدے پر فقہاء کا قول ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے کو کہے میری قسم کے کفارے کا کھانا کھلا دے یا میری زکاۃ دے اور دوسرا ایسا کر دے تو مامور آمر پر رجوع نہیں کر سکتا سوائے اس صورت کے جب کہ آمر نے کہا ہو کہ میں ضامن ہوں گا کیونکہ آمر نے مامور کو ایسے کام کا حکم دیا ہے۔ جو اس (آمر) پر مضمون نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر دوسرے کو دین کی ادائیگی کا حکم دیا اور مامور نے ادا کر دیا تو وہ اس کے لیے آمر پر رجوع کر سکے گا اگرچہ آمر نے صراحۃً یہ نہ کہا ہو کہ میں ضامن ہوں کیونکہ ادائیگی دین آمر پر مضمون ہے تو جب اس نے مامور کو اس کا حکم دیا تو وہ مامور کے لیے ضامن بنا۔

اگر موہوب لہ واہب کو نصف ہبہ کا عوض دے تو وہ نصف ہبہ کا عوض بنے گا۔ اور واہب کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے نصف میں رجوع کر سکے البتہ جس حصہ کا عوض مل گیا اس میں رجوع نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں حق رجوع ان امور میں سے ہے جو متجزی (جن کے اجزاء ہو سکیں) ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر واہب ابتداءً نصف ہبہ میں علاوہ نصف کے رجوع کرے تو درست ہے پس جائز ہے کہ علاوہ نصف کے نصف میں حق رجوع ثابت ہو۔ قصاص سے معافی اور طلاق کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہیں جو متجزی نہیں ہوتے لہٰذا بعض حصے سے حق کا اسقاط کل سے حق کا اسقاط ہوگا۔

عقد میں مشروط عوض

اگر واہب نے کہا کہ میں نے تجھے یہ شئی ہبہ کی اس شرط پر کہ تو مجھے یہ کپڑا عوض میں دے گا۔ تو اس عقد کی ماہیت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ اس کا عقد عقد ہبہ ہے اور اس کا جواز بیع ہے۔ اور بسا اوقات وہ اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ یہ ابتداءً ہبہ ہے اور انتہاءً بیع ہے یہاں تک کہ یہ قابل تقسیم مشاع میں جائز نہیں اور قبضے سے پیشتر دونوں میں سے کسی کے لئے بھی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہوتا ہے کہ جب تک انہوں نے قبضہ نہ کیا ہو وہ اپنے معاملہ میں رجوع کر سکے۔ اور ایسے ہی اگر ایک نے قبضہ کیا اور دوسرے نے قبضہ نہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے کا اختیار رہتا ہے۔ قابض اور غیر قابض برابر ہیں یہاں تک کہ دونوں قبضہ کر لیں تو یہ بمنزلہ بیع کے ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک عیب اور عدم رویت

کی بنا پر رد کر سکتا ہے اور استحقاق کی صورت میں رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر جائیداد غیر منقولہ ہو تو شفع واجب ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عقد عقد بیع ہے اور اس کا جواز جواز بیع ہے ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی اور اس میں بیع کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ پس شیوع سے یہ عقد باطل نہ ہوگا اور بغیر قبضے کی شرط کے یہ خود مفید ملک ہے اور دونوں کو رجوع کا حق نہ ہوگا زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا معنی اس عقد میں موجود ہے کیونکہ بیع کہتے ہیں عوض کے مقابلے میں تملیک عین کو اور یہ بات پائی گئی ہے۔ البتہ عبارت مختلف ہے لیکن عبارت کا اختلاف حکم کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع کے لفظ کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں ہبہ کا لفظ اور بیع کا معنی پایا گیا لہٰذا اس کو دونوں عقدوں کی مشابہت دی جائے گی۔ پس ہبہ کے ساتھ مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں قبضہ اور حیازت کا اعتبار کیا جائے گا اور بیع کے ساتھ مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں عیب اور عدم رویت کی بنا پر رد کرنے کا حق اور حق شفع ثابت ہوگا۔ اس طرح بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہوتا ہے واللہ عزوجل اعلم

جو عوض کے معنی میں ہو۔ اس کی تین قسمیں :

اول صلۂ رحم محرم۔ پس اس ہبہ میں رجوع نہیں جو واہب کے ذی رحم محرم کے لئے ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ جبکہ شافعیؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ والد اس ہبہ میں رجوع کر سکتا ہے جو اس نے اپنی اولاد کو کیا ہو۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ واہب کے لئے جائز نہیں کہ اپنے ہبہ میں رجوع کرے مگر اس میں جو اس نے اپنی اولاد کو کیا ہو۔ اور یہ اس بات میں نص ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو بدلہ نہ دیا جائے یعنی عوض نہ دیا جائے۔ اور صلہ رحمی معنوی طور پر عوض ہے کیونکہ تواصل (باہمی صلہ رحمی) دنیا میں ایک دوسرے کی مدد و تعاون کا سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نصرت کو حاصل کرنے کا وسیلہ اور دار آخرت میں ثواب کا سبب ہے پس یہ مال سے قوی تر ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اتقوا اللہ وصلوا الارحام فانہ ابقی لکم فی الدنیا وخیر لکم فی الدار الآخرۃ (اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ تمہارے لئے دنیا میں زیادہ باقی رہنے والا ہے اور دار آخرت میں تمہارے لئے خیر ہے۔ پس یہ نص کے تحت داخل ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا جس شخص نے صلہ رحمی کے لئے ہبہ کیا یا صدقہ کے طور پر ہبہ کیا تو وہ اس میں رجوع نہیں کر سکتا۔ یہ اس باب میں نص ہے۔ وہ حدیث جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے وہ موہوب کو خریدنے سے نہی پر محمول ہے لیکن چونکہ اس میں صورت رجوع کی ہے لہٰذا اس کو مجازاً رجوع کہا جا سکتا ہے جیسا کہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا ایک گھوڑا ایک شخص پر صدقہ کیا پھر دیکھا کہ وہ بازار میں فروخت کیا جا رہا ہے تو ان کا ارادہ ہوا کہ اسے خرید لیں۔ انہوں نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے صدقہ میں

عود نہ کرو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خریدنے کا ارادہ کیا تھا نہ کہ صدقہ میں عود کرنے کا لیکن چونکہ اس میں صورت عود کی ہے لہٰذا اس کو عود کہا۔ اور یہ نہی ندب ہے کیونکہ موہوب لہ حیا کرے گا اور ان کے ساتھ اس کے ثمن میں رعایت کرے گا پس یہ مثل اس شخص کے ہوگا جو بعض صدقہ میں رجوع کرتا ہے اور رجوع مکروہ ہے۔ اور یہ معنی والد کے اپنی اولاد کو ہبہ کرنے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ اولاد آپس میں بے تکلفی کی بناء پر ثمن میں تنگی کرنے میں عادتاً حیا نہیں کرتی پس خریدنا مکروہ نہ ہوگا ہم نے حدیث کو اس پر محمول اس لئے کیا ہے کہ دونوں دلیلوں کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ تناقض سے بچ جائیں۔

اگر ذی رحم جو محرم نہ ہو کو ہبہ کیا تو اس میں رجوع کا حق ہوگا کیونکہ اس قربت میں صلہ کم ہوتا ہے لہٰذا یہاں صلہ عوض کے معنی میں نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس محرم کو جس کے ساتھ رحمی تعلق نہ ہو (مثلاً رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے محرمیت ہو) ہبہ کیا تب بھی رجوع کر سکتا ہے کیونکہ صلہ کا معنی سرے سے معدوم ہے۔

اگر غلام کو ہبہ کیا تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو غلام (واہب کا) ذی رحم محرم ہوگا اور مالک اجنبی ہوگا یا مالک واہب کا ذی رحم محرم ہوگا اور غلام اجنبی ہوگا اور یا مالک اور غلام دونوں واہب کے ذی رحم محرم ہوں گے۔ پس اگر غلام واہب کا ذی رحم محرم ہو اور مالک اجنبی ہو تو واہب کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ عقد کا حکم مالک کے لئے واقع ہوتا ہے۔ غلام کے لئے واقع ہونے والی تو صرف عقد کی صورت ہے بغیر حکم کے۔ اور یہ علت کیلئے مفید نہیں لہٰذا عوض کا معنی سرے سے معدوم ہے۔ اور اگر مالک واہب کا ذی رحم محرم ہو اور غلام اجنبی ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رجوع کر سکے گا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ رجوع نہیں کر سکے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق رجوع کا بطلان صلہ کے حصول کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اور صلہ کے معنی کا تحقق محض قریبی کے لئے حکم کے وقوع کی بناء پر ہوتا ہے۔ اور حکم کا وقوع مالک کے لئے ہوا ہے پس یہ ایسے ہوا ہوگا کہ واہب نے ابتداء ہی میں مالک کے لئے ہبہ کا ایجاب کیا تھا اور جیسے وہ رجوع سے مانع ہے ایسے ہی یہ بھی رجوع سے مانع ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ سے مالک کے لئے ملکیت ثابت نہیں ہوئی کیونکہ ہبہ کا وقوع غلام کے لئے ہوا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قبضہ کرنا غلام کے لئے ہے نہ کہ مالک کے لئے ملکیت کا ثبوت غلام کے لئے ملکیت کے اثبات کے بعد ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے (کیونکہ غلام کی مملوکہ شئی اس کے مالک کی مملوک ہوتی ہے)۔ اور جب ہبہ سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوئی تو عقد سے صلہ کا معنی نہیں پایا گیا لہٰذا یہ رجوع سے مانع نہیں ہوگا ساتھ ساتھ اس بات کے کہ ہبہ سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوئی لیکن ہبہ کا وقوع ایک وجہ سے مالک کے لئے ہوا اور ایک وجہ سے غلام کے لئے ہوا کیونکہ ایجاب کی اضافت غلام کی طرف ہوئی

ہے اور ملکیت کا وقوع مالک کے لئے ہوا ہے جبکہ غلام پر دین نہ ہو۔ لہٰذا ہبہ میں صلہ کا معنی کامل نہیں ہوا اور یہ اس ہبہ کی مانند ہے جو ذی رحم غیر محرم کو کیا گیا ہو۔۔۔۔۔ اور اگر دونوں واہب کے ذی رحم محرم ہوں تو کرخی رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق رجوع کرے گا کیونکہ غلام کی قرابت رجوع کے اسقاط میں مؤثر نہیں کیونکہ ملکیت اس کے لئے واقع نہیں ہوئی۔ مالک کی قرابت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ ایجاب کا وقوع اس کے لئے نہیں ہوا۔ اور ہبہ میں حق رجوع اصل ہے جبکہ امتناع رجوع کسی مسقط کے عارض ہونے کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ پایا نہیں گیا لہٰذا حق رجوع ساقط نہیں ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر ہندوانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلے میں فقہاء کے قول کے مطابق رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں یا تو غلام کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے یا مالک کی حالت کا۔ اور ان میں سے جو بھی ہو تو کامل رحمت ہے۔ اور کامل صلہ رجوع سے مانع ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نہ تو تنہا غلام کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ تنہا مالک کی حالت کا بلکہ اکٹھے دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور دونوں کی حالت کا اعتبار رجوع سے مانع نہیں واللہ عز وجل اعلم۔

اس تفریع کے مطابق جب کوئی کسی مکاتب کو کوئی شئی ہبہ کرے اور وہ مکاتب یا اس کا مالک واہب کا ذو رحم محرم ہو تو اگر مکاتب ادائیگی کر کے آزاد ہو گیا تو قرابت اور عدم قرابت میں اس کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر وہ اجنبی ہو تو رجوع ہو سکے گا اور اگر قریبی ہو تو رجوع نہیں ہو سکے گا کیونکہ جب اس نے ادائیگی کر دی اور آزاد ہو گیا تو اس کی ملکیت کو استقرار حاصل ہوگا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ ہبہ اس کے لئے واقع ہوا جبکہ وہ آزاد تھا۔ اور اگر واقعی ایسا ہو تو اجنبی ہونے کی صورت میں رجوع ہو سکے گا اور قریبی ہونے کی صورت میں رجوع نہیں ہو سکے گا تو ایسے ہی اس میں ہوگا۔

اور اگر مکاتب عاجز ہو جائے اور غلامی میں واپس لوٹا لیا جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق قرابت اور عدم قرابت میں مالک کی حالت کا اعتبار ہوگا اگر اجنبی ہوگا تو واہب رجوع کر سکے گا اور اگر قریبی ہو تو رجوع نہیں کر سکے گا۔ یہ اس بنا پر کہ ان کے نزدیک ہبہ نے ایسی ملکیت کا ایجاب کیا جو موقوف ہے مکاتب پر بھی اور مالک پر بھی بایں معنی کہ اگر مکاتب ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو ظاہر ہوا کہ ملکیت اپنے وجود کے وقت سے اس کے لئے واقع ہوئی تھی اور اگر وہ عاجز ہو جائے اور غلامی میں لوٹا لیا جائے تو ظاہر ہوا کہ اپنے وجود کے وقت سے ملکیت مالک کے لئے واقع ہوئی تھی گویا کہ ابتداء ہی میں ہبہ کا وقوع اس کے لئے ہوا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق واہب کسی بھی حالت میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ان کے نزدیک مکاتب کا کسب (کمائی) بلا توقف مکاتب ہی کے لئے ہوتا ہے۔ بعد میں عجز کی بنا پر مالک کی طرف منتقل ہوتا ہے گویا کہ واہب نے کسی زندہ کو ہبہ کیا پھر وہ (موہوب لہ) مر گیا اور موہوب اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو گیا۔

۲۔ ثانی زوجیت: ۔۔ ہے۔ آپس زوجین میں سے کوئی بھی جو دوسرے کو ہبہ کرے اس میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ صلہ زوجیت مثل کامل قرابت کے ساتھ صلہ کے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ زوجیت کے ساتھ توارث کا تعلق تمام حالات میں ہوتا ہے جب حرمان اس میں داخل

نہیں ہوتا اور قرابت کاملہ رجوع سے مانع ہے تو ایسے ہی اس کی مثل بھی مانع ہو گی۔

۳۔ **ثواب:** پس فقیر کو ہبہ کرنے میں اس کے قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ فقیر کو ہبہ ہوتا ہے اس لیے کہ مثل صدقہ کے اس سے مطلوب ثواب ہوتا ہے۔ اور فقیر پر صدقہ کرنے اور اس کا اس پر قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا بوجہ ثواب کے حصول کے کہ جس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے وعدے کی بنا پر اگرچہ حقیقتاً عوض نہیں ہوتا کیونکہ بندہ اپنے مولا پر کسی عوض کا مستحق نہیں ہوتا۔

اگر غنی پر صدقہ کیا تو قیاس تو یہ ہے کہ دینے والے کو حق رجوع ہونا چاہیئے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے عادتاً عوض مطلوب ہوتا ہے لہٰذا یہ حقیقتاً ہبہ ہوتا ہے پس موجب رجوع ہو گا لیکن فقہاء نے از روئے استحسان کہا کہ دینے والے کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ کبھی اغنیاء پر صدقہ کرنے سے ثواب مطلوب ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس کے پاس نصاب ہو کہ جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور اس کے عیال بھی ہوں کہ جو کچھ اس کے پاس ہو وہ عیال کے لئے کافی نہ ہوتا ہو تو ایسے شخص پر صدقہ کرنے میں ثواب ہوتا ہے۔ اور جب اس سے فی الجملہ ثواب مطلوب ہوتا ہے تو جب اس نے صدقہ کا لفظ استعمال کیا تو دلالت ہوئی کہ اس سے اس کا ارادہ ثواب کا ہے اور جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ رجوع سے مانع ہے۔

رہا شیوع تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہبہ میں رجوع سے مانع نہیں ہے۔ پس واہب کو حق ہے کہ وہ نصف ہبہ میں جبکہ وہ مشاع ہو رجوع کر سکے اگرچہ وہ قابل تقسیم ہو مثلاً ایک مکان ہبہ کیا موہوب لہ نے اس کا نصف مشاع فروخت کر دیا تو واہب کو حق ہو گا کہ وہ باقی میں رجوع کر سکے۔ اسی طرح اگر موہوب لہ اس کا نصف فروخت نہ کرے اور مکان موہوب لہ کے قبضے میں موجود ہو تو واہب کو اختیار ہے کہ وہ اس مکان کے ایک حصے میں علاوہ دوسرے حصے کے رجوع کرے۔ اس کے برخلاف نیا ہبہ قابل تقسیم مشاع میں جائز نہیں کیونکہ جواز عقد کے لئے قبضہ شرط ہے اور شیوع اس قبضے میں مخل ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ جبکہ رجوع فسخ ہوتا ہے اور جواز فسخ کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے پس شیوع رجوع سے مانع نہیں ہو گا۔

رجوع کی ماہیت اور از روئے شریعت اس کا حکم

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ قضاء قاضی کی بنا پر ہبہ میں رجوع بلا اختلاف فسخ ہوتا ہے۔ باہمی رضامندی سے ہبہ میں رجوع کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کے مسائل دلالت کرتے ہیں کہ یہ بھی فسخ ہوتا ہے مثل اس رجوع کے جو قضاء کی وجہ سے ہو کیونکہ ان کا قول ہے کہ رجوع قابل تقسیم مشاع میں درست ہوتا ہے حالانکہ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو اس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح اگر کسی شخص کو کوئی شئی ہبہ کی اور موہوب لہ نے وہ شئی کسی اور کو ہبہ کر دی پھر دوسرے نے اپنے ہبہ میں رجوع کیا تو پہلے کو رجوع کا حق حاصل ہو گا۔ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو پہلے کو حق رجوع حاصل نہ

ہوتا۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ بغیر قضاء کے بھی رجوع فسخ ہوتا ہے۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نیا ہبہ ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موہوب میں ملکیت باہمی رضامندی سے واہب کی طرف لوٹی ہے تو یہ عیب کی بناء پر رد کے مشابہ ہوا۔ پس ثالث کے حق میں عیب کی بناء پر قبضے کے بعد رد کی مانند اس کو عقد جدید سمجھا جائے گا۔ اور اس کے نئے ہبہ ہونے پر دلیل وہ ہے جو محمد رحمہ اللہ نے کتاب الہبہ میں ذکر کی کہ موہوب لہ جب اپنے مرض موت میں ہبہ کو رد کرے تو وہ تہائی میں سے ہو سکے گا۔ اور یہ نئے ہبہ کا حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واہب فسخ سے اپنے حق کا استیفاء (پورا وصول کرنا) کرتا ہے اور اپنے حق کا استیفاء قضائے قاضی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور اس بات پر دلیل کہ فسخ سے وہ اپنے حق کا استیفاء کرتا ہے یہ ہے کہ ہبہ عقد جائز ہے جو حق فسخ کا موجب ہے۔ تو فسخ سے وہ ایسے امر کا استیفاء کرنے والا ہے جو اس کے لیے ثابت ہے پس قضاء پر موقوف نہ ہو گا۔ اس کے برخلاف بغیر قضائے قاضی قبضے کے بعد عیب کی بناء پر رد کو ثالث کے حق میں بیع جدید اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کا فسخ میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف صفت سلامتی میں ہوتا ہے۔ جب مبیع سالم نہ ہوا تو اس کی رضامندی میں خلل ہوا پس از روئے ضرورت حق فسخ ثابت ہو گا۔ لہٰذا ثالث کے حق میں فسخ کے موجب کا لزوم قضائے قاضی پر موقوف ہو گا۔

جب محمد رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا تو ہمارے اصحاب میں سے بعض نے اس کا لزوم کیا اور کہا کہ یہ قول دلالت کرتا ہے کہ بغیر قضاء کے رجوع نیا ہبہ ہوتا ہے اور ہم نے جو مسائل ذکر کیے ہیں وہ اس کے فسخ ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں جب کہ بعض دوسرے کہتے ہیں کہ یہ روایتوں کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے رد کا اعتبار تہائی میں سے کیا، رد کرنے میں مریض کے ورثا کے حق میں متہم ہونے کی بناء پر پس یہ واہب اور موہوب لہ کے درمیان فسخ ہو گا اور ورثاء کے حق میں نیا ہبہ ہو گا۔ اور یہ بات ممتنع نہیں کہ ایک عقد کے دو مختلف حکم ہوں جیسا کہ اقالہ ہے کہ یہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور ان کے غیر کے حق میں بیع جدید ہے۔

اور جب رجوع سے عقد منفسخ ہو گیا تو موہوب واہب کی سابقہ ملکیت میں واپس آ گیا اور واہب اس کا مالک بن گیا اگرچہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو کیونکہ قبضے کا اعتبار ملکیت کے انتقال میں ہوتا ہے سابقہ ملکیت میں لوٹنے میں نہیں جیسا کہ بیع کے باب میں فسخ میں ہوتا ہے۔ اور موہوب رجوع کے بعد موہوب لہ کے پاس امانت ہو گا یہاں تک کہ اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو موہوب لہ ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ہبہ پر قبضہ غیر مضمون ہوتا ہے۔ پھر جب ہبہ منفسخ ہو گیا تو قبضہ اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گا یعنی امانت ہو گا اور ضمان کا غیر موجب ہو گا لہٰذا یہ موہوب لہ ہو مضمون نہیں ہو گا مگر جب کہ اس کی جانب سے ابتدائی زیادتی ہو دیگر امانات کی طرح اگر دونوں رجوع پر راضی ہو جائیں اور رجوع ہی اس پر قضائے قاضی ہو لیکن موہوب لہ نے موہوب واہب کو ہبہ کر دیا اور واہب نے اس کو قبول کر لیا تو جب تک واہب اول اس پر قبضہ نہ کرے وہ اس کا مالک نہیں بنے گا۔ اور جب واہب اول اس پر قبضہ کرے گا تو یہ بمنزلہ اس رجوع کے ہو گا جو باہمی رضامندی یا قضائے

قاضی سے ہوا ہو۔ اور موہوب لہ کو اس میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔ یہی حکم صدقہ کا ہے۔ اس مسئلے میں قبضے پر ملکیت کے موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو موجود ہے وہ لفظ ہبہ ہے لفظ فسخ نہیں اور واہب کی ملکیت کا زوال صرف قبضے سے ہوتا ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب رجوع پر دونوں راضی ہوں کہ واہب کو بغیر قبضے کے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا رجوع پر اتفاق کرنا فسخ پر اتفاق ہے اور فسخ کے لئے وہ امور شرط نہیں ہیں جو عقد کے لیے شرط ہوتے ہیں۔ پھر جب واہب اس پر قبضہ کرلے تو یہ رجوع کے قائم مقام ہوگا کیونکہ اسے رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے پس ہبہ اس حق والے رجوع سے واقع ہوگا نہ کہ نئے ہبہ کے طور پر پس اس میں رجوع صحیح نہیں ہوگا۔

فصل:

عقد ہبہ کو رفع کرنیوالا امر

وہ امر جس سے عقد ہبہ رفع ہوتا ہے وہ فسخ ہے خواہ اقالہ سے ہو یا قضائے قاضی یا باہمی رضامندی کی بناء پر رجوع سے ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور جب عقد منفسخ ہو جائے تو جیسا کہ ہم ماسبق میں ذکر کر چکے بغیر قبضے کی حاجت کے نفس فسخ کی بناء پر موہوب واہب کی سابقہ ملکیت کی طرف لوٹ آئے گا۔

کتاب الرھن

اس کتاب میں گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی یعنی:

عقد رہن کے رکن کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم رہن کا بیان

جن امور سے رہن مرہون ہٹنے سے نکلتا ہے ان کا بیان

ان امور کا بیان جن سے رہن باطل ہوتا ہے اور جن سے باطل نہیں ہوتا۔

راہن مرتہن اور عادل کے اختلاف کے حکم کا بیان۔

عقد رہن کا رکن یہ ایجاب وقبول ہے وہ یہ کہ راہن کہے میں نے بمقابلہ اس مال کے جو مجھ پر تیرا دین ہے یہ شئ تیرے پاس رہن رکھی یا کہے کہ یہ شئ تیرے دین کے مقابلے میں رہن ہے یا اس قسم کے دیگر الفاظ اور مرتہن کہے کہ میں نے اپنے پاس رہن رکھا یا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا وغیرہ۔

جہاں تک لفظ رہن کا تعلق ہے تو اس کو ذکر کرنا شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر دراہم کے عوض کوئی شئ خریدی اور بائع کو کپڑا سونپا اور کہا یہ کپڑا رکھ لے جب تک کہ میں تجھے ثمن دوں تو کپڑا رہن ہوگا کیونکہ مشتری نے عقد کے معنی کو ادا کیا ہے اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

فصل: شرائط رکن

ان کی چند انواع ہیں۔ بعض کا تعلق نفس رہن سے ہے۔ بعض کا راہن و مرتہن سے بعض کا مرہون سے اور بعض کا مرہون بہ سے۔

نفس رہن سے متعلق شرط وہ یہ ہے کہ رہن نہ تو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو اور نہ کسی وقت کی طرف مضاف ہو کیونکہ رہن وارتہان میں ادائیگی و وصولی (ایفاء واستیفاء) کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہوتا۔ اور بیع میں شرط کے ساتھ تعلق یا وقت کی

طرف اضافت کا احتمال نہیں ہوتا تو ایسے ہی رہن میں ہوگا۔

راہن و مرتہن سے متعلق شرط | وہ ان کی عقل و سمجھ ہے یہاں تک کہ مجنوں اور ناسمجھ بچے کی جانب سے رہن وارتہان جائز نہیں۔

بلوغ شرط نہیں ہے اور اسی طرح حریت (آزادی) بھی حتیٰ کہ ماذون (اجازت یافتہ) بچے اور ماذون غلام کی جانب سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے لہٰذا ہر وہ شخص جس کو تجارت کا اختیار ہوتا ہے اس کو اس کا بھی اختیار ہوگا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ رہن وارتہان دین کے ایفاء و استیفاء (ادائیگی و وصولی) کے باب سے ہے اور ان دونوں کو ایفاء و استیفاء دین کا اختیار ہوتا ہے۔

جواز رہن کے لئے سفر کا ہونا بھی شرط نہیں ہے لہٰذا سفر و حضر دونوں میں رہن جائز ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ایک یہودی سے کچھ اناج دین لیا اور اس کے مقابلے میں اپنی زرہ رہن رکھی۔ یہ رہن حضر میں ہوا تھا۔ نیز رہن کی مشروعیت جس وجہ سے ہے وہ دین کی توفیق (اعتماد) کی طرف حاجت ہے اور وہ سفر و حضر دونوں حالتوں میں ہوتی ہے یعنی یہ کہ رہن رکھوانا جحود و انکار کی وجہ سے حق کے ہلاک ہونے سے اور سہو و نسیان کے وقت اس کے یاد کرنے کے لئے ہوتا ہے باقی اللہ تعالیٰ عزوجل کی کتاب میں سفر پر رہن کے بارے میں نص جواز سفر کی تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ یہاں کلام عادت کے مطابق ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرًا (پس کتابت کرو تم ان کے ساتھ اگر جانو تم ان میں بھلائی)

مرہون سے متعلق شرائط | یہ چند ہیں:

۱- ایسا محل ہو جو قابل بیع ہو یعنی یہ کہ عقد کے وقت موجود ہو۔ مال مطلق ہو متقوم ہو۔ مملوک ہو معلوم ہو۔ مقدور التسلیم ہو وغیرہ۔ پس ایسی شئی کا رہن صحیح نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو اور نہ ایسی شئی کا رہن جائز ہے جو وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتی ہو مثلاً اس سال کھجور کے درختوں میں جو پھل لگے گا یا اس سال چوپائے جو بچے جنیں گے یا اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وغیرہ اس کو رہن رکھا اور نہ ہی مردار اور خون کا رہن صحیح ہے کیونکہ ان میں مالیت نہیں ہے۔ حرم اور احرام کے شکار کا رہن بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ مردار ہے۔ حر (آزاد) کا رہن سرے سے مال نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں اور ام ولد مدبر مطلق اور مکاتب کا رہن ایک اعتبار سے آزاد ہونے اور اموال مطلق نہ ہونے کی بنا پر صحیح نہیں مسلمان کے پاس خمر و خنزیر کا رہن بھی صحیح نہیں خواہ عاقدین مسلمان ہوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو کیونکہ مسلمان کے حق میں خمر و خنزیر کی مالیت معدوم ہے۔ یہ اس لئے کہ رہن ایفائے دین ہوتا ہے اور ارتہان استیفائے دین ہوتا ہے اور مسلمان کے لئے نہ تو خمر سے ایفائے دین جائز ہے اور نہ ہی استیفائے دین جائز ہے۔ البتہ راہن اگر ذمی ہو تو خمر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) ہوگی کیونکہ رہن جب صحیح نہیں ہوا تو خمر مسلمان کے قبضے میں بمنزلہ مغصوب کے ہوگی۔ اور غصب سے ذمی کی خمر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) ہوتی

ہے۔ اور جب راہن مسلمان ہو اور مرتہن ذمی ہو تو خمر کسی ایک پر بھی مضمون نہیں ہوتی۔
رہا ذمیوں کے حق میں تو ان میں خمر و خنزیر کا رہن و ارتہان جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے
حق میں مال متقوم ہیں جیسا کہ ہمارے ہاں سرکہ اور بکری ہوتے ہیں۔

مباحات جیسے شکار، گھاس لکڑی (ایندھن کی) وغیرہ کا رہن بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ فی نفسہ مملوک
نہیں۔

مرہون کا راہن کا مملوک ہونا جواز رہن کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک ولایت شرعیہ کے
ہوتے ہوئے دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ باپ اور وصی
بچے کا مال اس کے اور اپنے دین کے مقابلے میں رہن رکھ سکتا ہے کیونکہ رہن میں یا تو معاملہ
ودیعت کا ہوتا ہے۔ یا مبادلہ کا ہوتا ہے اور باپ کو بچے کے مال میں ان دونوں میں سے
ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ بچے کے مال کو اپنے دین کے مقابلے میں فروخت کر سکتا ہے
اور بچے کا مال ودیعت بھی رکھا سکتا ہے۔

پھر اگر باپ کے چھڑانے سے پیشتر رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو رہن کی قیمت اور
دین جس کے عوض میں رہن رکھا ان میں سے جو کمتر ہو گا رہن کی ہلاکت اس میں محسوب ہو گی۔
کیونکہ رہن صحیح ہوا تھا۔ یہ رہن صحیح کا حکم ہے۔ اور ہلاکت رہن سے دین کی جتنی مقدار ساقط ہوئی
باپ اتنی مقدار کا ضامن ہو گا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اپنے بچے کے مال میں سے ادائیگی کی
لہذا ضامن ہو گا۔

اور اگر بچہ بالغ ہو جائے جبکہ رہن مرتہن کے پاس قائم ہو تو قضائے قاضی سے پیشتر اس کو واپس
لینے کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ولایت شرعیہ کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے اس
کا وقوع صحیح ہوا ہے لہذا بچے کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں۔ البتہ باپ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ
دین کی ادائیگی کرے اور اپنے بچے کو رہن واپس کرے کیونکہ بچے کی بلوغت کی وجہ سے باپ
کی ولایت ختم ہو گئی۔ اور اگر بچہ اپنے باپ کا دین ادا کر دے اور رہن چھڑا لے تو اس سے بچہ
متبرع نہ ہو گا اور جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے اپنے باپ پر رجوع کر سکے گا کیونکہ ادائیگی کے لیے
وہ مجبور تھا اس لئے کہ بغیر دین کی ادائیگی کے اپنی ملکیت کو حاصل کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا لہذا
دین کی ادائیگی میں وہ مجبور تھا اور متبرع نہ تھا بلکہ ازروئے دلالت باپ کی جانب سے وہ ادائیگی
پر مامور تھا پس اس کو باپ پر ادا کردہ رقم کے لئے رجوع کرنے کا حق ہو گا۔ جیسے کہ اگر ایک
شخص دوسرے سے اس کا غلام مستعار لے تا کہ اپنے دین کے مقابلے میں اس کو رہن رکھ لے
پھر رہن رکھا دیا۔ بعد میں عاریتاً دینے والے نے مستعیر کا دین ادا کر کے اپنا رہن چھڑا لیا تو وہ
کل ادا کردہ رقم کے لئے مستعیر پر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔

جو کچھ ہم نے باپ کے حکم میں ذکر کیا وہ سب وصی کا حکم بھی ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک

اور فصل میں فرق ہے اور وہ یہ کہ باپ کے لئے بچے پر ثابت ہونے والے دین کے مقابلے میں بچے کے مال کا ارتہان جائز ہے۔ اور اگر وہ مال ہلاک ہوجائے تو مال کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس میں سے محسوب ہوگا۔ اور جب بچہ بالغ ہوجائے تو اس کو رہن واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جبکہ باپ نے ارتہان پر گواہ بنائے ہوں تو بچے کی بلوغت کے بعد باپ کی تصدیق نہ کی جائے گی الا یہ بچہ (خود ہی) باپ کی تصدیق کرتا ہو۔ اور باپ کے لئے اس کو روکے۔ اور اس کے بعد جب وہ ہلاک ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور اس کے دین میں سے کمتر میں محسوب ہوگی جبکہ ہلاکت سے پیشتر اس نے اس پر گواہ بنائے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی الا یہ کہ بالغ ہونے کے بعد باپ کی تصدیق کرے۔

وصی اگر یتیم کے ساتھ یہ کچھ کرے تو اس کا رہن وارتہان جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ وصی کی اپنے ہاتھ یتیم کے مال کی فروخت اور خود اپنے لئے یتیم کے مال کی خرید کو سرے سے جائز نہیں سمجھتے۔ پس یہی حکم رہن کا ہے۔ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اگرچہ یہ بیع وشرا جائز ہے لیکن صرف اس وقت جب یتیم کی اس میں بہتری ہو۔ اور رہن میں یتیم کے لئے بہتری نہیں ہے کیونکہ اس میں رہن کی اسکی اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے مقابلے میں ہمیشہ کی ہلاکت ہوتی ہے۔ پس اس میں یتیم کے لئے بہتری نہیں ہے لہذا جائز نہیں۔

اسیطرح دوسرے کے مال کا رہن اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔ جیسے کہ کسی شخص سے کوئی شئی عاریتاً لے تاکہ اس کو اپنے ذمے دین کے مقابلے میں رہن رکھا سکے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رہن نام ہے دین کے ایفا دادائیگی کا اور انسان کے لئے یہ بھی طریقہ ہے کہ اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت کے ساتھ ادا کرے پھر جب مالک رہن کی اجازت دے دے تو اس کی رہن کی اجازت یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی اگر اجازت مطلق ہو تو مستعیر کو اختیار ہوگا کہ قلیل وکثیر کے مقابلے میں رہن رکھا سکے جس جنس کے مقابلے میں چاہے رکھائے خواہ کسی جگہ میں ہو اور کسی شخص کے ہاتھ ہو۔ نیز اس لئے کہ لفظ کے اطلاق پر عمل اصل ہے۔ اور اگر اجازت مقید ہو مثلاً مقدار یا جنس یا جگہ یا کسی کو ذکر کیا تو اجازت اس کے ساتھ مقید ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر مالک نے اجازت دی کہ دس کے مقابلے میں رہن رکھائے تو مستعیر کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس سے زائد یا اس سے کم کے مقابلے میں رہن رکھا سکے کیونکہ اجازت سے تصرف کرنے والے کا تصرف مقدار کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اجازت زائد کو شامل نہیں پس اس کے لئے جائز نہیں کہ زائد مقابلے رکھا دے اسے کمتر کے مقابلے میں بھی نہیں رکھا سکتا کیونکہ مرہون مضمون ہوتا ہے۔ اور مالک نے اس کو ایک مقدار کے عوض مضمون بنایا ہے اور کبھی مالک کی اس میں صحیح غرض ہوتی ہے لہذا اس کے ساتھ وہ مقید مفید ہے اسی طرح اگر اجازت دی کہ کسی خاص جنس کے مقابلے میں رہن رکھائے تو مستعیر کے لئے کسی دوسری کے مقابلے میں رہن رکھانا جائز نہیں کیونکہ [illegible] دین کی ادائیگی بہ نسبت بعض

دیگر اجناس کے آسان ہوتی ہے۔ لہٰذا جنس کی قید مفید ہے۔ اسی طرح اگر مالک نے کوفہ میں رہن رکھانے کی اجازت دی تو مستعیر کو بصرہ میں رہن رکھانا جائز نہیں کیونکہ ایک جگہ کے ساتھ علاوہ دوسری جگہ کی قید مفید ہوتی ہے لہٰذا اجازت مکان (جگہ) مذکور کے ساتھ مقید ہوگی۔ اسی طرح اگر مالک نے کسی شخص کے پاس رہن رکھانے کی اجازت دی تو مستعیر کو جائز نہیں کہ کسی اور کے پاس رہن رکھائے کیونکہ معاملات میں لوگوں میں تفاوت ہوتا ہے لہٰذا تعیین مفید ہے۔ اگر مستعیر نے ان مذکورہ امور میں سے کسی ایک کے بھی خلاف کیا تو ہلاکت کی صورت میں وہ اس رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا اور غاصب بنا۔ اور مالک کو حق ہوگا کہ وہ مرتہن سے رہن واپس لے کیونکہ رہن صحیح نہیں ہوا پس مرہون اس کے پاس بمنزلہ مغصوب کے باقی رہا۔ لہٰذا مالک کو مرتہن سے مرہون لینے کا حق ہوگا۔

اس مستعیر کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مرہون سے انتفاع کرے نہ تو رہن سے قبل اور نہ چھڑانے کے بعد۔ اور اگر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ مالک نے اس کو صرف رہن رکھانے کی اجازت دی تھی۔ پھر اگر اس نے انتفاع رہن رکھانے سے پیشتر کیا پھر رہن رکھایا اس کی قیمت کے مثل دین کے عوض تو جس وقت رہن رکھائے گا اس وقت ضمان سے بری ہو جائے گا۔ محمد رحمۃ اللہ نے کتاب الاصل میں اس کو ذکر کیا۔ کیونکہ مستعیر نے جب اس سے انتفاع کیا تو اس نے خلاف کیا پھر جب اس کو رہن رکھایا تو موافقت کی طرف لوٹ آیا لہٰذا ضمان سے بری ہو جائے گا مثل مودَع کے کہ جب وہ ودایعت میں خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کوئی شئی مستعار لی تاکہ اس سے نفع حاصل کرے اور اس میں خلاف کیا اور پھر بعد میں موافقت کی طرف لوٹ آیا تو ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ انتفاع کے لئے عاریتاً لینے والے کا قبضہ مالک کا قبضہ نہیں ہوتا بلکہ خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے کہ منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے پس موافقت کی طرف لوٹنے سے وہ مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹانے والا نہیں بنتا پس وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ رہا رہن کے لئے عاریتاً لینے والا تو رہن سے قبل اس کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے تو جب وہ موافقت کی طرف لوٹ آیا تو اس نے مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹا دیا پس ضمان سے بری ہو جائے گا۔

اور جب مستعیر عاریت پر قبضہ کرلے پھر رہن رکھانے سے پیشتر وہ شئی ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ وہ شئی قبضہ عاریت میں ہلاک ہوئی نہ کہ قبضہ رہن میں اور قبضہ عاریت قبضہ امانت ہوتا ہے قبضہ ضمان نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عاریت مستعیر کے پاس مرتہن سے چھڑانے کے بعد ہلاک ہو جائے کیونکہ مرتہن سے چھڑانے کے بعد وہ دوبارہ عاریت بن جاتی ہے لہٰذا یہ ہلاکت قبضہ عاریت میں ہوگی۔

اگر راہن (جو کہ مستعیر ہے) مرتہن سے رہن پر قبضہ کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا دے اور وہ وکیل

اس پر قبضہ کرلے پھر قابض کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تو اگر قابض (وکیل) اس کے عیال میں سے ہو تو مستعیر ضامن نہیں ہوگی کیونکہ قابض کا قبضہ مثل مستعیر کے قبضے کے ہے اور مالک اس کے قبضے پر راضی ہے۔ اور اگر قابض اس کے عیال میں نہ ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ (اس صورت میں قابض کا قبضہ مستعیر کے قبضے کے مثل نہیں ہے پس مالک اس (قابض) کے قبضے پر راضی نہیں۔

اور اگر رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے درانحالیکہ رہن اسی طرح رکھا گیا ہو جس طرح مالک نے اجازت دی تھی تو راہن عاریت دینے والے کو اتنی مقدار ضمان ادا کرے گا جتنا کہ ہلاکت کی وجہ سے اس سے دین ساقط ہوا کیونکہ اس نے اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت سے رہن کے ذریعے ادا کیا کیونکہ رہن ادائیگی دین ہی ہوتا ہے اور ہلاکت کی صورت میں درہن کی واپس ادائیگی محال ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر مرہون میں کوئی عیب پیدا ہو جائے۔ اور (اس بناپر) دین کا کچھ حصہ ساقط ہو جائے تو راہن اتنی مقدار کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اتنی مقدار دوسرے کے مال میں سے ادا کی لہٰذا اتنی مقدار کا ضامن ہوگا۔ پس مستعیر بمنزلہ اس شخص کے ہوگا جس کے پاس کسی کی ودیعت ہو اور وہ مال ودیعت میں سے مالک کی اجازت سے اپنا دین ادا کر دے تو جو کچھ اس نے ادا کیا وہ اس پر مضمون ہوگا اور جب تک قبضہ نہیں کیا جاتا وہ اس کے پاس امانت ہوگی۔

پھر اگر راہن رہن کو چھڑانے سے عاجز ہو جائے اور مالک اس کو چھڑائے تو یہ مالک کی جانب سے تبرع نہیں ہوگا اور وہ جو کچھ اس نے ادا کیا اس سب کے لئے مستعیر پر رجوع کرے گا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ رہن کی وجہ سے جتنے دین کا وہ مالک بنتا ہے اتنے میں رجوع کر سکتا ہے اس سے زائد میں نہیں اور زائد میں وہ متبرع شمار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر مستعیر نے دو ہزار کے مقابلے میں رہن رکھا یا اور رہن کی قیمت ہزار ہو اور مالک نے دو ہزار ادا کر دیئے تو وہ مستعیر پر دو ہزار کے لئے رجوع کرے گا جبکہ کرخی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق اس پر ہزار کے لئے رجوع کرے گا کرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستعیر پر مضمون رہن کے بقدر ہے اس دلیل سے کہ ہلاکت کے وقت وہ صرف رہن کے بقدر ہی کا ضامن ہوتا ہے تو جب مالک نے اس مقدار سے زائد ادا کیا تو وہ اس میں تبرع کرنے والا ہوگا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک مجبور ہے کہ وہ کل دین ادا کرے جس کے مقابلے میں رہن رکھا یا گیا کیونکہ اس نے مرتہن کے پاس اپنا مال معلق کے اس طور پر کہ جب تک پورا دین ادا نہ ہو اس وقت تک نہیں چھڑا سکے گا پس وہ کل دین کی ادائیگی میں مجبور ہوگا لہٰذا از روئے دلالت وہ اس میں راہن کی جانب سے اجازت یافتہ ہے گویا کہ راہن نے اس کو اپنے دین کی ادائیگی کے لئے وکیل بنایا ہے اور معیر (عاریت دینے والے نے) اپنے مال میں سے ادائیگی کی۔ اور اگر معاملہ فی الواقع ایسا ہی ہو تو جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے رجوع کر سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

مرتہن کو یہ اختیار نہیں کہ وہ معیر (مالک) کی جانب سے ادا کردہ دین پر قبضہ کرنے سے باز رہے

اور اس کو دین پر قبضہ کرنے اور رہن تسلیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ معیر کو اپنی ملک چھڑانے اور اس سے تعلق کے ازالے کے لئے ادائیگی دین کی ولایت و اختیار حاصل ہے پس مرتہن کو قبض و تسلیم سے باز رہنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر راہن اور معیر میں اختلاف ہو جائے اور رہن ہلاک ہو چکا ہو۔ معیر کہتا ہو کہ رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہوا مستعیر (راہن) کہتا ہو کہ میرے رہن رکھانے سے پیشتر یا میرے اس کو چھڑانے کے بعد ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ ضمان مستعیر پر واجب ہوگا بوجہ اس بات کے کہ اس نے اپنا دین دوسرے کے مال میں سے اسی کی اجازت سے ادا کیا اور وہ ادائیگی کا انکار کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ قول منکر کا ہوتا ہے۔

ایسی شئ کا رہن جائز نہیں جو مجہول ہو یا جس کے تسلیم سے عجز ہو کہ جس کی بیع جائز نہیں اس میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شئ کی بیع جائز نہیں اس کا رہن بھی جائز نہیں۔ ہم نے اس بارے میں کلام کتاب البیوع میں کیا ہے۔

۲۔ وہ مرتہن یا اس کے قائم مقام کے قبضہ میں ہو۔ قبضے کے بارے میں کلام کے چند عنوان میں جواز رہن میں اس کے شرط ہونے کا بیان۔ اس کی صحت کے شرائط کا بیان۔ قبضہ کی تفسیر و ماہیت کا بیان اور اس کی انواع کا بیان۔

اول جواز رہن میں قبضے کے شرط ہونے کا بیان۔

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ عام علماء کا قول ہے کہ یہ شرط ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ہبہ میں قول پر قیاس کے مطابق یہ رکن ہے مثل قبول کے یہاں تک کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے پاس کوئی شئ رہن نہیں رکھائے گا پھر اس کے پاس رہن رکھایا اور پس فلاں نے قبضہ نہیں کیا تو ہمارے نزدیک قسم کھانے والا حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حانث نہیں ہوگا جیسا کہ ہبہ میں ہوتا ہے صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: فرهان مقبوضة (پس رہن ہے قبضہ کیا ہوا) اگر قبضہ رکن ہوتا ہے رہن کے ذکر ہی میں مذکور ہوتا اور اللہ تعالیٰ عزشانہ کے قول: مقبوضة کا کوئی معنیٰ نہ ہوتا۔ تو رہن کے ساتھ قبضے کا ذکر اس بات پر دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے رکن نہیں۔

مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبضہ نہ رکن ہے نہ شرط ہے لیکن صحیح عام علماء کا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے: فرهان مقبوضة۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے رہن کا اس کے مقبوض ہونے کا وصف بیان کیا۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول کو خلف سے بچانے کے لئے تقاضا ہے کہ اس کو شرط بنایا جائے۔ نیز یہ فی الحال عقد تبرع ہے پس دیگر تبرعات کی طرح یہ خود بغیر قبضہ کے مفید حکم نہیں اور اگر دونوں عقد کریں اس شرط پر کہ رہن اس کے مالک کے پاس ہی رہے تو رہن جائز نہیں حتیٰ کہ اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو دین ساقط نہیں ہوگا۔ اور پھر اگر مرتہن کا ارادہ ہو کہ وہ رہن کو روک رکھنے کے لئے راہن کے قبضے سے اپنے قبضے میں لے لے تو یہ اختیار اس کو

نہیں کیونکہ یہ مذکورہ شرط شرط فاسد ہے جس کو دونوں نے عقد رہن میں داخل کیا پس رہن صحیح نہ ہوا۔

اگر دونوں عقد کریں اس شرط پر کہ رہن کسی عادل شخص کے پاس رہے گا اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو جائز ہے اور اس کا قبضہ مثل مرتہن کے قبضے کے ہوگا۔ یہ عام علماء کا قول ہے۔ ابن ابی لیلی کا قول ہے کہ رہن صرف مرتہن کے قبضے سے ہی صحیح ہوتا ہے۔ صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول ہے کہ: فرهان مقبوضة اس میں مرتہن اور عادل کے قبضے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ نیز مرتہن کی رضامندی سے عادل کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے۔

اگر عادل رہن پر قبضہ کرلے پھر دونوں (راہن و مرتہن) اس پر راضی ہو جائیں کہ کسی دوسرے عادل کے پاس رہن رہے اور اس کے پاس رکھ دیں تو جائز ہے کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے پہلے کے قبضے میں دینا جائز ہے ان کی رضامندی سے دوسرے کے قبضے میں دینا بھی جائز ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب عادل نے رہن پر قبضہ کرلیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن مرتہن کے قبضے میں رہے کیونکہ جب ابتداء میں مرتہن کے قبضے میں رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہاء میں بھی جائز ہے۔

اسی طرح اگر رہن پر مرتہن یا عادل نے قبضہ کرلیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن راہن کے پاس رہے اور اس کے قبضے میں دے دیا تو جائز ہے کیونکہ عقد کے لئے صحیح قبضہ پایا گیا اور راہن کے ہاتھ سے رہن نکل گیا تھا۔ اس کے بعد راہن کا قبضہ اور اجنبی کا قبضہ برابر ہے۔

اگر رہن رکھا اور کسی عادل کو مسلط کر دیا (یعنی اس اختیار دے دیا) کہ وقت ادائیگی آنے پر اس کو فروخت کر دے۔ اور رہن پر قبضہ نہیں کیا گیا یہاں تک کہ ادائیگی کا وقت آگیا تو رہن باطل ہوگا کیونکہ رہن کی صحت قبضے سے ہوتی ہے اور بیع صحیح ہے کیونکہ توکیل کی صحت قبضے پر موقوف نہیں ہوتی پس بیع صحیح ہوئی اگرچہ رہن صحیح نہیں ہوا۔ اسی طرح اگر کوئی مشاع شئی رہن میں رکھائی اور عادل کو اس کی فروخت پر مسلط کیا تو رہن باطل ہوگا اور وکالت صحیح ہوگی بوجہ مذکورہ۔

اگر ایک عادل کو رہن روکنے کے لئے وکیل بنایا اور دوسرے عادل کو بیع کرنے کے لئے تو جائز ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک امر مقصود ہے پس اس کے لئے علیحدہ توکیل صحیح ہے۔

دوئم صحت قبضہ کی شرائط یہ چند ہیں:

۱۔ قبضے کا راہن کی اجازت سے ہونا کیونکہ ہم ہبہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ جو عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے جیسے بیع اس میں قبضے کی صحت کے لئے قبضے کی اجازت شرط ہے تو جو عقد قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اس میں قبضے کی اجازت کا شرط ہونا تو بطریق اولی ہونا چاہیئے۔ نیز اس باب میں قبضہ رکن کے مشابہ ہے جیسا کہ ہبہ میں ہوتا ہے پس یہ قبول کے مشابہ ہوگا اور قبول راہن کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو ایسے ہی قبضے میں ہوگا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں ایک صریح اور دوسرے از روئے دلالت جو صریح کے جاری مجری ہو۔

اوّل یعنی صریح تو یہ ہے کہ راہن کہے میں نے اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دی یا میں اس پر راضی ہوا یا قبضہ کرلے اور اس طرح کے دیگر الفاظ خواہ قبضہ مجلس میں کیا یا جدائی کے بعد کیا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے ہبہ میں قول پر قیاس کے مطابق جدائی و انفتراق کے بعد جائز نہیں۔

دوسرا اس طرح کہ مرتہن راہن کی موجودگی میں قبضہ کرے اور راہن خاموش رہے اور مرتہن کو منع نہ کرے۔ پس از روئے استحسان مرتہن کا قبضہ صحیح ہے۔ جبکہ ہبہ میں زفر رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق صحیح نہیں جیسا کہ افتراق کے بعد صحیح نہیں ہوتا کیونکہ قبضہ ان کے نزدیک رکن بمنزلہ قبول کے ہے پس قبول کی طرح اجازت کے بغیر جائز نہیں اور یہ مثل بیع صحیح کے ہوئی بلکہ اس سے بھی اولیٰ کیونکہ بیع کی صحت کے لئے قبضہ شرط نہیں جبکہ رہن کی صحت کے لئے شرط ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ رہن کے ایجاب پر اقدام کرنے سے یہاں از روئے دلالت اجازت پائی گئی کیونکہ یہ رہن کے حکم کے ایجاب پر دلالت قصد ہے اور رہن کے حکم کے لئے ثبوت بغیر قبضہ کے نہیں ہوتا اور بغیر اجازت کے قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایجاب پر اقدام قبضے کرنے کی اجازت پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ اقدام مجلس میں قبضے کی اجازت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ افتراق و جدائی کے بعد پس یہاں جدائی کے بعد قبضہ کرنے پر اجازت نہ تو صراحتاً پائی گئی اور نہ دلالۃً برخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر قبضے کے بھی صحیح ہوتی ہے پس اس کے ایجاب پر اقدام قبضے کی دلیل نہ بنے گا پس یہ اجازت کی دلیل نہ ہوگی۔ لہٰذا فرق ہے۔

اگر ایسی شئی کو رہن بنایا جو غیر مرہون کے ساتھ متصل ہو مثلاً وہ پھل کہ جو درخت پر لٹکا ہوا ہو وغیرہ ایسی اشیاء جن میں رہن بغیر جدا کئے اور قبضہ کئے جائز نہیں۔ پھر اس کو جدا کیا اور اس پر قبضہ کیا تو اگر راہن کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو اس کا قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا مجلس میں ہو یا مجلس کے علاوہ ہو کیونکہ یہاں ایجاب کا وقوع صحیح نہیں ہوا پس اس سے قبضے کی اجازت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا اور اگر قبضہ راہن کی اجازت سے کیا تو قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور از روئے استحسان جائز ہے اس قاعدے کی بناء پر جس کو ہم نے ہبہ میں ذکر کیا ہو واللہ الموفق۔

۲۔ حیازت۔ یہ ہمارے نزدیک ہے پس مشاع پر قبضہ صحیح نہیں۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ حیازت شرط نہیں لہٰذا مشاع پر قبضہ صحیح ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع نہ تو رہن کے حکم میں قادح ہوتا ہے اور نہ ہی اس کی شرط میں۔ پس یہ جواز رہن کے مانع نہیں۔ اس بات پر دلیل اس طرح ہے کہ رہن کا حکم ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرتہن مرہون کی بیع اور اس کی قیمت میں سے اپنے دین کے استیفاء کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور شیوع جواز بیع کے مانع نہیں۔ اور رہن کی شرط جو کہ قبضہ ہے نصف شائع میں اس طرح ممکن ہے کہ کل کا تخلیہ کر دیا جائے ہماری دلیل یہ ہے کہ تنہا نصف شائع پر قبضہ متصور نہیں اور نصف آخر مرہون نہیں پس اس پر قبضہ صحیح نہیں۔ اور برابر ہے کہ مشاع قابل تقسیم ہو یا نہ ہو کیونکہ متاع میں مانع قسموں میں مشاع

میں قبضے کے تحقق ثابت ہونے کے مانع ہے بر خلاف ہبہ کے کہ اس میں نا قابل تقسیم مشاع میں شیوع جواز کے مانع نہیں۔ کیونکہ ہبہ میں مانع ضمان تقسیم ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الہبہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ قابل تقسیم کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور برابر ہے کہ رہن کسی اجنبی کے پاس رکھا یا ہو یا اپنے شریک کے پاس جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اور برابر ہے کہ شیوع عقد کے مقارن ہو یا بعد میں طاری ہوا ہو یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔

اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر طاری ہونے والا شیوع عقد کی صحت کی بقار کے مانع نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شی رہن رکھائی اور مرتہن یا عادل کو مسلط کر دیا کہ جیسے چاہے فروخت کرے متفرق یا مجتمع اور وہ اس کے نصف حصہ کو فروخت کر دے۔ یا رہن کے بعض حصے میں درآنحالیکہ وہ حصہ شائع ہوا استحقاق نکل آئے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے حالت بقار کو حالت ابتدار پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ بقار ابتدار کے حکم کے مقابلے میں سہل تر ہوتا ہے۔

اسی بنار پر شریعت نے بہت سے احکام میں طاری ہونے والے مقارن کے مابین فرق کیا ہے مثلاً طاری ہونے والی عدت اور طاری ہونے والی فرار (غلام کا) وغیرہ۔ پس ابتدائے عقد میں حیازت کا شرط ہونا عقد کی صحت پر بقار حیازت کی شرط ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ مقارن میں مانع شیوع کا نصف شائع میں قبضے کے تحقق سے مانع ہوتا ہے۔ اور یہ معنی طاری ہونے والے شیوع بھی موجود ہے لہٰذا یہ صحت کی بقار کے مانع ہوگا۔

دو شخصوں نے اپنے ذمے ایک شخص کے دین کی بنار پر اس کے پاس ایک غلام رہن کے طور پر رکھایا تو جائز ہے۔ اور پورا غلام کل دین کے مقابلے میں ہوگا یہاں تک کہ مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ کل دین وصول ہونے تک غلام کو روک رکھے۔ جب ان میں سے کوئی اپنا دین ادا کر دے تو اس کو رہن میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں پورا غلام رہن رکھایا ہے اس کا نصف نہیں۔ اگرچہ غلام میں سے دونوں کا مملوک نصف نصف ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صحت رہن کے لیے مرہون کا راہن کی ملکیت ہونا شرط نہیں ہے اس لیے کہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت سے رہن رکھانا جائز ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور دونوں میں سے کسی کو سودے کے طور پر رہن رکھانا دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے اجازت دینے کی دلیل ہے۔ پس کل غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ رہن حبس (روکنا) ہوتا ہے اور یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ ایک غلام کل دین کے مقابلے میں محبوس ہو۔ پس یہ شائع کا رہن نہیں ہوگا لہٰذا جائز ہوگا۔ اور دونوں میں سے کسی کو بھی اپنے ذمے دین کی ادائیگی کے بعد غلام میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ کل غلام کل دین کے مقابلے میں مرہون ہے۔ تو جب تک دین کا کچھ حصہ بھی باقی ہے حبس کا استحقاق باقی رہے گا۔

اسی طرح ایک شخص دو شخصوں کے پاس ان کے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں رہن رکھاتا ہے

خواہ ان دونوں کے درمیان شرکت ہو یا نہ ہو تو جائز ہے۔ اور جب راہن ان میں سے ایک کا دین ادا کردے تو اس کو رہن میں سے کچھ حصہ واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس غلام کو دونوں میں سے ہر ایک کے دین کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور کل غلام دونوں میں سے ہر ایک کے دین کے مقابلے میں رہن بن سکتا ہے اس طرح پر گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں ہے بوجہ مذکورہ۔ یہ برخلاف ہے دو شخصوں کو ہبہ کرنے کے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق وہ جائز نہیں کیونکہ ہبہ میں تملیک ہوتی ہے اور ایک شئی کی بکمالہ دو میں سے ہر ایک شخص کو تملیک محال ہوتی ہے اور سمجھدار و عقلمند شخص اپنے تصرف و عمل میں امر محال کا قصد نہیں کرتا۔ رہا رہن تو وہ حبس ہوتا ہے اور شئی واحد کو دو میں سے ہر دین کے مقابلے میں محبوس کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا۔ پس یہ دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے۔ البتہ رہن اگرچہ دونوں میں سے ہر دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے لیکن وہ دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلے میں ان کے درمیان تناسب سے مضمون ہوتا ہے حتی کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت دونوں دین پر منقسم ہوگی۔ پس ہر دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا کیونکہ رہن کی ہلاکت کے وقت مرتہن رہن کی مالیت کے بقدر دین کو وصول کرنے والا بن جاتا ہے۔ اور رہن دونوں دیون کی وصولی کے لیے پورا نہیں ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں لہٰذا رہن کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پس ہر ایک میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔

اسی پر مبیع کو روک لینے کا مسئلہ نکلتا ہے مثلاً دو شخصوں نے ایک سے کوئی شئی خریدی پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصے کا ثمن ادا کر دیا تو اس کو حق نہ ہوگا کہ مبیع میں سے کچھ لے سکے اور بائع کو حق ہوگا کہ جب تک وہ دوسرے کے ذمے جو ثمن ہے وہ وصول نہ کرے کل مبیع کو روکے رکھے کیونکہ کل مبیع کل ثمن کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے تو جب تک ثمن کا ایک حصہ بھی باقی ہے کل مبیع کو محبوس رکھنے کا استحقاق باقی ہے۔

اگر کسی مکان کا کوئی معین کمرہ رہن رکھا یا تو جائز ہے شیوع نہ ہونے کی بنا پر۔

اسی قاعدے پر رہن پہ دین کی زیادتی کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ جملہ کلام زیادات میں یہ ہے کہ اس کی چار قسمیں ہیں۔

۱- زیادتی رہن:- یہ رہن کی نمو ہے مثلاً بچہ، دودھ، پھل، اون اور ہر وہ چیز جو رہن سے متولد ہو یا اس سے متولد کے حکم میں ہو مثلاً فوت ہونے والے جزء کا بدل ہو یا جو جزء کے حکم میں ہو جیسے ارش وعقر۔

۲- اصل رہن پر زیادتی رہن:- مثلاً دین کے مقابلے میں باندی رہن رکھائی پھر اسی دین کے مقابلے میں کوئی باندی وغیرہ بطور رہن کے زائد کر دی۔

۳- رہن کے نمو پر زیادتی رہن:- مثلاً دین کے بدلے باندی رہن میں رکھائی۔ اس باندی نے بچہ جنا پھر وہ باندی مر گئی پھر راہن نے بچے پر مزید رہن رکھا یا۔

۴- رہن پر دین کی زیادتی:- مثلاً ایک غلام ہزار روپے کے مقابلے میں رہن رکھا یا۔ پھر راہن نے مرتہن سے ہزار اور قرض لے لیے اس شرط پر کہ وہی غلام پچھلے ہزار اور زائد دونوں کے مقابلے میں رہن ہوگا۔

رہی زیادتی رہن تو وہ ہمارے نزدیک مرہون ہوتی ہے بایں معنی کہ اصل کا حکم اس میں ثابت ہوتا ہے اور وہ حکم ہے

لزوم کے طریقے سے حبس کا استحقاق۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ سرے سے مرہون نہیں۔ یہ مسئلہ رہن کے حکم کے بیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

زیادتی رہن از روئے استحسان جائز ہے جب کہ قیاس کی رو سے جائز نہیں جو کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ یہ اختلاف مبنی ہے اس اختلاف پر جو ثمن اور مثمن میں زیادتی میں ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں گزر چکا ہے۔

رہی اصل کی ہلاکت کے بعد نمو رہن پر زیادتی رہن تو یہ موقوف رہے گی۔ اگر رہن چھڑا لینے تک بچہ باقی رہے تو زیادتی جائز ہوگی اور اگر ہلاک ہو گیا تو جائز نہیں۔ کیونکہ جب وہ ہلاک ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ زیادتی دین کے ساقط ہونے کے بعد حاصل ہوئی تھی۔ حالانکہ زیادتی کی صحت کے لیے دین کا قائم ہونا شرط ہے۔

رہی رہن پر دین کی زیادتی تو اس میں وہ اختلاف ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے باب میں دین ایسا ہی ہے جیسے بیع کے باب میں ثمن اس دلیل سے کہ رہن صحیح نہیں ہوتا مگر دین کے مقابلے میں جیسے کہ بیع صحیح نہیں ہوتی مگر ثمن کے ساتھ۔ پھر بیع میں ثمن اور مثمن دونوں میں زیادتی جائز ہے پس ایسے ہی رہن اور دین دونوں میں زیادتی جائز ہے۔ بیع اور رہن دونوں ابواب کے مابین وجہ جامع یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زیادتی کا الحاق اصل عقد کے ساتھ ہوتا ہے گویا کہ عقد اصل اور زائد دونوں پر واقع ہوا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گا گویا کہ راہن نے ابتداءً ہی میں دین اصل اور دین زائد کے مقابلے میں غلام رہن رکھا یا اور وہ جائز ہے تو ایسے ہی یہ بھی جائز ہو گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادتی اگر صحیح ہے تو اس نے رہن میں شیوع کا ایجاب کیا ہے اور یہ چیز رہن کی صحت کے مانع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر رہن صحیح ہوتا تو بعض غلام (یعنی غلام کا کچھ حصہ) اس کے مقابلے میں ہوتا تو پھر یا تو وہ حصہ بمقابلہ زیادتی کے ہوتا تو باوجود اول کے ساتھ مشغول ہونے کے اور یا وہ اول سے فارغ ہو کر زیادتی کے ساتھ مشغول ہوا۔ شق اول کی کوئی صورت نہیں ہے وہ جو کسی شی کے ساتھ مشغول ہو اس میں دوسری شی کے ساتھ مشغول ہونے کا احتمال نہیں ہوتا ہے ثانی کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس نے غلام کے کچھ حصے کو دین کے مقابلے میں رہن رکھا یا جو کہ رہن مشاع ہے پس جائز نہ ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ایک غلام کو دو مختلف دیون کے مقابلے میں رہن رکھائے کہ ہر ایک غلام کے کچھ حصے کے مقابلے میں ہو۔ اصل رہن پہ زیادتی رہن کا معاملہ اس کے برخلاف ہے کیونکہ اس میں زیادتی رہن کے لیے شائع ہونے کا باعث بنتی بلکہ دین کے شیوع کا باعث بنتی ہے کیونکہ زیادتی سے پیشتر غلام کل دین کے مقابلے میں تھا اور زیادتی کے بعد کل غلام بعض دین کے مقابلے میں ہوا اور زیادتی باقی بعض حصے کے مقابلے میں ہوئی پس شیوع کا تعلق دین سے ہو گا نہ کہ رہن سے۔ اور دین میں شیوع رہن کی صحت کے مانع نہیں جب کہ رہن میں شیوع اس صحت کے مانع ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایک غلام نصف دین کے مقابلے میں رہن

رکھا یا تو جائز ہے اور اگر نصف غلام دین کے مقابلے میں رہن رکھا یا تو جائز نہیں۔ اسی وجہ سے دونوں زیادتیوں کا حکم مختلف ہے۔

اگر کسی مشاع چیز کو مرہون بنایا پھر اس کو تقسیم کیا اور مرتہن کے سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ حقیقت میں عقد تفسیم اور تقسیم کے بعد تسلیم پر موقوف تھا۔ تو جب یہ پایا گیا تو نفاذ سے مانع زائل ہو گیا پس عقد کا نفاذ ہو گا۔

۳۔ مرہون غیر مرہون سے فارغ ہو۔ پس اگر اس کے ساتھ مشغول ہو مثلاً مکان رہن رکھا جس میں راہن کا سامان ہے اور مکان سپرد کر دیا یا مکان بمع اس میں سامان کے سپرد کر دیا یا بالوں کی گون[1] رہن رکھی سوائے علاوہ اس کے جو ان میں ہے اور گون سپرد کر دی یا گون بمع مظروف کے سپرد کر دیئے تو جائز نہیں کیونکہ قبضے کا مطلب ہے وہ تخلیہ جو تصرف پر قدرت دینے والا ہو اور یہ شغل کے ساتھ ثابت نہیں ہو گا۔ اور اگر راہن مکان میں سے سامان نکال لے اور پھر اس کو فارغ کر کے سپرد کر دے تو جائز ہے اور قبضے کی حالت کو دیکھا جاتا ہے عقد کی حالت کو نہیں دیکھا جاتا چونکہ مانع شغل ہے جو زائل ہو گیا پس عقد نافذ ہو گا جیسا کہ رہن مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں رکھا ہوا سامان رہن رکھا یا مکان نہیں اور مرتہن اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دیا تو جائز ہے برخلاف اس صورت کے جب مکان میں موجود سامان کے علاوہ صرف مکان رہن رکھا یا (کہ وہ جائز نہیں ہو گا) کیونکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہے رہا سامان کو وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا پس سامان پر قبضہ صحیح ہو گا اور مکان پر قبضہ صحیح نہ ہو گا۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان کو ایک ہی معاملے میں رہن بنایا اور مرتہن اور ان دونوں اشیائے مرہونہ کے درمیان تخلیہ کر دیا جب کہ وہ (راہن) گھر سے باہر ہو تو دونوں میں رہن جائز ہے کیونکہ اس نے کل کو رہن بنایا اور کل کو تسلیم کیا اور دونوں ہی کی تسلیم صحیح ہوئی۔ اور اگر معاملے میں دونوں میں تفریق کرتا مثلاً پہلے ایک چیز رہن رکھتا پھر دوسری چیز رہن رکھتا تو اگر دونوں کی تسلیم اکٹھی ہو تو دونوں میں رہن صحیح ہو گا۔ جہاں تک سامان کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا۔ رہا مکان تو اس میں مانع ہوتا ہے شغل اور وہ اب زائل ہو چکا۔

اور اگر تفریق کی بایں طور کہ ان میں سے ایک رہن بنایا اور تسلیم کیا پھر دوسری شئی کو رہن بنایا اور تسلیم کیا تو مکان میں رہن جائز نہ ہو گا البتہ سامان میں جائز ہو گا البتہ سامان میں رہن کو متقدم کیا ہو یا مؤخر کیا ہو برخلاف ہبہ کے کہ اس میں ترتیب کی رعایت کی جاتی ہے اگر مکان کے ہبہ کو متقدم کرے تو مکان میں ہبہ جائز نہ ہو گا البتہ سامان میں جائز ہو گا جیسے رہن میں ہوتا ہے اور اگر سامان کے ہبہ کو مقدم کیا تو دونوں کا ہبہ جائز ہو گا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں اور مکان میں اس لیے کہ اگرچہ وہ قبضے کے وقت مشغول ہے لیکن مشغولیت ایسے سامان کے ساتھ ہے جو موہوب لہ کی ملکیت

---

[1] وہ تھیلا جو بکری کے بالوں یا سوتی وغیرہ سے بنا ہو گدھوں یا بیلوں وغیرہ پر غلہ سے بھر کر لادا جاتا ہے۔

ہے پس یہ قبضے کی صحت کے مانع نہ ہوگی۔ جب کہ رہن کے مسئلے میں مکان ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو راہن کی ملکیت ہے پس یہ مشغولیت قبضے کی صحت کے مانع ہو گی۔ پس یہ دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان راہن اور مرتہن دونوں مکان کے اندر رہیں اور راہن نے کہا کہ میں نے یہ مکان تجھے تسلیم کیا تو یہ تسلیم صحیح نہ ہوگی یہاں تک کہ راہن مکان سے نکل جائے۔ پھر تسلیم کرے کیونکہ تسلیم کا معنی جو کہ تخلیہ ہے راہن کے مکان میں ہوتے ہوئے پایا نہیں جاتا۔ لہٰذا مکان میں سے نکلنے کے بعد تسلیم جدید ضروری ہوگی۔

جانور کے اوپر سامان لدا ہوا ہو اور علاوہ سامان کے جانور کو رہن رکھا یا تو رہن پورا نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس پر سے سامان اتار دے اور پھر جانور مرتہن کو تسلیم کرے۔ اور اگر علاوہ جانور کے سامان کو رہن بنایا اور جانور مرتہن کو دے دیا تو سامان میں رہن تام ہوگا کیونکہ جانور سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ رہا سامان تو وہ جانور کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا۔ یہ ایسے ہے جیسے مکان میں سامان ہو اور علاوہ سامان کے مکان رہن رکھائے اور علاوہ مکان کے سامان رہن رکھائے۔

جانور پر زین ہو یا اس کے منہ میں لگام ہو یا اس کے سر میں رسی ہو ان میں سے کوئی شئی رہن رکھائی اور لگام زین ورسی سمیت جانور مرتہن کو دے دیا تو یہ رہن نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس کو جانور کے منہ وغیرہ سے نکال لے پھر تسلیم کرے۔ مکان میں سامان رہن رکھانے کی صورت میں حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ زین وغیرہ جانور کے توابع میں سے ہوتی ہے پس علاوہ جانور کے اس کا رہن رکھنا صحیح نہیں جیسا کہ علاوہ درخت کے پھل کا رہن رکھنا صحیح نہیں ہوتا برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کا تابع نہیں ہوتا اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اگر ایسے جانور کو رہن رکھا یا جس پر زین یا لگام ہو تو وہ زین وغیرہ بھی تابع ہونے کے حکم کی بنا پر رہن میں شامل ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر باندی رہن رکھائی اور اس کے حمل کو مستثناء کیا یا جانور رہن رکھا یا اور اس کے حمل کو مستثناء کیا تو نہ استثناء صحیح ہوگا اور نہ ہی عقد صحیح ہوگا۔ استثناء کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو مرہون غیر مرہون کے ساتھ مشغول ہوتا۔ عقد کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمل کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد کے ہے اور مثل بیع کے برخلاف ہبہ کے رہن شرط فاسدہ سے باطل ہو جاتا ہے۔

اگر اپنی باندی کے حمل کو آزاد کر دیا پھر ماں کو رہن رکھایا یا اس کے حمل کو مدبر بنایا پھر ماں کو رہن رکھایا تو اس میں وہی کلام ہے جو ہبہ میں ہے اور ہبہ میں کلام گزر چکا ہے۔

۴- مرہون غیر مرہون سے جدا اور متمیز ہو۔ پس اگر مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل اور غیر ممتاز ہو تو مرہون پر قبضہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ تنہا مرہون پر قبضہ ممکن نہیں حالانکہ جو مرہون کے ساتھ متصل ہے وہ مرہون نہیں ہے پس یہ رہن مشاع کے مشابہ ہوگا۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر علاوہ عمارت کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ کھیتی و درخت

نے کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ زمین کے کھیتی و درخت رہن رکھائے یا علاوہ پھل کے درخت رہن رکھائے یا درخت کے پھل رہن رکھائے تو یہ جائز نہیں خواہ مرہون کی تسلیم کل (یعنی دونوں) کے تخلیہ کے ساتھ ہو یا نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ اتصال قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل اتار لیا یا کھیتی کاٹ لی اور جدا حالت میں تسلیم کی تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع امر زائل ہو چکا ہے۔

اگر دونوں کو عقد رہن میں جمع کیا اور دونوں کو مرہون بنایا اور تسلیم متفرق طور پر کیا تو جائز ہے۔

اگر صفقہ (معاملہ) میں تفریق کی بایں طور کہ کھیتی رہن بنائی یا زمین رہن بنائی یا پہلے زمین پھر کھیتی رہن بنائی تو دیکھا جائے گا اگر تسلیم دونوں کی اکٹھے کی تو دونوں میں رہن جائز ہے اور اگر دونوں کی تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں رہن جائز نہ ہوگا خواہ مقدم کیا ہو یا موخر کیا ہو۔ برخلاف پہلی فصل کے کیونکہ دونوں فصلوں میں مانع مختلف ہے۔ اس فصل میں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جب کہ فصل اول میں قبضے کی صحت سے مانع شغل ہے جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اپنا نصف مکان مشاع حالت میں ایک شخص کو رہن میں دینے کا معاملہ کیا اور وہ اس کو سپرد نہیں کیا یہاں تک کہ باقی نصف کا بھی اسی شخص کے ہاتھ رہن کا معاملہ کیا اور پھر کل مکان کی تسلیم کی تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کر دیا پھر باقی نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کیا تو جائز نہیں۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔

اس قاعدے پر اگر بھیڑ کی پشت پر اون میں علاوہ بھیڑ کے رہن کا معاملہ کیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ امر قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون کاٹ لے اور سپرد کر دے تو جائز ہے کیونکہ مانع زائل ہو چکا۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ اگر جانور پر سامان ہو اور بغیر سامان کے جانور رہن میں دے تو جائز نہیں اور اگر سامان اس جانور سے اتارے اور جانور کو فارغ کرے تو جائز ہے یہ مذکورہ برخلاف اس صورت کے کہ اپنی باندی کے حمل یا اپنے چوپائے کے حمل یا اس کے تھن میں دودھ کو رہن رکھایا یا دودھ میں گھی یا بیج میں تیل یا زیتون میں روغن یا گندم میں آٹے کو رہن رکھا یا تو یہ باطل ہے اگرچہ راہن نے مرتہن کو ولادت کے وقت بچے پر یا دیگر اشیاء پر ان کے نکلنے کے وقت ـــ کو قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو کیونکہ یہاں عقد سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا بوجہ ان کے معدوم ہونے کے اور اس کے معدوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ معدوم کی طرف مضاف ہے اسی لیے وہ بیع جو ان اشیاء کی طرف مضاف ہو اس کا انعقاد نہیں ہوتا ایسے ہی رہن ہے جب کہ پہلی صورت میں عقد منعقد ہوتا ہے [illegible] اس کا نفاذ موقوف ہوتا ہے فصل (جدا کرنے) و تمییز کے ساتھ تسلیم کی صحت پر تو جب وہ پائی گئی تو مانع زائل ہو گیا۔

اگر درخت کو معہ زمین سے اس کی جڑوں کے رہن رکھا یا تو جائز ہے کیونکہ اس پر قبضہ ممکن ہے
درخت رہن رکھا یا جس پر پھل ہیں لیکن ان کا ذکر نہیں کیا تو پھل بھی رہن میں داخل ہوں گے۔ برخلاف
بیع کے کہ بغیر ذکر کے پھل درخت کی بیع میں شامل نہیں ہوگا کیونکہ مسئلہ رہن میں رہن کی تصحیح کا ارادہ
کیا گیا ہے اور رہن بغیر قبضے کے صحیح نہیں ہوتا اور قبضہ صحیح نہ ہوگا جب تک مرہون کے ساتھ
متصل شی رہن میں داخل نہ ہو۔ پس عقد رہن کی تصحیح کی بناء پر پھل درخت کے رہن میں شامل ہوگا۔ بیع
کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ پھل کے شامل ہوئے بغیر بھی درخت کی بیع صحیح ہے اور تصحیح کے لیے پھل کو
شامل کرنے کی ضرورت نہیں۔

اگر کہا میں نے یہ مکان یا یہ زمین یا یہ باغ رہن رکھا یا اور کلام مطلق کیا اور کسی شی کی تخصیص نہیں
کی تو اس میں عمارت اور درختوں میں سے ہر وہ چیز داخل ہوگی جو اس کے ساتھ متصل ہوگی کیونکہ
یہ بیع میں بھی داخل ہوتی ہے حالانکہ صحت بیع کی شرائط میں سے قبضہ نہیں ہے تو رہن میں اس کا
داخل ہونا اولیٰ ہوگا البتہ کھیتی اور پھل رہن میں تو داخل ہوتے ہیں بیع میں نہیں جس کی وجہ ہم بیان کر چکے
ہیں برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کے رہن میں داخل نہیں ہوگا۔ پھل درخت کے رہن میں داخل
ہوگا کیونکہ پھل درخت کے تابع ہوتا ہے جب کہ سامان مکان کے تابع نہیں ہوتا۔

رہن کے صحیح ہونے کے بعد اگر مرہون کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی کو دیکھا
جائے گا۔ اگر استحقاق کے بعد باقی ایسا ہے کہ جس کو ابتداء میں رہن رکھنا جائز ہو تو اس میں رہن فاسد
نہ ہوگا اور اگر ایسا ہو کہ ابتداءً اس کو رہن میں رکھنا جائز نہ ہو تو کل میں رہن میں ہو جائے گا کیونکہ
جب اس کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہو گیا کہ جس حصے میں استحقاق نکلا اتنے حصے میں
عقد صحیح نہیں ہوا اور یہ کہ رہن کا وقوع صرف باقی میں ہوا ہے گویا کہ راہن نے ابتداء سے ہی صرف
اسی قدر رہن رکھا یا تھا پس اس کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ابتداءً رہن کے لیے محل بن سکتا ہے
تو اس میں رہن باقی رہے گا ورنہ کل میں فاسد ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ اتنی ہی مقدار ابتداً رہن رکھتا
البتہ جب رہن صرف اس میں باقی رہ گیا تو (دین میں) اپنے حصے کے بقدر باقی رہے گا یہاں تک
کہ اگر باقی (رہن) ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں سے اس کے حصے کے بقدر ہوگی۔ اگرچہ
اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو۔ اور کل پورا دین ختم نہ ہوگا۔ اور اگر باقی کو ابتداء رہن رکھائے
اور اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو پھر باقی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت کل دین کے
مقابلے میں ہوگی۔

اگر تم چاہو تو حیازت کو علیحدہ شرط بنا لو اور مشاع کی تخریج اس قاعدے پر کر لو کیونکہ مشاع
ایسا مرہون ہوگا جو ایسے کے ساتھ متصل ہوگا کہ جو حقیقت میں غیر مرہون ہے۔ پس مشاع کی تخریج اس
قاعدے پر صحیح ہوگی۔ اس بات کو سمجھ لو۔

۵۔ **قبضہ کرنے کی اہلیت:** یہ عقل ہے کیونکہ اسی سے رکن جو کہ ایجاب و قبول ہے کی اہلیت ثابت
ہوتی ہے تو اس سے اہلیت شرط کا ثابت ہونا اولیٰ ہے۔

قبضے کی تفسیر

قبضہ عبارت ہے تخلی سے اور وہ قبضہ ثابت کرنے پر قدرت پانا ہے۔ یہ موانع کے ارتفاع سے ہوتا ہے اور یہ ارتفاع راہن کے مرہون اور مرتہن کے درمیان کرنے سے ہوتا ہے۔ جب یہ بات حاصل ہو جائے تو راہن تسلیم کرنے والا بن جاتا ہے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تخلیہ کے ساتھ نقل و تحویل بھی شرط ہے اور جب تک یہ نہ پایا جائے مرتہن قابض نہیں بنتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کی صحت کے لیے شرط ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے فرھان مقبوضۃ (پس رہن ہے قبضہ کیا ہوا) اور مطلق قبض سے مراد قبضہ حقیقی ہوتا ہے اور اس کا تحقق بغیر نقل کے نہیں ہوتا۔ رہی تخلی تو حکم کے اعتبار سے قبضہ ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں پس اس پر اکتفاء نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ عرف و شرع میں بغیر نقل و تحویل کے تخلی ہی قبضہ ہے۔ جہاں تک عرف کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ قبضہ ایسی اشیاء میں وارد ہوتا ہے جو نقل و تحویل کے قابل نہیں ہوتیں مثلاً مکان و زمین۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین یا یہ بستی یا یہ ولایت فلاں شخص کے قبضے میں ہے تو اس سے صرف تخلی ہی سمجھ میں آتی ہے جو کہ تصرف پر قدرت کو کہتے ہیں۔ رہی شرع تو بیع کے باب میں بغیر نقل و تحویل کے صرف تخلی کو بالاجماع قبضہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بغیر نقل و تحویل کے تخلی ہی از روئے حقیقت و شریعت قبضہ ہے۔ پس اس پر اکتفاء ہوگا۔

قبضے کی انواع

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم اصالت کے طریق سے اور دوسری قسم نیابت کے طریق ہے۔

اصالت کے طریق سے قبضہ یہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے قبضہ کرے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک قسم کا تعلق قابض سے ہے (۲) دوسری قسم کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق قابض سے ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً باپ اور وصی کا بچے کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ اسی طرح عادل کا قبضہ مرتہن کے قبضے کے قائم مقام ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مرہون عادل کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت مرتہن پر محسوب ہوگی کیونکہ نفس قبضہ ان امور سے ہے جن میں نیابت کا احتمال ہوتا ہے۔ نیز رہن پر قبضہ قبضہ استیفاء دین ہوتا ہے اور استیفاء دین میں نیابت چل سکتی ہے۔

نیابت کے طریقے سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے تو وہ یہ ہے کہ جب عقد کے وقت مرہون مقبوض ہو تو کیا یہ رہن پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہوگا۔ اس بارے میں قاعدہ وہ ہے جو ہم کتاب البیوع اور کتاب الہبہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ دونوں قبضے جب ایک جنس ہوں تو ایک قبضہ دوسرے کا نائب بن جاتا ہے اور جب دونوں مختلف ہوں تو اعلیٰ ادنیٰ کا نائب بن جاتا ہے اس

قاعدے کی فقہ اور فروع ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
اور اگر تم چاہو تو حیازت۔ فراغت اور تمیز کو نفس عقد کی شرائط میں سے کر لو اور کہو کہ صحت عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مرہون محوز (جمع کیا ہوا اکٹھا) ہو۔ اور اس پر تم مشاع کی بنا کرو۔ اور چاہو تو یوں کہو کہ صحت عقد کی شرائط میں سے ایک ہمارے نزدیک دوام قبضہ ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اس پر تم مشاع کو مبنی کرو۔ اس شرط کے اثبات کے لیے ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں۔

(ا) اللہ تعالیٰ کا ارشاد فرھان مقبوضۃ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے خبر دی کہ مرہون مقبوض ہوتا ہے یہ خبر اس بات کی مقتضی ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ مقبوض ہو کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا خبر دینا خلف کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور شیوع دوام قبض کے مانع ہے پس یہ صحت رہن کے مانع ہوگا۔

(ب) اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کو رہن کہا۔ اسی طرح اس کو لغت و شریعت کے عرف میں رہن کہا جاتا ہے۔ اور لغت میں رہن حبس کو کہتے ہیں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کل نفس بما کسبت رھینۃ (ہر شخص اپنے اعمال کے بدلے میں محبوس ہوگا یعنی اپنے کسب کے ساتھ محبوس ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ محبوس ہو۔ جب کہ شیوع دوام حبس کے مانع ہے پس جواز رہن کے مانع ہوگا۔ مرہون کا قابل تقسیم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ شیوع دونوں ہی میں حبس کے دوام کے مانع ہوتا ہے۔ اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق۔ شیوع خواہ مقارن ہو یا طاری ہو برابر ہے کیونکہ یہ دونوں ہی دوام قبض کے مانع ہیں۔ ایسے ہی رہن خواہ اجنبی کے ہاتھ ہو یا اپنے شریک کے ہاتھ برابر ہے کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو شریک اس کا حبس ایک دن ملکیت کے حکم کی بناء پر کرے گا اور ایک دن رہن کے حکم کی بنا پر پس قبضے اور حبس کی جہت مختلف ہو گی لہٰذا معنی کے اعتبار سے قبضہ وحبس دائمی نہ ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ راہن نے ایک دن رہن رکھا یا اور ایک دن نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔
اسی پر مسئلہ نکلتا ہے ایسی شی کے رہن کا جو ایسے عین کے ساتھ متصل ہو جو مرہون نہ ہو کیونکہ غیر مرہون عین کا مرہون عین کے ساتھ اتصال مرہون پر قبضے کے دوام کے مانع ہے حالانکہ وہ جواز رہن کی شرط ہے۔

۶- غیر مرہون سے فارغ ہو۔
۷- غیر مرہون سے منفصل (جدا) اور ممیز ہو۔

ان دونوں شرائط میں سے ہر ایک پر ان مسائل کی تخریج ہوتی ہے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔
مرہون سے **متعلق شرائط:** کی چند انواع ہیں۔
۱- وہ مضمون ہو۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول ضمان کے اصل شرط ہونے کے بارے میں دوم مضمون کی صفت کے بارے میں۔

اول: یعنی اصل ضمان۔ مرہون کا ضمان کے ساتھ مضمون ہونا جواز رہن کی شرط ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون باایں معنی مضمون ہوتا ہے کہ مرہون کی ہلاکت کے وقت واجب (دین) ساقط ہو جاتا ہے یا وہ استیفائے واجب کے معنی میں ہوتا ہے۔ مضمون سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ راہن کے ذمے واجب التسلیم (تسلیم، سپرد کرنا) ہے مضمون کی دو قسمیں ہیں دین اور عین جہاں تک دین کا تعلق ہے تو اس کے مقابلے میں رہن رکھنا جائز ہے خواہ دین کسی سبب سے ہو مثلاً اتلاف غصب اور بیع وغیرہ کیونکہ دیون تمام کے تمام واجب ہوتے ہیں باوجود اپنے وجوب کے اسباب میں اختلاف کے۔ پس ان کے مقابلے میں رہن مضمون کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے للہذا صحیح ہے۔ خواہ یہ ان اشیاء میں سے ہو جن میں قبضے سے پیشتر استبدال کا احتمال ہوتا ہے یا ان میں سے ہو جن میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔ جیسے بیع سلم کا راس المال اور بدل صرف اور مسلم فیہ۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کی ہلاکت کے وقت استبدال کے طریقے پر دین کے سقوط کا مطلب یہ ہے کہ خاص دین بدل بن جاتا ہے دین سے لیکن استیفاء کے طریقے سے نہیں کیونکہ استیفاء کا تحقق صرف یکجنسیت کی صورت میں ہوتا ہے جب کہ رہن اور دین عام طور پر دو مختلف جنس ہوتے ہیں پس سقوط کا قول بطریق استیفاء نہیں ہوگا للہذا متعین ہوا کہ سقوط استبدال کے طریق پر ہو۔ لہٰذا جواز رہن مختص ہوگا ایسی شی کے ساتھ جو استبدال کا احتمال رکھتی ہو۔ اور ان دیون کا جیسے استبدال جائز نہیں ایسے ہی رہن بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سقوط (دین) استیفاء کے طریق پر ہے جیسا کہ ایسی شی کے حکم کے ضمن میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے اور ان دیون کا استیفاء ممکن ہے۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا قول کہ استیفاء یکجنسیت کا تقاضا کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مجانست (یکجنسیت) ایک وجہ سے ثابت ہے کیونکہ استیفاء کا وقوع رہن کی مالیت سے ہوتا ہے نہ کہ اس کی صورت سے۔ اور اموال تمام کے تمام جہاں تک معنی مالیت کا تعلق ہے ایک جنس ہیں۔ اور کبھی حاجت و ضرورت کی بنا پر صورت کے پہلو سے مجانست کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور مطلق مالیت پر اکتفا کیا جاتا ہے جیسا کہ ایسی شی کے اتلاف پر ہوتا ہے جس کی جنس میں سے اس کی مثل نہ ہو۔ اور رہن کے باب میں لوگوں کو جانب استیفاء میں اپنے دیون کی توثیق کی حاجت کی بنا پر ضرورت ثابت ہے للہذا استیفاء کا قول کرنا ممکن ہے۔ اور جب ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز ہے تو اگر مجلس ہی میں رہن ہلاک ہو جائے تو صرف اور سلم تام ہو جائیں گے کیونکہ مرتہن اپنے عین حق کا مجلس میں استیفاء کرنے والا بنا استبدال کرنے والا نہیں۔ اور اگر ہلاک نہیں ہوا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو یہ دونوں عقد باطل ہو جائیں گے کیونکہ صحت کی بقاء کی شرط جو کہ مجلس میں قبضہ ہے فوت ہوئی ہے

جہاں تک عین کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس عین کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہے جو راہن کے پاس امانت ہو مثلاً ودیعت ہو عاریت ہو مال مضاربت ہو مال بضاعت ہو مال شرکت ہو یا اجارے پر لی ہوئی شی ہو وغیرہ کیونکہ یہ سرے سے مضمون نہیں

ہوتی۔

رہی وہ عین جو مضمون ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) **مضمون بنفسہ:** یہ وہ ہے کہ جس کی ہلاکت کے وقت اگر اس کی مثل ہو تو اس کی مثل واجب ہوتی ہے اور اگر مثل نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے جیسے غاصب کے پاس مغصوب اور شوہر کے قبضے میں مہر اور عورت کے قبضے میں بدل خلع اور عاقلہ کے قبضے میں دم عمد سے بدل صلح۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں رہن جائز ہے اور مرتہن کو حق ہے کہ عین کو واپس لینے تک رہن کو روکے رکھے۔ اور اگر عین کو واپس لینے سے پیشتر مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے درآنحالیکہ عین قائم ہو تو راہن سے کہا جائے کہ عین مرتہن کے سپرد کر دے اور اس سے رہن کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو وہ لے لے۔ کیونکہ مرہون ہمارے نزدیک اس کمتر کے ساتھ مضمون ہوتا۔ اور جب عین مرتہن کو مل جائے تو اس پر اتنی مقدار جو مضمون کے بقدر ہو لوٹانا واجب ہوتی ہے۔ اور اگر عین ہلاک ہو جائے درآنحالیکہ رہن قائم ہو تو رہن اس عین کی قیمت کے مقابلے میں رہن بن جائے گا یہاں تک کہ اگر اس کے بعد رہن ہلاک ہو تو وہ اس حال میں ہلاک ہو گا کہ وہ اپنی قیمت اور عین کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہو گا۔ عین کی قیمت اس لیے کہ وہ عین کا بدل ہوتی ہے اور شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شی ہے۔

(ب) **مضمون بغیرہ:** جو مضمون بنفسہ نہ ہو مثلاً بائع کے قبضے میں مبیع کہ وہ مضمون بنفسہ نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مبیع اس (یعنی بائع) کے پاس ہلاک ہو جائے تو بائع کچھ ضمان نہ دے گا بلکہ مبیع مضمون بغیرہ ہوتا ہے اور وہ غیر ثمن ہے یہاں تک کہ ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر خریدی ہوئی شی ہلاک ہو جائے تو کیا اس کے مقابل رہن جائز ہے؟ تو کتاب الصرف میں ہے کہ جائز ہے اور مشتری کو حق ہے کہ وہ جب تک مبیع پر قبضہ نہ کر لے رہن کو روکے رکھے اور اگر مبیع پر قبضے سے پیشتر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت اس کی اور مبیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ ہو گی اور مرتہن مرہون کی ہلاکت سے مبیع پر قابض نہ ہو گا البتہ اس کو مبیع پر قبضہ کرنے کا حق ہو گا جب کہ وہ اس کا ثمن پورا ادا کر دے اور اس پر کمتر کا ضمان بھی ہو گا بسبب رہن کی ہلاکت کے۔

اگر قبضے سے پیشتر مبیع ہلاک ہو جائے اور رہن قائم ہو تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ قبضے سے پیشتر مبیع کی ہلاکت بیع کے بطلان کا موجب ہوتی ہے اور مشتری کے ذمے ہو گا کہ وہ رہن بائع کو لوٹا دے۔ اور اگر لوٹانے سے پیشتر رہن مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت بائع کے حق میں اسکے ضمان کے ساتھ ہو گی اور وہ ضمان رہن کی قیمت اور مبیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو وہ ہے۔

مبیع کی ہلاکت اور بیع کے بطلان سے رہن کا ضمان باطل نہیں ہو گا۔ کیونکہ مبیع اگرچہ ہلاک ہو گیا ہے تو اس کے مقابل ثمن بھی ساقط ہو گیا ہے پس بیع کا بطلان عوض کے مقابلے میں ہو گا لہٰذا رہن کا ضمان

باطل نہیں ہوگا۔

حسن نے ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے روایت کی کہ رہن صحیح نہیں۔ اسی کو کرخی رحمہ اللہ نے لیا ہے
حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر قبضہ مرہون بہ (جس کے مقابل میں رہن رکھا گیا)
کے استیفاء کا قبضہ ہوتا ہے اور مضمون بغیرہ میں استیفاء کے معنی کا تحقق نہیں ہوتا کیونکہ مشتری رہن کی
ہلاکت سے کسی شئی کا استیفاء کرنے والا نہیں بنتا۔ اس سے تو لفظ ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ ظاہر روایت
کی وجہ یہ ہے کہ یہاں باعتبار معنی کے استیفاء حاصل ہوتا ہے کیونکہ قبضے سے پیشتر مبیع اگر قیمت کے
ساتھ مضمون نہیں ہوتا تو ثمن کے ساتھ تو مضمون ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو
مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے مشتری سے ثمن کا سقوط مثل عوض کے ہوگا پس مشتری معنی کے اعتبار سے رہن سے
مبیع کی مالیت کا استیفاء کرنے والا بنے گا۔ لہٰذا یہ مضمون بنفسہ کے معنی میں ہے اور اسکے مقابلے میں رہن صحیح ہوگا۔

اگر ایک عورت سے معین (مخصوص) دراہم پر نکاح کیا یا کوئی شئی معین (مخصوص) دراہم کے
عوض خریدی اور ان کے عوض رہن رکھا یا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں جب
کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ دراہم و دنانیر عقود و معاوضات
میں متعین نہیں ہوتے اگرچہ ان کی تعیین کی جائے لہٰذا راہن پر ان کی مثل واجب ہوتے ہیں بعینہ وہی
نہیں پس معین (دراہم و دنانیر) مضمون نہیں ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہوگا۔ زفر
رحمہ اللہ کے نزدیک تعیین کرنے سے دراہم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں بمنزلہ (ان کے) عوض
کے لہٰذا معین (دراہم و دنانیر) مضمون ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز ہوگا۔

کفالت بالنفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ مکفول بہ کفیل پر مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے
نہیں کہ اگر مکفول بہ ہلاک ہو جائے تو راہن پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتہن سے اس کے مقابلے
میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔

شفعہ (یعنی مشفوعہ) کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ شفعہ مشتری پر مضمون نہیں ہوتا جس
کی دلیل یہ ہے کہ اگر شفعہ (یعنی مشفوعہ جائیداد) ہلاک ہو جائے تو راہن (مشتری) پر کچھ واجب نہیں
ہوتا اور مرتہن سے اس کے مقابلے میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ رہن ایسی شئی کے مقابلے میں ہوگا جو
مضمون نہیں پس جائز نہیں۔

جنایت کرنے والے غلام اور مدیون غلام کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ اگر یہ غلام ہلاک ہو
جائے تو مالک پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتہن سے اس کے مقابلے میں ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہ سرے
سے مضمون نہیں لہٰذا اس کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں۔

نوحہ کرنے والی اور گانے والی کی اجرت کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ بایں طور کہ گانے
والی یا نوحہ کرنے والی کو اجرت پر رکھا اور دونوں کے پاس اجرت کے مقابلے میں رہن رکھا یا۔
کیونکہ یہ اجارہ صحیح نہیں پس اجرت واجب نہیں اور یہ غیر مضمون کے عوض رہن ہوگا۔ لہٰذا
جائز نہیں۔

اور ایک شخص کے پاس رہن رکھا یا تاکہ وہ اس کو قرض دے۔ اور مرتہن نے قرض دینے سے

پیشتر رہن ہلاک ہوگیا تو یہ ہلاکت اس حال میں ہوگی کہ مرہون اپنی قیمت اور مذکورہ قرض میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا۔ اگرچہ یہ رہن رکھنا بمقابلہ غیر مضمون کے ہے لیکن یہ مضمون کے حکم میں ہے کیونکہ مرتہن نے رہن پر قبضہ کیا تاکہ راہن کو قرضہ دے لہٰذا رہن پر قبضہ ضمان کی جہت سے ہوا۔ اور جو کسی شی کی جہت سے مقبوض ہو وہ شریعت میں اس شی کی حقیقت میں مقبوض ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء (خریدنے کے لیے جس چیز کو لیا ہو۔

صفت مضمون: اسکی دو قسمیں ہیں ایک متفق علیہ اور دوسری مختلف فیہ۔

متفق علیہ صفت یہ ہے کہ فی الحال مضمون ہو پس ایسی شی کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں جو آئندہ مضمون بنے گا جیسے درک [1] کے مقابلے میں رہن بایں طور کہ کوئی شی فروخت کی اور ثمن پر قبضہ کرلیا اور مبیع مشتری کو سونپ دیا۔ پھر مشتری کو مبیع میں استحقاق کا خوف ہوا تو اس نے درک سے پیشتر بائع سے ثمن کے مقابلے میں رہن لیا۔ یہ جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو روک رکھنے کا اختیار نہیں خواہ درک پایا جائے۔ اور اگر رہن ہلاک ہوا تو بحالت امانت ہلاک ہوگا خواہ درک پایا جائے یا نہیں۔

اسی طرح اگر ایسی شی کے مقابلے میں رہن رکھا جو راہن پر مستقبل میں ثابت ہوگی تو یہ بھی جائز نہیں برخلاف کفالت کے کہ وہ ایسی شی کے لیے جو آئندہ زمانے میں مضمون بنے گی جائز ہے جیسے کہ ایک شخص کے لیے ایسی شی کی کفالت کرے جو فلاں پر ثابت ہوگی وغیرہ کیونکہ ارتہان (رہن رکھنا) ایک وجہ سے فی الحال استیفاء ہے۔ اور استیفاء کے لیے فی الحال کوئی شی نہیں ہے۔ اور معدوم کا استیفاء محال ہے برخلاف کفالت کے۔ نیز جب کہ رہن وارتہان ایفاء و استیفاء کے باب میں سے ہے تو یہ بیع کے مشابہ ہوئے لہٰذا مثل بیع کے اس میں مستقبل کی طرف اضافت کا احتمال نہیں۔ نیز قیاس دونوں ہی کے جواز کا منکر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک مضمون کا تقاضا کرتا ہے مگر کفالت میں جواز لوگوں کے تعامل کی وجہ سے ہے جب کہ رہن میں تعامل نہیں ہے لہٰذا رہن میں معاملہ اصل قیاس پر رہے گا۔ اور برخلاف اسکے جب کسی شخص کے پاس رہن رکھائے تاکہ مرتہن اسکو قرض دے تو رہن مضمون ہوگا اگرچہ یہ رہن ایسی چیز کے مقابلہ میں ہے جو فی الحال مضمون نہیں کیونکہ اگرچہ حقیقت میں مضمون نہیں لیکن اسکا حکم مضمون کا ہے بوجہ قبضے کے ضمان کی جہت سے پائے جانے کے۔ اور جو کسی شئ کی جہت سے مقبوض ہو وہ بمنزلہ اس شی کی حقیقت میں مقبوض کے ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں۔

اگر ایک شخص سے کہا کہ میں تیرے لیے تیرے فلاں کے ذمے مال کا ضامن ہوا جب اس کی ادائیگی کا وقت آجائے تو اس کے مقابل کفیل اور رہن لینا جائز ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ جب

---

[1] اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کو مبیع میں استحقاق یعنی کسی اور کی ملکیت کا خوف ہوا تو ایک شخص کفیل بنا اور اس نے کہا کہ اگر اس میں استحقاق نکلا تو ثمن کی واپسی کی میں ضمانت دیتا ہوں۔ اس کو کفالت درک کہتے ہیں۔

فلاں آئے گا تو اس کے ذمے تیرا جو مال ہے اس کا میں ضامن ہوں گا تو اس کے مقابل رہن رکھنا جائز نہیں البتہ کفیل لینا جائز ہے۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں کفالت اور رہن میں سے ہر ایک کی اضافت فی الحال مضمون کی طرف ہے کیونکہ دین موجل توسع کے طریقے پر وقت آنے سے پیشتر واجب ہوتا ہے تاجیل کی تاثیر تو محض مطالبہ میں تاخیر کی ہوتی ہے برخلاف ضمان درک کے مقابلے میں رہن کے کیونکہ اس میں فی الحال نہ کوئی مضمون ہے اور نہ ایسی شی ہے جس کے لیے مضمون کا حکم ہو اور دوسرے مسئلے میں یعنی یہ کہنا کہ جب فلاں آئے گا تو میں ضامن ہوں گا اس مال کا جو تیرا اس کے ذمے ہوگا چونکہ ضمان کی تعلیق کی گئی فلاں کی آمد کی ساتھ پس یہ شرط کے وجود سے پیشتر معدوم ہوگا لہٰذا اضافت فی الحال مضمون کی طرف نہیں۔ پس رہن باطل ہوگا۔ اور کفالت صحیح ہوگی کیونکہ وہ فی الحال مضمون کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ اس کا تعلق فی الجملہ مضمون کا ہونا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

مختلف فیہ صفت: اسمیں شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ ظاہر و باطن میں مضمون ہو یا جواز رہن کے لیے اس کا باعتبار ظاہر مضمون ہونا کافی ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں جو ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا ظاہر میں مضمون ہونا کافی ہے اور حقیقت میں اس کا مضمون ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا جب ایک نے دوسرے شخص پر ہزار کا دعویٰ کیا اس حال میں کہ وہ ہزار اس پر قرض ہیں اور مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا پھر اس نے مدعی کے ساتھ اس سے پانچ سو پر مصالحت کر لی اور پانچ سو کے مقابلے میں مدعی کے پاس پانچ سو کے مساوی رہن رکھا یا پھر دونوں نے اس پر اتفاق کیا کہ وہ مال باطل تھا اور مدعا علیہ کے ذمے کچھ نہ تھا پھر رہن مدعی کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن (جو مدعی ہے) پر واجب ہوگا کہ راہن کو پانچ سو لوٹائے کیونکہ راہن پر ظاہر کے اعتبار سے دین ثابت تھا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آپس میں اتفاق کرنے سے پیشتر اگر معاملہ قاضی کے پاس لے جائے تو قاضی مدعا علیہ کو پانچ سو ادا کرنے پر مجبور کرتا۔ پس یہ رہن ہوگا اس کے مقابلے میں جو باعتبار ظاہر مضمون ہے پس صحیح ہے۔ اس پر یہ بات دلیل ہے کہ رہن جو جہت ضمان کے مقابل ہو صحیح ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو یہ کہ رہن جائز ہو اس ضمان کے مقابلے میں جو باعتبار ظاہر ثابت ہو۔ اولیٰ ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مرتہن کچھ ضمان نہ دے گا کیونکہ جب دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ مدعا علیہ (راہن) کے ذمے کچھ نہیں تھا تو ظاہر ہو گیا کہ رہن ایسی شی کے مقابلے میں حاصل ہوا ہے جو سرے سے مضمون نہیں۔ پس صحیح نہیں۔

اسی طرح جامع میں مذکور ہے کہ جب ایک شخص سے ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا اور غلام پر قبضہ کر لیا۔ اور ہزار کے بدلے ہزار کے مساوی رہن رکھا یا اور وہ رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا۔ پھر اس بات پر گواہی قائم ہو گئی کہ غلام آزاد ہے یا راہن کے پاس غلام میں استحقاق مکمل آیا تو رہن کی ہلاکت اس حال میں ہو گی کہ وہ مضمون ہے۔ کیونکہ ہزار راہن پر ظاہر کے اعتبار سے مضمون

تھے۔ اس لیے ارتہان ایسے دین کے مقابلے میں ہوا جو ظاہر مضمون تھا پس جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر مذبوحہ بکری دس درہم کے عوض خریدی یا سرکہ کا مٹکا خریدا اور ثمن کے بدلے رہن رکھا یا اور رہن ہلاک ہوگیا۔ پھر معلوم ہوا کہ بکری مردہ تھی اور سرکہ شراب تھا تو رہن مضمون ہوگا بوجہ مذکورہ

اسی طرح اگر کسی شخص کے غلام کو خطاءً سے قتل کر دیا۔ اور اس کو اس غلام کی قیمت کے مقابل رہن دیا پھر معلوم ہو کہ غلام آزاد تھا تو مرہون مضمون ہوگا مرہون کی قیمت اور غلام کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ۔ اس کی وجہ یہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے واجب یہ ہے کہ ان مسائل میں بھی ضمان نہ آئے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ ارتہان حاصل ہوا ہے ایسی شی کے مقابلے میں جو حقیقتاً مضمون نہیں ہے پس صحیح نہیں۔

اگر مستودع یا مضارب مال ودیعت یا مال مضاربت کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور رب المال ان پر استہلاک کا دعوی کرے پھر دونوں کچھ مال پر مصالحت کر لیں اور رب المال مال کے عوض میں مستودع سے رہن لے لے اور رہن اس کے پاس ہلاک ہو جائے پھر دونوں کا اس پر اتفاق ہو جائے کہ ودیعت مستودع کے پاس ہلاک ہوئی تھی تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مرتہن ضامن ہوگا جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف مبنی ہے ان کے صحت صلح میں اختلاف پر۔ پس محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح ہوئی تو یہ رہن ہوگا ظاہری مضمون کے مقابلے میں لہٰذا صحیح ہوگا اور ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح نہیں ہوئی تو رہن اس شی کے مقابلے میں حاصل ہوا جو حقیقتاً مضمون نہیں لہٰذا رہن صحیح نہیں ہوا۔

۲ **رہن سے استیفاء کا احتمال ہو:** اور اگر مرہون سے یہ احتمال نہ ہو تو رہن صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ارتہان استیفاء ہے۔ اسی پر تخریج ہوتی ہے نفس و اعضاء میں قصاص کے مقابلے میں رہن کی کہ یہ جائز نہیں کیونکہ رہن سے استیفائے قصاص ممکن نہیں۔

جنایت کے ارش (دیت وجرمانہ) کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہے کیونکہ رہن سے اس کا استیفاء ممکن ہے۔ پس اس کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہوگا اسی پر تخریج ہوتی ہے شفعہ کے مقابلے میں رہن کی کہ صحیح نہیں کیونکہ رہن سے حق شفعہ کا استیفاء ممکن نہیں۔ پس اس کے مقابل رہن صحیح نہیں۔ اسی طرح یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کفالت بالنفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ مکفول بہ ان اشیاء میں سے ہے جن کا رہن سے استیفاء ممکن نہیں۔

فصل

رہن کا حکم

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ رہن کی دو قسمیں ہیں صحیح اور فاسد۔

اوّل یعنی رہن صحیح کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے۔ وہ احکام جن کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے۔ ہمارے نزدیک تین ہیں

۱۔ چھڑانے کے وقت تک دوامی طور پر مرہون کو محبوس رکھنے کا اختیار یا چھڑانے کے وقت تک دوامی طور پر روک رکھنے کے حق میں عین میں ملکیت اور مرتہن کا چھڑانے کے وقت تک لزوم کے طریقے پر مرہون کو روکے رکھنے کا زیادہ حقدار ہونا۔ فقہاء کے عرف میں ان عبارات کا معنی ایک ہے۔

۲۔ مرہون کی بیع یا مرہون کے ثمن کیساتھ مرتہن کا اختصاص ہمارے نزدیک یہ دونوں رہن کے اصلی حکم ہیں۔

۳۔ چھڑانے کے وقت مرہون کے تسلیم کا واجب ہونا

شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رہن کا حکم اصلی ایک ہے اور وہ ہے مرتہن کا دیگر غرماء (قرضخواہوں) کے مقابلے میں مرہون کی بیع کا اور اس کے ثمن کا زیادہ حقدار ہونا۔ رہا مرہون کو روک رکھنے کا حق تو یہ حکم لازم نہیں ہے یہاں تک کہ اگر مرہون ایسی شئی ہے کہ جس کے استہلاک کے بغیر اس سے انتفاع ممکن ہو تو راہن کو حق ہے کہ وہ مرتہن سے اس کو واپس لے لے اور اس سے نفع اٹھائے اور جب انتفاع سے فارغ ہو جائے تو مرہون مرتہن کو واپس لوٹا دے۔ اور اگر ایسی شئی ہو کہ بغیر استہلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو جیسے کیلی اور اور موزونی تو راہن کو مرتہن سے اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہو گا شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا اس روایت سے کہ لا یغلق الرھن لا یغلق الرھن لا یغلق الرھن ھو لصاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا وہ اس کا ہے جس نے اس کو رہن رکھایا ہے اس کے لئے اس کا نفع ہے اور اس پر اس کا تاوان ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی کہ رہن کو بند نہیں کیا جائے گا جب کہ تمہارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک رد کیا جائے تو یہ حدیث تمہارے خلاف حجت ہے اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام رہن کی راہن کی طرف اضافت لام تملیک کے ساتھ کی ہے اور راہن کو رہن کا صاحب و مالک علی الاطلاق کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ راہن رہن کا مالک مطلق ہو ذات کے اعتبار سے بھی انتفاع کے اعتبار سے بھی اور حبس (روکنے) کے اعتبار سے بھی نیز رہن کی مشروعیت دین کی توثیق کے لیے ہے جب کہ دوامی طور پر حبس کا اختیار توثیق کے معنی کے مخالف ہے کیونکہ اس صورت میں رہن ہمیشہ مرتہن کے پاس رہے گا اور شاید کہ رہن ہلاک ہو جائے پس دین ساقط ہو جائے تو یہ تو دین کو کمزور کرنا ہوا اس کی توثیق نہیں۔ نیز تمہارے (حنفیہ کے) قول کے مطابق ایسے عین کو معطل رکھنا لازم آئے گا جس سے فی نفسہ انتفاع ہو سکتا ہے کیونکہ مرتہن کے لیے رہن سے سرے سے انتفاع جائز نہیں اور راہن کو تمہارے نزدیک اس سے انتفاع کا اختیار نہیں تو یہ معطل رکھنا ہو گا جو کہ تسییب (چھوڑ دینا) ہے اور وہ اہمال

جاہلیت میں سے ہے جس کی اللہ تبارک و تعالیٰ نے نفی فرمائی ہے اپنے اس ارشاد سے ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ (اللہ تعالیٰ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو) ہماری دلیل یہ قول الٰہی ہے وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتبا فرھان مقبوضۃ (اور اگر تم کہیں سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں جو قبضہ میں دی جائیں) اللہ تعالیٰ نے خبر دی رہن کے مقبوض ہونے کی اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا خبر دینا خلل کا احتمال نہیں رکھتا۔ پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون ہو وہ مقبوض رہے۔ نیز لغت کی رو سے رہن تعبیر ہے حبس کی۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: کل امری بما کسب رھین (ہر شخص اپنے اعمال میں محبوس رہے گا) یعنی حبیس ومحبوس ہے پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون رہے وہ محبوس ہو۔ اور اگر دوامی طور پر ملک حبس نہ ہو تو مرہون دائمی طور پر محبوس نہ ہوگا نیز جب اللہ تعالیٰ نے اس عین کو کہ جس پر عقد وارد ہوا رہن نام دیا ہے اور لفظ رہن از روئے لغت حبس کی خبر دیتا ہے تو جس پر لفظ لغت کی رو سے دلالت کرتا ہے وہ اس کے لیے شرعی حکم ہوگا کیونکہ اسمائے شرعیہ کی اپنے احکام پر دلالتیں ہوتی ہیں جیسے طلاق عتاق حوالہ اور کفالت وغیرہ الفاظ نیز رہن کی مشروعیت دین کی توثیق کے لیے ہے لہٰذا لازم ہے کہ اس کا حکم ایسا ہو جس سے دین کی توثیق حاصل ہوتی ہو جیسے کفالت میں ہوتا ہے اور توثیق کا حصول محض اس وقت ہوگا جب مرتہن کو دوامی طور پر رہن کو محبوس رکھنے کا اختیار ہوگا کیونکہ (اس طرح) مرتہن راہن کو انتفاع سے روکے گا اور یہ بات راہن کو جلد از جلد دین کی ادائیگی پر آمادہ کرے گی۔ اسی طرح جیسا کہ معلوم ہو چکا راہن کی جانب سے مرتہن کے حق کے جحود وانکار سے بھی امن حاصل ہوتا ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں حجت نہیں ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا یغلق الرھن کا مطلب ہے کہ وہ دین کے عوض میں مملوک نہیں بنے گا اہل لغت ایسے ہی کہتے ہیں کہ غلق الرھن ای ملک بالدین یعنی دین کے عوض (رہن کا) مالک بنا۔ اور جاہلی حکم تھا کہ جس کو رسول اللہ صلی اللہ نے رد فرمایا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ کا یہ فرمان ھو لصاحبہ الذی رھنہ (رہن اپنے اس صاحب و مالک کا ہے جس نے اس کو رہن رکھایا) یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا یغلق الرھن کی تفسیر ہے۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد لہ غنمہ کا مطلب ہے راہن کے لیے اس کے زوائد ہیں اور وعلیہ غرمہ کا مطلب ہے رہن کا خرچہ اور صفائی راہن کے ذمے ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن کی مشروعیت جس مقصد کے لیے ہے وہ تمہارے (یعنی حنفیہ کے) قول کے مطابق حاصل نہیں ہوتی کیونکہ رہن کی ہلاکت سے مرتہن کا حق ہلاک ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ دو میں سے ایک طریقے کے مطابق مرتہن کا حق ہلاک نہیں ہوتا بلکہ وہ استیفاء کرنے والا بنتا ہے اور استیفاء ہلاکت دین نہیں ہے۔ اور دوسرا طریقہ تو یہ ہلاکت غالب نہیں ہے بلکہ کبھی ہلاکت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور جب رہن ہلاک ہو جائے تو ہلاکت کی اضافت حکم رہن کی طرف نہیں کی جاتی کیونکہ رہن کا حکم تو ملک حبس ہے نفس حبس نہیں۔

شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں تسبیب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ عقد رہن اور تسلیم کے ساتھ

راہن اپنے دین کو حبس کے حق میں ایفاء ادا کرنے والا بنتا ہے اور حبس کے حق میں مرتہن وصول و استیفاء کرنے والا بنتا ہے۔ اور ایفاء و استیفاء رہن کے منافع ہی سے ہیں۔

اور رہن کے قائم ہونے کی حالت میں حکم رہن معلوم ہوگیا تو اس پر اس سے متعلق مسائل کی تخریج ہوتی ہے۔

حکم اوّل جو ملک حبس ہے اس سے متعلّق مسائل میں سے بعض کا تعلّق نفس حکم کے ساتھ ہے اور بعض کا حکم کی کیفیت کے ساتھ۔ وہ مسائل جن کا تعلّق نفس حکم کے ساتھ ہے تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ راہن کو مرہون سے انتفاع کا حق نہیں خواہ وہ خدمت لینا ہو یا سواری ہو یا تن پوشی ہو یا رہائش وغیرہ ہو کیونکہ حبس کرنے کا حق مرتہن کے لیے دوامی طور پر ثابت ہے۔ اور یہ حق راہن کے مرہون کو واپس لینے اور اس سے انتفاع سے مانع ہے۔ اور راہن کو حق نہیں کہ وہ مرتہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کر سکے کیونکہ اس میں مرتہن کی مرضی کے بغیر اس کے حق کا ابطال ہے۔ اور راگر وہ بیع کر دے تو بیع کا نفاد مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر وہ اجازت دیدے تو بیع جائز ہو جائے گی کیونکہ بیع کا عدم نفاذ مرتہن کے حق کی وجہ سے تھا تو جب وہ اپنے حق کے ابطلان پر راضی ہوگیا تو مانع زائل ہوگیا پس بیع نافذ ہوگی اور ثمن رہن بن جائے گا خواہ مرتہن نے اجازت دیتے ہوئے ثمن کے رہن ہونے کی شرط کی ہو یا نہیں۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ثمن بغیر شرط کئے رہن نہیں بنے گا۔ کیونکہ ثمن حقیقت میں مرہون نہیں ہے مرہون مبیع ہے اور مبیع سے مرتہن کا حق بیع کی وجہ سے زائل ہوگیا۔ الاّ یہ کہ اس نے اجازت دیتے ہوئے ثمن کے مرہون ہونے کی شرط کی ہو کہ وہ اپنے حق کے زوال پر راضی نہیں ہوا۔ مگر بدل کے عوض میں۔ اور شرط نہیں کی تو اس کا حق سرے سے زائل ہوگیا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ثمن مرہون کا ہے بدل ہے۔ لہٰذا اس کے قائم مقام ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بیع سے مرتہن کا حق زائل نہیں ہوا بلکہ نائب کی طرف زائل (یعنی منتقل ہوا ہے۔ اور نائب کی طرف منتقل ہونے والا معنوی طور پر قائم ہوتا ہے پس نائب کو اصل کا مقام بنایا جائے گا۔ اور برابر ہے کہ مشتری سے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہیں کیونکہ یہ ثمن) قائم مقام ہے اس شئی کے جو مقبوض تھی۔ اور راگر مرتہن بیع کو رد کر دے تو بیع باطل ہو جائے گی بوجہ مذکورہ۔

راہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون کو کسی دوسرے کو بغیر مرتہن کی اجازت کے ہبہ یا صدقہ کرے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر کیا تو مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر مرتہن رد کر دے تو باطل ہو جائے گا۔ اور وہ اس کو دوبارہ رہن بنا سکتا ہے۔ اور اگر مرتہن اجازت دیدے تو اجازت جائز ہوگی بوجہ مذکورہ اور عقد رہن باطل ہو جائے گا کیونکہ رہن اس کی ملکیت (حبس) سے زائل ہوا ہے بغیر کسی نائب کے برخلاف بیع کے۔

راہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرتہن کی اجازت کے بغیر رہن کسی تیسرے شخص کو اجارہ پر دے سکے کیونکہ مرتہن کے لیے ملکیت حبس کا قیام اجارہ کے مانع ہے نیز اجارہ انتفاع پر عقد ہے اور راہن جب خود رہن سے انتفاع نہیں کر سکتا تو دوسرے کو کیسے اس سے انتفاع پر قدرت دے سکتا ہے اور راگر

راہن نے ایسا کیا تو عقد اجارہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ پس اگر مرتہن نے رد کر دیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور اگر اجازت دیدی تو اجازت جائز ہو گی بوجہ مذکورہ۔ اور عقد رہن باطل ہو جائے گا کیونکہ اجازت جب جائز ہو گئی در آنحالیکہ اجارہ عقد لازم ہے تو ازروئے ضرورت رہن باقی نہ رہے گا اور اجرت راہن کیلیے ہو گی کیونکہ وہ اس کے مملوک کی منفعت کا بدل وعوض ہے اور منفعت مرہون نہیں ہے لہٰذا منفعت کا بدل بھی مرہون نہیں ہو گا۔ جب کہ باب بیع میں ثمن مبیع کا بدل ہوتا ہے اور مبیع چونکہ مرہون ہوتا ہے لہٰذا جائز ہے کہ اس کا بدل بھی مرہون ہو۔

اسی طرح اگر راہن کو مرتہن کو اجارہ پر دیا تو اجارہ صحیح ہو گا اور رہن باطل ہو جائیگا جب کہ مرتہن اجارہ کے لیے قبضہ کی تجدید کرے اجارۃ کی صحت اور رہن کے بطلان کی وجہ وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں جہانتک قبضے کی تجدید کا تعلق ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کمتر ہوتا ہے قبضہ اجارہ سے لہٰذا قبضہ رہن نیابت نہیں کرے گا قبضہ اجارہ کی اور اگر مرتہن کے پاس مدت اجارہ کے ختم ہونے سے پیشتر یا ختم ہونے کے بعد رہن ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت امانت کی ہو گی اگر مرتہن کی جانب سے (راہن کے طلب کرنے پر) روکنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر اس کی جانب سے روکنا پایا گیا ہو پھر مدت اجارہ کے ختم ہو جانے کے بعد شئی ہلاک ہو گئی مرتہن کل قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا۔

راہن کو اختیار نہیں کہ پھر مرتہن کی اجازت کے بغیر کسی تیسرے شخص کو رہن عاریتاً دے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر عاریتاً دیا اور تسلیم کر دیا تو مرتہن کو حق ہو گا کہ وہ عاریت کو باطل کر دے۔ اور رہن کو واپس اپنے پاس رکھ لے۔ اور اگر مرتہن اجازت دیدے تو جائز ہو گا اور رہن باطل نہیں گا۔ لیکن اس کا ضمان باطل ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب راہن نے مرتہن کی اجازت سے عاریت پر دیا ہو برخلاف اس صورت کے جب راہن نے رہن اجارہ پر دیا اور مرتہن نے اجازت دیدی یا راہن نے مرتہن کی اجازت سے اجارہ پر دیا کہ رہن باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے کیا دیکھتے نہیں کہ عقد اجارہ کے عاقدین میں سے ایک بلا عذر خود انفرادی طور پر عقد کو فسخ نہیں کر سکتا لہٰذا اس کے جواز کی ضرورت کی بنا پر رہن باطل ہو جائے گا۔ رہا عاریت پر دینا تو وہ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ عاریتاً دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ جس وقت چاہے واپس لے لے۔ پس عاریتاً دینے کا جواز عقد رہن کے بطلان کا موجب نہیں ہے البتہ ضمان رہن باطل ہو جائے گا۔ جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر یں گے۔

اسی طرح مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون سے انتفاع کرے یہاں تک کہ اگر رہن غلام ہو تو مرتہن اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ اور اگر رہن سواری ہو تو اس پر سواری نہیں کر سکتا اور اگر کپڑا ہو تو اس کو پہن نہیں سکتا۔ اور اگر مکان ہو تو اس میں رہائش نہیں رکھ سکتا۔ اور اگر وہ مصحف ہو تو اس میں سے پڑھ نہیں سکتا کیونکہ عقد رہن ملکیت حبس کا فائدہ تو دیتا ہے ملکیت انتفاع کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور اگر مرتہن نے مرہون سے نفع اٹھایا اور استعمال کی حالت میں وہ ہلاک ہو گیا۔ تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ وہ غاصب بنا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کرے کیونکہ اس کے لیے صرف ملکیت حبس ثابت ہے رہی ملکیت عین تو وہ راہن کے لیے ہے اور بیع عین کی تملیک ہوتی

ہے تو مرتہن کو راہن کی اجازت کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن نے راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کر دی تو وہ راہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر اس نے اجازت دی تو بیع جائز ہوگی اور ثمن رہن بن جائے گا۔ یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب مرتہن راہن کی اجازت سے مرہون کی بیع کرے اور اس کا ثمن رہن بن جائے گا خواہ مرتہن نے مشتری سے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اگر رہن ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت مرتہن کے ذمے ہوگی اس سے جواز رہن کے لیے جو شرط ہم نے ذکر کی یعنی کہ مرہون دین نہ ہو پر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ثمن مشتری کے ذمے دین ہوتا ہے پس یہ کیسے رہن بن سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دین حالت بقاء میں رہن بن سکتا ہے اگرچہ حالت ابتداء میں رہن نہیں بن سکتا۔

اور اگر راہن بیع کو رد کر دے تو بیع باطل ہو جائے گی اور مبیع بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔

اور اگر اجازت سے پیشتر مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اجازت جائز نہ ہوگی کیونکہ صحت اجازت کے لیے معقود علیہ کا قیام شرط ہے اور راہن کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو مرتہن سے ضمان وصول کرے اور چاہے مشتری سے ضمان وصول کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک غاصب بنا ہے مرتہن تسلیم کی وجہ سے اور مشتری قبضہ کرنے کی وجہ سے۔

پھر اگر مرتہن ضمان ادا کرے تو بیع جائز ہوگی اور ثمن مرتہن کے لیے ہوگا اور ضمان رہن ہوگا کیونکہ مرتہن رہن کا مالک ضمان کے عوض بن گیا اور ظاہر ہے کہ اس نے اپنی ملک کی بیع کی پس جائز ہے اور ثمن مرتہن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدل ہے اور ضمان رہن ہوگا۔ کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے پس وہ مرہون ہوگا۔

اور کہا گیا ہے کہ مرتہن کو ضامن بنانے سے بیع کا جواز محض اس وقت ہوگا جب مرتہن پہلے رہن مشتری کو تسلیم کرے پھر اس کے ہاتھ رہن فروخت کرے۔ اور اگر پہلے بیع کی اور پھر بعد میں تسلیم کیا تو بیع جائز نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ثبوت ملک کا سبب تسلیم ہے کیونکہ وہ وجوب ضمان کا سبب ہے اور مضمون میں ملکیت ضمان کی بنا پر ہوتی ہے اور تسلیم بیع کے بعد پائی گئی پس بیع جائز نہ ہوگی جیسے کسی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرے پھر مالک سے وہ مال خریدے تو فروخت صحیح نہ ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے ظاہر روایت میں یہ تفصیل نہیں ہے۔

اور اگر مشتری کو ضامن بنایا تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ مشتری کو ضامن بنانے سے یہ بات ظاہر نہیں ہوئی کہ مرتہن نے اپنے مال کی بیع کی ہے۔ اور ضمان رہن ہوگا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے اور مشتری بائع پر ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ بیع صحیح نہیں ہوئی۔ مشتری بائع پر ضمان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کی بغیر رہن ہبہ یا صدقہ کر سکے کیونکہ ہبہ اور صدقہ

عین کی تملیک ہوتا ہے جب کہ مرتہن کے لئے ملک حبس ثابت ہے ملک عین نہیں۔ پس مرتہن کو مثل بیع کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو یہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر اس نے اجازت دی تو (ہبہ و صدقہ) جائز ہوگا۔ اور رہن باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا۔ تو وہ بطور رہن کے واپس لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ تھا۔ اور اگر رہن موہوب دیا متصدق علیہ (جس کو صدقہ کیا گیا) کے پاس اجازت سے پیشتر ہلاک ہو گیا تو راہن کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن کو ضامن بنائے اور چاہے تو موہوب علیہ اور متصدق علیہ کو ضامن بنائے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے۔ اور جس شخص سے بھی ضمان لیا گیا وہ ضمان کے لئے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ جہاں تک مرتہن کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ وہ ضمان کے عوض میں مرہون کا مالک بن گیا ہے بس ظاہر ہو گیا کہ اس نے اپنی ملک کو ہبہ یا صدقہ کیا۔ رہے موہوب علیہ اور متصدق علیہ تو ان میں وجہ یہ ہے کہ ضمان کے لئے رجوع ضرر و نقصان کے حکم کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اس کا تحقق ہبہ اور صدقہ میں نہیں ہوتا مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر اس کے علاوہ کسی اور کو مرہون اجرت پر دے کیونکہ اجارہ تملیک منفعت ہے جبکہ مرتہن کے لیے ملک حبس ثابت ہے ملک منفعت نہیں پس وہ دوسرے کو کیسے اس کا مالک بنا سکتا ہے۔ اور اگر ایسا کیا تو راہن کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر راہن نے اجازت دے دی تو جائز ہو جائے گا اور رہن باطل ہو جائے گا اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور اجرت راہن کے لئے ہوگی اور وہ با سبب وجہ مذکورہ کے رہن نہیں بنے گا اور اجرت پر قبضہ کرنے کی ولایت (اختیار) مرتہن کو ہوگی کیونکہ قبضہ حقوق عقد میں سے ہے اور عاقد مرتہن ہے مدت اجارہ گزرنے کے بعد وہ شئی رہن بن کر نہیں لوٹے گی کیونکہ عقد (رہن) باطل ہو چکا جواز سر نو کئے بغیر لوٹتا نہیں ہے۔

اور اگر راہن رد کر دے تو عقد (اجارہ) باطل ہو جائے گا اور رہن کو لوٹائے گا جیسا کہ وہ تھا۔

اور اگر راہن کی اجازت کے بغیر اجارہ پر دیا اور مستاجر کے سپرد کر دیا پھر وہ (اجرت پر دیا ہوا) رہن مستاجر کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو راہن کو خیار حاصل ہوگا۔ چاہے تو مرتہن سے مستاجر کو تسلیم کرتے وقت کی رہن کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو مستاجر سے ضمان وصول کرے کیونکہ وجوب ضمان کا سبب یعنی تسلیم و قبض دونوں سے پایا گیا ہے البتہ اگر مرتہن سے ضمان لیا گیا تو وہ ضمان کے لئے مستاجر پر رجوع نہیں کر سکے گا لیکن ہلاکت کے وقت تک مستاجر نے منافع کی جتنی مقدار حاصل کی ان کی اجرت مرتہن لے سکتا ہے کیونکہ مرتہن ضمان ادا کرنے سے اس شئی کا مالک بن گیا لہٰذا ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملک اجرت پر دی پس صحیح ہے اور اجرت مرتہن کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اسکے اپنے مملوک کی منفعت کا بدل ہے البتہ وہ اجرت اس کے لئے پاکیزہ نہ ہوگی۔ اور اگر مستاجر سے ضمان لیا گیا تو مستاجر ادا کردہ ضمان کے لئے مرتہن پر رجوع کر سکے گا۔ کیونکہ اس کو مرتہن کی جانب سے دھوکہ ہوا ہے پس ضمان غرور جو کہ ضمان کفالت ہے اس کے سبب سے مرتہن پر رجوع کر سکے گا اور اس کے ذمے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ اجرت اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے۔

اور اگر مرہون سالم ہو اور مرتہن اس کو مستاجر سے واپس لے لے تو وہ اسی طرح بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ (اجارہ پر دینے سے پہلے) تھا کیونکہ جب مرتہن نے اس کو واپس لے لیا تو وہ خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آیا پس وہ مودع کے مشابہ ہو گا جب کہ وہ ودیعت میں خلاف کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے اور اجرت مرتہن کے لیے ہو گی لیکن وہ اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہو گی مثل غاصب کے کہ جب وہ مغصوب اجرت پر دے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کے علاوہ کسی شخص کو راہن کی اجازت کے بغیر مرہون عاریت پر دے سکے اس کی وجہ ہم اجارہ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں اور اگر عاریتاً دیا اور مستعیر کے سپرد کر دیا تو راہن کو اعارہ باطل کرنے کا اختیار ہو گا۔ اور اگر مستعیر کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو راہن کو خیار حاصل ہو گا چاہے تو مرتہن سے ضمان لے اور چاہے تو مستعیر سے اور جس سے بھی ضمان لیا گیا وہ ادا کردہ ضمان کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے گا اور ضمان رہن بنے گا۔ مرتہن پر رجوع نہ کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ ضمان دینے سے وہ رہن کا مالک بن گیا لہذا ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت عاریتاً دی تھی۔ رہا مستعیر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رجوع دھوکہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں برخلاف اجارہ کے۔ اور ضمان کے راہن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مرہون کا بدل ہے پس وہ بھی مرہون ہو گا۔ اور اگر مرہون سالم ہو اور مرتہن اس کو مستعیر سے واپس لے لے تو وہ بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ مرتہن موافقت کی طرف لوٹ آیا پس یہ خلاف کرنا کالعدم ہو جائے گا۔

اور اگر مرتہن نے راہن کی اجازت سے عاریتاً دیا یا بغیر اجازت کے دیا اور بعد میں راہن نے اجازت دے دی تو عاریتاً دینا جائز ہو گا۔ اور رہن باطل نہیں ہو گا لیکن ضمان رہن باطل ہو جائے گا جس کی وجہ ہم ذکر کریں گے برخلاف اجارہ کے کہ اس میں باطل ہو جاتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق گزر چکا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کو (آگے) رہن رکھ سکے۔ کیونکہ راہن اس کے علاوہ کسی شخص کے حبس کرنے پر راضی نہیں ہوا اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو راہن اول کو اختیار ہو گا کہ رہن ثانی کو باطل کر دے اور مرتہن اول کے قبضے کی طرف لوٹا دے کیونکہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا اور اگر مرتہن اول کی طرف لوٹانے سے پیشتر مرہون مرتہن (ثانی) کے پاس ہلاک ہو گیا تو راہن اول کو خیار ہو گا چاہے تو مرتہن اول سے ضمان لے اور چاہے تو مرتہن ثانی سے ضمان لے۔ اگر مرتہن اول سے ضمان لیا تو رہن ثانی جائز ہو جائے گا کیونکہ ضمان ادا کرنے سے مرتہن اول مرہون کا مالک بن گیا اور ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملک رہن رکھائی۔ اور اب جو وہ مرتہن ثانی کے پاس ہلاک ہوا۔ تو اس کی ہلاکت دین کے مقابلے میں ہوئی پس اس کا ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے اور اگر مرتہن ثانی سے ضمان لیا تو رہن ثانی باطل ہو جائے گا اور ضمان مرتہن اول پر رہن ہو گا بوجہ اس کے مرہون کے بدل ہونے کے اور مرتہن ثانی مرتہن اول پر ادا کردہ ضمان اور اپنے دین کے لیے رجوع کرے گا۔ ضمان کے لیے رجوع تو اس بنا پر کہ مرتہن ثانی کو مرتہن اول کی جانب سے دھوکہ ہوا ہے پس وہ اس

پھر رجوع کر سکے گا۔ اور مرتہن ثانی اپنے دین کے لیے رجوع تو اس وجہ سے کرے گا کہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا پس اس کا دین مرتہن اوّل پر باقی رہا جیسا کہ وہ تھا۔

اور اگر راہن اوّل کی اجازت سے دوسرے کے پاس رہن رکھایا تو رہن ثانی جائز ہو گا اور رہن اوّل باطل ہو جائے گا۔ رہن ثانی کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جواز سے مانع راہن اوّل کی اجازت سے زائل ہو گیا۔ اور جب رہن ثانی جائز ہو گیا تو از روئے ضرورت رہن اوّل باطل ہو گیا۔ اور ایسے ہو گویا کہ مرتہن اوّل نے راہن اوّل کا مال عاریتاً لیا تاکہ اپنے دین کے عوض میں اس کو رہن رکھدے پھر اس کو رہن رکھایا۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون کو کسی اجنبی کے پاس جو اس کے عیال میں نہ ہو ودیعت رکھائے کیونکہ راہن کی رضامندی صرف اس کے قبضے میں ہے یا ایسے شخص کے قبضے میں جس کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے جب کہ اس اجنبی کا قبضہ جو مرتہن کے عیال میں نہیں ہے معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ نہیں ہے اور اگر مرتہن نے ایسا کیا اور مرہون مودع کے پاس ہلاک ہو گیا تو مرتہن مرہون کی کل قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ ودیعت رکھانے سے وہ غاصب بنا۔

مرتہن مرہون کو اپنے عیال میں سے کسی شخص کے پاس ودیعت رکھا سکتا ہے مثلاً اپنی بیوی اور اپنے خادم اور اپنے اس امیر کے پاس جو اس کے مال میں تصرف کرتا ہے کیونکہ انکا قبضہ مثل اس (مرتہن) کے قبضے کے ہے کیا دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے مال کی حفاظت بھی اُن کے قبضے سے کراتا ہے پس ان کے پاس ہلاک ہونے والا۔ مثل اس کے پاس ہلاک ہونے والے کے ہے۔

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ مرتہن رہن میں ایسا تصرف کر سکتا ہے جو اس کے لیے حفاظت شمار ہوتا ہے اور ایسا کوئی تصرف نہیں کر سکتا جو اس کا استعمال یا اس سے انتفاع شمار ہوتا ہو۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک انگوٹھی رہن میں رکھی۔ اور اس کو اپنی چھنگلی میں پہن لیا پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہو گئی تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ چھنگلی میں انگوٹھی پہننا عادتاً زینت کے لیے ہوتا ہے لہٰذا یہ اس انگوٹھی کا استعمال ہوا حالانکہ مرتہن کو اجازت حفاظت کرنے کی ہے استعمال کرنے کی نہیں۔ اس میں دایاں اور بایاں برابر ہے کیونکہ اس نوع کی زینت میں لوگ مختلف ہیں کچھ دائیں ہاتھ میں پہن کر زینت کرتے ہیں اور کچھ بائیں ہاتھ میں ڈال کر لہٰذا یہ سب استعمال کی صورتیں ہوں گی۔

اور اگر باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہنی پھر وہ ہلاک ہو گئی تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہو گی کیونکہ باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہننے کی عادت نہیں ہے لہٰذا یہ حفاظت کرنا ہو گا استعمال کرنا نہیں۔

اگر ایک انگوٹھی پر دوسری چڑھالی اور وہ ہلاک ہو گئی تو عرف و عادت کو دیکھا جائے گا۔ پس اگر پہننے والا ان لوگوں میں سے ہے جو دو انگوٹھیوں کے ساتھ زینت کرتے ہیں تو ضامن ہو گا کیونکہ اس کو استعمال کرنے والا ہوا۔ اور اگر ان لوگوں میں سے ہے جو اس طرح زینت نہیں کرتے تو انگوٹھی کی ہلاکت اسی شی کے عوض میں ہو گی کہ جس کے مقابل میں وہ دین ہے کیونکہ مرتہن اس کی حفاظت کرنے والا ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس دو تلواریں رہن رکھائیں اور اس نے ان دونوں کو لٹکا لیا تو ضمان دے گا۔ اور اگر تلواریں تین ہوں اور اس نے تینوں کو لٹکا لیا تو ضمان نہیں دے گا کیونکہ دو تلواروں کو لٹکانا فی الجملہ رواج میں ہے لہٰذا یہ استعمال کے باب میں سے ہوگا۔ رہیں تین تو اس کی عادت نہیں ہے لہٰذا یہ حفاظت کرنا ہوگا استعمال کرنا نہیں۔

اگر رہن طیلسان یا قبا ہو اور مرتہن نے اس کو رواج کی عادت کے مطابق پہنا تو ضمان دے گا اور اگر اس نے اس کو اپنے کندھے پر ڈالا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہوگی کیونکہ پہلا اس کو استعمال کرنا ہے اور دوسرا اس کی حفاظت کرنا ہے۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ جس مرہون کے خراب ہو جانے کا ڈر ہو اس کی قاضی کی اجازت سے فروخت کرے کیونکہ ایسی شیٔ کی بیع جس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو اس کی حفاظت ہی کا طریقہ ہے لہٰذا مرتہن کو اس کا اختیار ہوگا لیکن قاضی کی اجازت سے کیونکہ قاضی کو دوسرے کے مال میں فی الجملہ ولایت و اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر اس کو فروخت کیا تو ضمان آئے گا کیونکہ اس (مرتہن) کو دوسرے کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور اگر حاکم کے حکم سے بیع کی تو اس کا ثمن مرتہن کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہون کا عوض ہے پس رہن بنے گا۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ عقد رہن کے قیام کے باوجود راہن سے ایفائے دین کا مطالبہ کر سکے جبکہ دین مؤجل نہ ہو کیونکہ رہن دین کی توثیق کے لئے مشروع ہوا ہے۔ اور توثیق میں سے یہ نہیں ہے کہ ایفائے دین کا مطالبہ ساقط ہو جائے۔

مرتہن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو راہن نے کہا کہ رہن کی بیع کر دے اور اپنا حق وصول کرلے۔ اس پر مرتہن نے کہا کہ میں بیع نہیں چاہتا میں تو اپنا حق چاہتا ہوں تو مرتہن ایسا کہہ سکتا ہے کیونکہ رہن وثیقہ ہوتا ہے اور بیع سے وہ رہن ہونے سے نکل جاتا ہے اور وثیقہ کا معنی باطل ہو جاتا ہے لہٰذا مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ دین کی وصولی تک رہن وصول کر کے توثیق حاصل کرے۔

راہن نے مرتہن سے کہا کہ اگر میں فلاں وقت تک تیرا حق لے آیا (تو ٹھیک ہے) ورنہ رہن تیرے لئے ہوگا تیرے دین کے عوض میں یا وہ تیرے حق کے لئے بیع کیا جا سکتا ہے تو راہن کا ایسا کرنا جائز نہیں اور رہن اپنی حالت پر رہے گا کیونکہ یہ تملیک کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے حالانکہ تملیک کسی شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن کو مرتہن کے دین کے مقابلے میں فروخت کر سکے البتہ وہ راہن کو قید کر سکے گا یہاں تک کہ راہن خود اس کو فروخت کرے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ وہ راہن کے خلاف (یعنی اس کی ذمہ داری پر) رہن کو فروخت کرے۔ یہ آزاد پر حجر کا مسئلہ ہے جس کو ہم کتاب الحجر میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح عادل کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ رہن کی بیع کر سکے جیسا کہ راہن و مرتہن کو اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

عادل کے بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں اوّل رہن میں عادل کو کن کاموں کے کرنے کا اختیار ہے اور کن کاموں کا نہیں۔ ثانی رہن کے بارے میں کون شخص عادل ہو سکتا ہے اور کون نہیں ثالث کن امور سے عادل معزول ہو جاتا ہے اور وکالت سے نکل جاتا ہے اور کن امور سے نہیں۔

اوّل؛

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ عادل کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ رہن کو اپنے پاس خود روکے یا ایسے شخص کے ذریعے سے جو اس کے مال کی حفاظت کرتا ہو۔ اور عادل کو یہ حق نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن مرتہن کو دے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ دین کے ساقط ہونے سے پیشتر مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن کو دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے قبضے پر راضی نہیں جس کی بناء پر انہوں نے رہن عادل کے قبضے میں دیا۔ اور اگر عادل نے کسی ایک کو رہن دیا اس کے ساتھی کی مرضی کے بغیر تو اس کے ساتھی کو رہن واپس لینے کا اختیار ہو گا اور وہ دوبارہ عادل کے پاس رکھائے گا جیسا کہ پہلے تھا۔ اور اگر واپس لینے سے پیشتر رہن ہلاک ہو گیا تو عادل پر اس کی قیمت کا ضمان آئے گا کیونکہ دینے سے وہ غاصب بنا ہے۔

عادل کو رہن سے نفع اٹھانے کا حق نہیں۔ اور نہ ہی وہ اس میں اجارہ اعارہ اور رہن وغیرہ جیسے تصرفات کر سکتا ہے کیونکہ اس کے پاس رکھانے سے جو حق اس کے لئے ثابت ہوا ہے وہ رکھنے کا ہے انتفاع و تصرف کا نہیں۔

عادل رہن کی بیع بھی نہیں کر سکتا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے مگر جبکہ عقد رہن کرتے ہوئے یا اس کے بعد اس کو بیع پر تسلط دے دیا گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ وکیل بالبیع بن گیا ہے بیع پر تسلط دینا جب عقد میں ہو تو راہن مرتہن کی مرضی کے بغیر معزول نہیں کر سکتا اور جب عقد کے بعد ہو تو بسبب وجہ مذکورہ کے معزول کر سکتا ہے۔ اور اس کو اس زیادتی کو فروخت کرنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے جو رہن سے متولد ہو کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہے۔ اسی طرح جو رہن کے قائم مقام ہو اس کو بھی فروخت کر سکتا ہے مثلاً رہن غلام ہو جس کو کسی غلام نے قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی کیونکہ جب وہ رہن کے قائم مقام ہوا تو اس کو ایسے لیا جائے گا گویا کہ اوّل رہن قائم ہے۔

پھر جب راہن نے عادل کو بیع پر مطلقاً تسلط دیا تو عادل کو اختیار ہو گا کہ وہ جس جنس کے عوض میں چاہے فروخت کرے خواہ وہ دراہم و دنانیر ہوں یا ان کے علاوہ اور جس مقدار کے عوض چاہے فروخت کرے وہ اس کی قیمت کے مثل ہو یا اس سے اتنی کم ہو جتنی کمی لوگ روا رکھ لیتے ہیں اور خواہ نقد فروخت کرے یا ادھار کرے یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اور اس کو اختیار ہو گا کہ وہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے پیشتر فروخت کرے کیونکہ بیع کرنے کا حکم مطلق ہے۔ اور جب وہ بیع کر دے گا تو ادائیگی کے وقت تک ثمن اس کے پاس رہن کے طور پر رہے گا کیونکہ مرہون کا ثمن مرہون ہوتا ہے۔ پھر جب وقت ادائیگی آ جائے تو وہ مرتہن کا دین ادا کرے اگر ثمن اس کی جنس میں سے ہو۔ اور اگر وقت ادائیگی آنے پر بیع کرنے کا تسلط دیا تو عادل

اس سے پیشتر بیع نہیں کر سکے گا بوجہ مذکورہ۔

اگر رہن مسلم فیہ ہو اور راہن نے عادل کو وقت ادائیگی پہ اس کی بیع کرنے پر تسلط دیا تو عادل اس کی بیع مسلم فیہ کی جنس اور غیر جنس کے عوض میں کر سکتا ہے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ دراہم و دنانیر اور مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کر سکتا ہے۔ یہ وکیل بالبیع المطلق کا ہے کہ وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جس ثمن پر چاہے فروخت کرے جبکہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو اختیار نہیں کہ جس نقصان کو لوگ روا نہیں رکھتے اس کے ساتھ فروخت کرے اور نہ ہی ادھار فروخت کر سکتا ہے اور نہ ہی دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی شئ کے عوض فروخت کر سکتا ہے البتہ مسئلہ سلم میں انہوں نے مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ بیع کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے ثمن سے دین کی ادائیگی کی جائے اور ثمن سے ادائیگی کے لئے جنس قریب تر ہے۔

اگر راہن نے عادل کو ادھار فروخت کرنے سے منع کیا تو اگر عقد رہن کے وقت منع کیا تھا تو عادل کو ادھار فروخت کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ توکیل متقید ہو کر ہوئی۔ لہٰذا اس کو قید کی رعایت کرنا لازم ہوگا جبکہ تقیید مفید ہو۔ اور تقیید کی یہ (مذکورہ) نوع مفید ہے۔ اور اگر راہن نے عقد کے بعد منع کیا ہو تو اس کا منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ بعد میں کی جانی والی تقیید ظاہر کے اعتبار سے ابطال ہوتی ہے جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک نص عام کے بعد کی جانے والی تخصیص ہوتی ہے یہاں تک کہ انہوں نے اس کو فسخ قرار دیا بیان نہیں۔ اور جب یہ ابطال ہے تو راہن کو اس کا اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ عقد سے ثابت شدہ وکالت کو معزول کرنے سے باطل نہیں کر سکتا۔

پھر جب عادل نے رہن کو فروخت کر دیا تو وہ مشتری کی ملکیت ہو جانے کے باعث رہن ہونے سے نکل جائے گا اور اس کا ثمن رہن ہوگا کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہیں یہاں تک کہ اگر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ مرتہن کے ذمے ہوگا اور یہ ہلاکت مقدار ثمن اور دین میں سے جو کمتر ہوگی اس کے مقابل ہوگی۔ مبیع کی قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ بیع کے بعد ثمن کو دیکھا جائے گا کیونکہ رہن ثمن کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور مبیع رہن ہونے سے نکل گیا ہے۔ پس رہن کے ثمن کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر اگر عادل نے جنس دین کے عوض میں فروخت کیا تو مرتہن کے دین کو اس میں سے ادا کرے گا۔ اور اگر اس کے خلاف جنس کے عوض میں فروخت کیا تو ثمن کو جنس دین کے عوض میں فروخت کرے گا اور دین کو اس میں سے ادا کرے گا کیونکہ وہ (عادل) رہن کی بیع اور اس کے ثمن سے ادائیگی دین پر مسلط ہے اور دین کی ادائیگی اس کی جنس میں سے ہوتی ہے۔

اگر عادل نے رہن کی بیع کی پھر مشتری کے پاس اس میں استحقاق نکل آیا تو مشتری ثمن کے لئے عادل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ عاقد عادل ہے اور باب بیع میں حقوق عقد کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے۔ اور عادل کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن سے وہ کچھ واپس لے لے جو اس نے ثمن میں سے

ادا کیا اور مرتہن کا دین راہن پر اسی طرح لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا اور چاہے تو ادا کردہ ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرے اور مرتہن کے لیے جس مال پر اس نے قبضہ کیا اس کو رہنے دے۔ مرتہن سے ثمن واپس لینے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہوگئی اور ظاہر ہوگیا کہ مرتہن کی جانب سے ثمن پر قبضہ صحیح نہیں ہوا پس عادل کو مرتہن سے ثمن واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور جب وہ ثمن کو (مرتہن سے) واپس لوٹالے گا تو دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ رہا ادا کردہ ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذمہ داری کے لئے راہن پر رجوع کرسکتا ہے۔ اور جب وہ راہن پر رجوع کرے تو پھر مرتہن نے جس ثمن پر قبضہ کیا وہ اس کے پاس چھوڑ دے گا کیونکہ اس کا قبضہ صحیح ہوا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ عادل نے ثمن مرتہن کے حوالے کر دیا تھا۔ اور اگر تسلیم سے پیشتر ثمن عادل کے پاس ہلاک ہوگیا تو پھر وہ صرف راہن پر رجوع کرسکتا ہے کیونکہ وہ راہن کا وکیل بالبیع ہے اور اس کے لئے عامل ہے۔ پس اس کے عمل کی ذمہ داری قاعدے کے مطابق راہن پر ہوگی نہ کہ کسی اور پر۔ البتہ جب مرتہن نے ثمن پر قبضہ کرلیا ہو تو یہ اس پر رجوع کرسکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور جب مرتہن نے قبضہ نہ کیا ہو تو اصل قاعدے پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس عادل راہن پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور استحقاق کے سبب سے رہن باطل ہو جائے گا اور مرتہن اپنے دین کیلئے راہن پر رجوع کرے گا۔

اور اگر رہن میں استحقاق تو نہیں نکلا البتہ مشتری نے اس میں عیب پایا تو مشتری کو عادل پر اس کو لوٹانے کا حق ہوگا کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق بیع میں سے ہے اور یہ حقوق متعلق ہوتے ہیں عاقد کے ساتھ اور عاقد عادل ہے پس اس پر رد کیا جائے گا اور مشتری عادل سے وہ ثمن واپس لے گا جو اس نے اس کو دیا تھا۔ اور اگر مشتری نے قضائے قاضی کے ساتھ عادل پر لوٹایا تو عادل کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن پر رجوع کرے اگر ثمن اس کو تسلیم کر دیا تھا اور چاہے تو راہن پر رجوع کرے۔ مرتہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب قضائے قاضی کے ساتھ عیب کی بنا پر عادل پر رد کیا گیا تو بیع منفسخ ہوگئی پس عادل کو حق ہوگا کہ وہ ثمن کے لئے رجوع کرے اور مرتہن کا دین راہن پر لوٹ آئے گا اور لوٹایا ہوا رہن دین کے مقابلے میں بطور رہن کے لوٹ آئے گا۔ راہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے اس کو بیع کے لئے وکیل بنایا ہے لہٰذا ذمہ داری کے لئے وہ راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر عادل نے ثمن مرتہن کے حوالے نہیں کیا تھا تو اگر عادل نے جو ثمن لیا وہ واپس کر دیا تو وہ کسی پر رجوع نہیں کرسکے گا۔ اور اگر ثمن اس کے پاس ہلاک ہوگیا اور اس نے اپنے مال میں سے ضمان ادا کیا تو ادا کردہ ضمان کے لئے صرف راہن پر رجوع کرسکے گا مرتہن پر نہیں جس کی وجہ ہم نے استحقاق کے ضمن میں بیان کی ہے۔ اور رد کیا ہوا مثل سابق کے رہن بن جائے گا۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ عادل کی بیع عقد رہن میں تسلط مشروط کی بناء پر ہو۔ اور جب تسلط راہن کی جانب سے رہن کے بعد ہو تو عادل راہن پر ضمان کے لئے رجوع کرسکے گا مرتہن پر نہیں خواہ مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ وہ راہن کا وکیل ہے اور وکیل کی ذمہ داری جس

امر میں وہ وکیل بنایا گیا ہے قاعدے کے مطابق اس کے مؤکل پر ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کے لئے عمل کرنے والا ہے لہٰذا اس کے عمل کی ذمہ داری مؤکل پر ہوگی البتہ جب تسلط کی شرط عقد میں کی گئی ہو تو عادل کے لئے مرتہن پر رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے کیونکہ اس وکالت کے ساتھ اس کا حق متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ پس جب بیع کا وقوع اس (یعنی مرتہن) کے حق کے لئے ہوا ہے تو جائز ہے کہ ضمان کے لئے اس پر رجوع کیا جائے۔ اور جب عقد میں اس کی شرط نہ کی گئی ہو تو مرتہن کے ساتھ تعلق نہیں پایا گیا لہٰذا ذمہ داری میں مؤکل پر رجوع کرنے کا حق اصل قاعدے کے حکم کے مطابق باقی رہے گا۔

عادل کو اختیار ہے کہ وہ رہن سے پیدا ہونے والے زوائد کی بیع کرے کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ تبعاً ان میں بھی رہن کا حکم جو کہ حق حبس ہے ثابت ہوتا ہے پس عادل کو ان کے فروخت کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اس کو اصل فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔

اسی طرح وہ غلام جو رہن پر خیانت کرنے کی بناء پر دیا گیا ہو بایں طور کہ اس نے رہن شدہ غلام وغیرہ کو قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑی اور نتیجتاً اس کے بدلے میں دیا گیا تو عادل کو اس کے فروخت کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ خون و گوشت کے اعتبار سے ثانی اول کے قائم مقام ہے۔ تو یہ ایسے ہوگا گویا کہ اول ہی قائم و موجود ہے۔

عادل کو یہ بھی اختیار ہوگا وہ بیع سے باز رہے۔ اور جب وہ بیع کرنے سے باز رہے تو اگر بیع پر تسلیط رہن کے بعد ہوئی تھی تو اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر تسلیط عقد رہن میں ہوئی تو عادل بیع کرنے سے باز نہیں رہ سکتا اور اگر وہ باز رہے تو بیع کرنے پر اس کو مجبور کیا جا سکتا ہے کیونکہ جب عقد رہن میں تسلیط کی شرط نہیں کی گئی تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ نہیں ہوا پس یہ محض بیع کی توکیل ہوگی اور دیگر مواضع میں توکیل بالبیع کے مشابہ ہوگی۔ اور جب تسلیط عقد رہن میں مشروط ہو تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ ہوگا پس مرتہن اپنے حق کو وصول کرنے کے لئے عادل کو بیع پر مجبور کر سکے گا۔

عقد رہن میں عادل کا بیان

اپنے ماذون غلام کے رہن میں مالک عادل نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر ماذون غلام نے رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اپنے مالک کے پاس رکھے گا تو رہن جائز نہیں خواہ غلام پر دین ہو یا نہ ہو۔

غلام اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی انسان نے کسی شئی کو رہن بنایا اس شرط پر کہ اپنے ماذون غلام کے پاس رکھائے گا تو رہن صحیح ہوگا کیونکہ رہن پر قبضہ استیفائے دین کا قبضہ ہوتا ہے پس استیفائے دین میں عادل وکیل بنتا ہے اور مالک اپنے غلام سے استیفائے دین میں اجنبی کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کے لئے عمل کرے جبکہ اپنے غلام سے استیفا

دین ایک اعتبار سے خود اپنے لئے عمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں اپنے غلام کی ذات کی دین کی مشغولیت سے فراغت ہوتی ہے۔ اور غلام اپنے مالک سے استیفائے دین میں اجنبی کا وکیل بن سکتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں میں فرق ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مالک اپنے مکاتب کے رہن میں عادل بن سکتا ہے اور مکاتب اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے کیونکہ مکاتب قبضے کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک اس سے جو دوسرے کے قبضے میں ہو اجنبی ہوتا ہے۔

مکفول عنہ کفیل کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا۔ اسی طرح کفیل مکفول عنہ کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے کوئی بھی استیفائے دین میں اپنے ساتھی کا وکیل نہیں بن سکتا اس لئے کہ وہ اپنے لئے عمل کرتا ہے۔ مکفول عنہ تو اپنے ذمے کو دین سے فارغ کرنے کے ساتھ اور کفیل اپنے آپ کو کفالت بالدین سے چھڑانے کے ساتھ۔

شرکت مفاوضہ کے شریکوں میں سے ایک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا قبضہ اس کے ساتھی کا قبضہ ہوتا ہے۔ پس جو ان میں سے ایک کے پاس ہوگا گویا کہ وہ اس کے ساتھی کے پاس ہے۔ پس رہن کا راہن کے قبضے سے خروج ثابت نہیں ہوگا حالانکہ وہ صحت رہن کے لئے شرط ہے۔

اسی طرح تجارت میں شرکت عنان کا ایک شریک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن کے عادل نہیں بن سکتا اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور اگر دین غیر تجارتی ہو تو دونوں شریکوں میں جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تجارتی دین کے علاوہ میں اپنے ساتھی کے لئے اجنبی ہے پس اس کا قبضہ اس کے ساتھی کے قبضے کی مانند نہیں ہوگا لہٰذا راہن کے قبضے سے رہن کا خروج پایا جائے گا۔

مضارب کے رہن میں رب المال عادل نہیں بن سکتا اور نہ ہی مضارب رب المال کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر مضارب نے مال مضاربت میں سے کوئی شئی مضاربت میں دین کے عوض رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ اس کو رب المال کے پاس رکھے گا یا رب المال نے رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ مضارب کے پاس رکھائے گا تو رہن جائز نہیں ہوگا کیونکہ مضارب کا قبضہ رب المال کا قبضہ ہوتا ہے اور رب المال کا عمل مثل مضارب کے عمل کے ہوتا ہے پس راہن کے قبضے سے رہن کا خروج نہیں پایا گیا لہٰذا رہن جائز نہ ہوگا۔

باپ نے نابالغ کے لئے جو خریدا اس کے ثمن کے عوض میں رہن رکھانے میں وہ عادل نہیں بن سکتا مثلاً باپ نے نابالغ کے لئے کوئی شئی خریدی اور اس خریدی ہوئی شئی کے ثمن کے مقابلے میں رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اس کو خود اپنے پاس رکھے گا تو خرید جائز ہوگی البتہ رہن باطل ہوگا کیونکہ جب اس نے شرط عائد کی کہ رہن کو اپنے پاس رکھے گا تو اس نے یہ شرط عائد کی رہن راہن کے قبضے سے نہیں نکلے گا جو کہ فاسد شرط ہے لہٰذا رہن فاسد ہوگا۔

کیا راہن رہن میں عادل بن سکتا ہے ؛ اگر اس کے پاس سے (مرتہن نے) رہن پر اب تک قبضہ نہیں تو نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر عقد رہن میں شرط رکھی کہ رہن اس کے قبضے میں رہے گا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ صحت عقد کے لئے مرتہن کا قبضہ شرط ہے اور قبضے کا تحقق اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ رہن راہن کے قبضے سے نہ نکل جائے۔ لہٰذا یہ شرط فاسد ہے جس سے رہن فاسد ہو جائے گا اور اگر مرتہن نے رہن پر قبضہ کر لیا پھر اس کو راہن کے پاس رکھا یا تو جائز ہے۔ اس کے بعد راہن اگر اس کو فروخت کرے تو بیع جائز ہوگی کیونکہ مرتہن کے قبضہ کرنے سے عقد رہن صحیح ہو گیا تھا اور بیع کرنا راہن کی جانب سے اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے لہٰذا اصل قاعدے کے اعتبار سے وہ نافذ ہونی چاہیئے لیکن نفاذ میں توقف مرتہن کے حق کی وجہ سے تھا تو جب مرتہن مرہون کو راہن کے قبضے میں دینے پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا اور بیع نافذ ہو جائے گی۔

عادل کی معزولی اور عدم عزل کا بیان

پس ہم کہتے ہیں کہ بیع پر تسلیط (تسلط دینا) یا تو عقد رہن میں ہوگی یا عقد رہن کے بعد ہوگی۔

اگر تسلیط عقد رہن میں ہوئی پھر راہن نے عادل کو معزول کیا تو وہ مرتہن کی رضامندی کے بغیر معزول نہیں ہوگا کیونکہ وکالت جب عقد میں ہوئی ہو تو وہ عقد کے تابع ہوتی ہے لہٰذا وہ عقد کے ساتھ لازم ہوگی اور راہن تنہا اس کو فسخ نہیں کر سکے گا جیسا کہ وہ تنہا عقد رہن کو فسخ نہیں کر سکتا۔

اسی طرح عادل نہ تو راہن کی موت سے معزول ہوتا ہے اور نہ ہی مرتہن کی موت سے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ وہ وکالت جو عقد رہن میں ثابت ہوئی ہو وہ عقد رہن کے توابع میں سے ہوتی ہے اور عقد رہن موت کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا تو ایسے ہی وہ امور بھی باطل نہیں ہوں گے جو عقد رہن کے توابع میں سے ہوں۔

اگر تسلیط عقد رہن کے بعد ہوئی تو راہن کو اختیار ہوگا کہ وہ عادل کو معزول کر سکے اور وہ راہن کی موت سے بھی معزول ہو جائے گا کیونکہ وہ تسلیط جو عقد کے بعد ہوئی ہو وہ نئی توکیل ہوتی ہے پس موکل کے معزول کرنے سے اور اس کی موت سے اور ان دیگر تمام امور کی وجہ سے جن سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے وکیل معزول ہو جائے گا۔ اور وہ تمام امور جن کے سبب سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے ہم نے کتاب الوکالۃ میں ذکر کئے ہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ ظاہر روایت کا جواب ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر (بعد میں) طاری ہونے والی تسلیط اور عقد کے مقارن تسلیط برابر ہیں کیونکہ بعد میں طاری ہونے والی تسلیط عقد کیساتھ لاحق ہو جاتی ہے اور عقد کے وقت موجود تسلیط کی مثل ہو جاتی ہے صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ عقد کے وقت توحقیقتاً تسلیط موجود نہیں تھی۔ اور جو حقیقتاً معدوم ہو اس کو تقدیراً و فرضاً موجود قرار دینا بغیر دلیل کے جائز نہیں اور دلیل کوئی موجود نہیں۔

عادل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے خواہ وکالت عقد کے بعد ہوئی ہو یا دوران عقد ہوئی ہو۔ اور اس کا وارث یا اس کا وصی اس کے قائم مقام نہیں ہو گا کیونکہ وکالت میں وراثت نہیں چلتی۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ راہن عادل پر راضی ہوا ہے اس کے غیر پر نہیں۔ لہٰذا عادل جب مر گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی البتہ عقد رہن باطل نہیں ہو گا اور رہن کو باہمی رضامندی سے کسی دوسرے عادل کے پاس رکھا دیا جائے گا کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے ابتداء میں عادل اول کے پاس رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہاء میں عادل ثانی کے پاس رکھنا جائز ہے۔ اور اگر (دوسرے عادل کے بارے میں) دونوں میں اختلاف ہو تو قاضی جھگڑا ختم کرنے کے لئے عادل مقرر کرے گا اور رہن اسکے پاس رکھائے گا۔

عادل ثانی کو بیع کرنے کا اختیار نہیں ہو گا مگر جبکہ راہن کو موت آجائے کیونکہ راہن نے اول کو تسلط دیا تھا ثانی کو نہیں۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ رہن کا نفقہ راہن کے ذمے ہوتا ہے مرتہن کے ذمے نہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو خرچہ حقوق ملک سے متعلق ہو وہ راہن کے ذمے ہوتا ہے کیونکہ ملک اس کی ہے اور جو خرچہ قبضے کے حقوق سے متعلق ہو وہ مرتہن کے ذمے ہو گا کیونکہ قبضہ اس کے لئے ہوتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ رہن جبکہ غلام ہو تو اس کا کھانا پینا اور لباس راہن کے ذمے ہو گا اور اس کا کفن بھی راہن کے ذمے ہو گا اور اس کے بچے کو دودھ پلانے والی کی اجرت بھی راہن کے ذمے ہو گی۔ اور اگر رہن چوپایہ ہو تو اس کے چارے اور چرواہے کی اجرت راہن کے ذمے ہو گی اور اگر رہن باغ ہو تو اس کی آبپاشی اور نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالنا اور پھل توڑنا اور اس کے مصالح کی نگہداشت راہن کے ذمے ہو گی خواہ رہن کی قیمت میں (دین سے) زائد ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ امور حقوق ملک میں سے ہیں اور ملک کے اخراجات مالک کے ذمے ہوتے ہیں۔ یہاں ملکیت راہن کی ہے لہٰذا خرچہ بھی اس کے ذمے ہو گا۔

اور خراج بھی راہن کے ذمے ہو گا کیونکہ وہ ملک کا خرچہ و مشقت ہے۔ رہا عشر تو وہ پیداوار میں ہوتا ہے کہ جس کو امام لے لے گا اور باقی میں رہن باطل نہیں ہو گا۔ اس کے برخلاف اگر رہن میں شائع حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی میں رہن باطل ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی صورت میں فساد شیوع کی وجہ سے ہے جو کہ عشر میں موجود نہیں کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ استحقاق شدہ مقدار میں رہن صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور بقیہ شائع ہے اور شیوع صحت رہن کے مانع ہے۔ اس کے برخلاف عشر کا پیداوار میں وجوب اس کو راہن کی ملکیت سے خارج نہیں کرتا اس دلیل سے کہ راہن کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کی بیع کر دے اور دوسرے میں سے ادائیگی کرے لہٰذا امام کو دینا بمنزلہ شئی کو اپنی ملک سے نکالنے کے ہے۔ پس اس میں شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوا یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر رہن میں نمو ہو جائے اور راہن چاہے کہ وہ نفقہ جس کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ راہن

کے ذمے ہوتا ہے رہن کے نمو پر ڈال دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون کے زوائد بھی اصل کے تابع ہو کر مرہون ہوتے ہیں۔ پس راہن نمو میں سے خرچ نہیں کر سکے گا جیسا کہ اصل میں سے خرچہ نہیں کر سکتا۔

رہن کی حفاظت مرتہن کی ذمہ داری ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر راہن نے مرتہن کے لئے رہن کی حفاظت کی شرط لگائی اور مرتہن نے حفاظت کی تو مرتہن کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ رہن کی حفاظت اس کے ذمے واجب تھی پس وہ اپنے ذمے واجب کو پورا کرنے سے اجرت کا مستحق نہیں بنے گا۔ برخلاف مودع کے کہ جب اسکے لئے ودیعت کی حفاظت پر اجرت شرط کی گئی تو اسکو اجرت ملے گی کیونکہ ودیعت کی حفاظت اس پر واجب نہیں ہوتی پس اجرت کی شرط کرنا جائز ہے

رہن کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتہن کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے اور حفاظت مرتہن کی ذمہ داری ہے۔

اسی طرح رہائش ٹھکانے کی اجرت بھی مرتہن کے ذمے ہے اس وجہ کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ٹھکانے کا کرایہ راہن کے ذمے ہوگا اور انہوں نے اس کو بمنزلہ نفقہ کے بنایا۔

بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری دین کی بقدر مرتہن کے ذمے ہوگی اور اس سے زائد مالک کے ذمے ہوگی یہاں تک کہ اگر رہن کی قیمت اور دین برابر ہوں یا رہن کی قیمت کمتر ہو تو مزدوری پوری کی پوری مرتہن کے ذمے ہوگی۔ اور اگر رہن کی قیمت زیادہ ہو تو دین کے بقدر مرتہن کے ذمے ہوگی اور زائد کے بقدر راہن کے ذمے ہوگی کیونکہ اس مزدوری کا وجوب مرتہن پر ہوتا ہے اس وجہ سے کہ مرہون مضمون ہوتا ہے اور وہ دین کے بقدر ہی مضمون ہوتا ہے۔ زائد امانت ہوتی ہے۔ پس یہ مزدوری دونوں پر منقسم ہوگی امانت و ضمان کے بقدر اس کے برخلاف رہائش کی اجرت خاص مرتہن کے ذمے ہوتی ہے اگرچہ رہن کی قیمت (و دین سے زائد ہو۔ کیونکہ مرتہن پر اجرت کا وجوب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے۔ اور کل مرہون مرتہن کی حفاظت میں ہوتا ہے لہٰذا کل خرچہ اس کے ذمے ہوگا۔ رہی بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری تو وہ مرتہن کو اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ لوٹایا ہوا غلام مضمون ہے۔ اور کل غلام مضمون نہیں بلکہ اس کا بعض حصہ مضمون ہے لہٰذا یہ ضمان کے بقدر ہوگا۔

جنایت اور رہن کو لاحق ہونے والے دین کے مقابلے میں فدیہ مثل بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری کے مضمون اور امانت پر منقسم ہوگا۔ ایسے ہی زخموں اور پھوڑوں اور امراض کے علاج کا خرچہ دونوں پر ضمان و امانت کے بقدر منقسم ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا جب کہ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ مرتہن پر علاج کی ذمہ داری اس کے اپنے حق یعنی دین کے احیاء کے باب میں سے ہے۔

ہر وہ خرچہ جو راہن پر واجب ہو اور مرتہن اس کو راہن کی اجازت کے بغیر ادا کر دے یا مرتہن پر واجب ہو اور راہن اس کو مرتہن کی اجازت کے بغیر ادا کر دے تو ادائیگی کرنے والا۔

منطوع ہو گا کیونکہ اس نے دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر ادا کیا ہے۔ اور اگر ادائیگی قاضی کے حکم سے کی ہو تو پھر اپنے ساتھی پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ قاضی کو لوگوں کے اموال کی حفاظت اور ہلاکت سے ان کے بچاؤ کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور ایسے طور پر خرچ کرنے کی اجازت دینا کہ جو کچھ خرچ کرے اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے اس میں دونوں مالوں کی حفاظت ہے۔ اسی طرح اگر ایک نے دوسرے کے حکم سے خرچ کیا تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ خرچ کرنے میں اس کا وکیل بنا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے روایت کی ہے کہ راہن اگر غائب ہو اور مرتہن قاضی کے حکم سے خرچہ کرے تو مرتہن راہن پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر حاضر و موجود ہو تو رجوع نہیں کر سکتا۔ ابو یوسف اور محمد رحمہا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں رجوع کر سکتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کو حاضر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اس پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ آزاد پر حجر (پابندی) کا مسئلہ ہے جو کہ کتاب الحجر میں آئے گا۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ زوائد رہن ہمارے نزدیک مرہون ہوتے ہیں۔ زوائد رہن میں جملہ کلام یہ ہے کہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ زائد جو نہ تو اصل سے متولد ہوا اور نہ اس سے متولد کے حکم میں جیسے کسب، ہبہ اور صدقہ۔ دوسرے وہ زائد جو اصل سے متولد ہوں مثلاً بچہ پھل دودھ اور اون یا اصل سے متولد کے حکم میں ہو جیسے ارش و عقر۔

اس میں اختلاف نہیں ہے کہ پہلی قسم کے زوائد خود بنفسہٖ مرہون نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ مرہون کا بدل یا اس کا جزو یا اس کے جزو کا بدل ہوتے ہیں پس ان میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے زوائد میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرہون ہوتے ہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرہون نہیں ہوتے اس بنا پر کہ ان کے نزدیک رہن کا حکم اصلی مرتہن کا مرہون کے ساتھ زیادہ مخصوص ہونا اور دیگر غرماء کے مقابلے میں مرہون کے ثمن کا زیادہ حقدار ہونا ہے۔ پس بیع سے پیشتر رہن میں مرتہن کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بچہ کی طرف سرایت کر سکے۔ لہٰذا یہ اس باندی کے بچے کے مشابہ ہوا جس نے کوئی جنایت کی پھر بچہ جنا تو جنایت کا حکم اس کے بچے میں ثابت نہیں ہو گا کیونکہ ماں کی جنایت کا حکم اس کا مجنی علیہ کو دیے جانے کا وجوب ہے۔ اور یہ ایسا معنیٰ نہیں ہے جو ماں میں ثابت ہو پس اس (حکم) نے بچے کی طرف سرایت نہیں کیا۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔ اور زائد کے مرہون نہ ہونے پر دلیل اس کا مضمون نہ ہونا ہے۔ اگر وہ مرہون ہوتا تو اصل کی طرح مضمون بھی ہوتا۔ ہمارے نزدیک حق حبس بھی رہن کا حکم اصلی ہے۔ اور یہ حق ماں میں ثابت ہے پس ماں کے تابع ہونے کی وجہ سے بچے میں بھی ثابت ہو گا البتہ چونکہ رہن کا حکم زائد میں اصل کا تابع ہونے کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لہٰذا یہ مضمون نہیں ہو گا۔ پس یہ تبعاً مرہون ہو گا۔ جیسے مبیع کا بچہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے قاعدے کے مطابق مبیع ہوتا ہے تبعاً نہ کہ اصلاً پس اس کا ثمن میں حصہ نہیں ہو گا مگر جب کہ قبضہ کرنے میں وہ خود مقصود بن جائے۔ پس ایسے ہی جو تبعاً مرہون ہو اس کا ضمان میں سے حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ چھڑانے میں وہ مقصود بن جائے۔

ہمارے نزدیک زائد مرہون ہوتا ہے تو اصل کے ساتھ وہ بھی کل دین کے مقابلے میں محبوس ہوگا۔ اور راہن کو حق نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو چھڑا سکے جب تک کہ پورے دین کی ادائیگی نہ کر دے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے اور مرہون کل دین یعنی اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو کے مقابل محبوس ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دین اصل پر اور زائد پر چھڑانے کے وقت تک اس کی بقاء کی صورت میں ان کی قیمتوں کے تناسب سے منقسم ہوگا لیکن اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زائد میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس بات کو ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ہمارے اصحاب کے قواعد و اصول کے مطابق رہن پر اضافہ کرنا جائز ہے تو مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ دین کے مقابلے میں دونوں کو محبوس رکھے اور جب تک وہ پورے دین پر قبضہ نہ کرلے راہن کو ان میں سے کسی ایک کو بھی لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے۔ اور دین دونوں (اصل و اضافہ) پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا البتہ اصل رہن میں عقد کے دن کی قیمت معتبر ہوگی جب کہ اضافہ میں زیادتی کرنے کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں سے اس کے حصے کے مقابل ہوگی بر خلاف رہن کے زائد کے۔ دونوں زیادتوں کے درمیان فرق کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جن کا تعلق اس حکم کی کیفیت کے ساتھ ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول: مرتہن کے لیے جو ثابت ہے وہ رہن کو حبس کرنے کا حق ہے اس رہن کے مقابلے میں جس کے مقابلے میں رہن رکھا گیا ہے۔ اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ رہن کو اس دین کے مقابلے میں روکے جو رہن سے پیشتر اس کا راہن پر واجب ہوا تھا یا رہن کے بعد واجب ہوا کیونکہ وہ خاص اس دین کے مقابلے میں مرہون ہے کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں۔ پس مرتہن رہن کو کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں روک سکتا کیونکہ وہ ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا گیا۔

ثانی: جس ... ن کے مقابلے میں رہن رکھا گیا مرہون اس پورے دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے خواہ رہن کی قیمت دین سے زائد ہو یا کمتر ہو یہاں تک کہ اگر راہن نے کچھ دین ادا کر دیا تب بھی مرتہن کو اس کو روکنے کا حق ہوگا یہاں تک کہ کل دین وصول کرلے خواہ بقیہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ حبس کے اعتبار کے حق میں رہن غیر متجزی اشیاء میں سے ہے۔ پس جب تک دین کا کچھ حصہ باقی ہو رہن اس کے مقابلے میں محبوس رہے گا۔ مثل مبیع کے قبضے سے پیشتر جب کہ وہ کل ثمن کے مقابلے میں محبوس ہو تو جب تک ثمن کا کچھ بھی حصہ باقی ہو مبیع اس کے مقابلے میں محبوس رہتا ہے۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔ نیز رہن کا معاملہ ایک ہے پس کچھ دین ادا کر کے مرتہن کی رضامندی کے بغیر مرہون کے کچھ حصے کو واپس لینا معاملے کی تفریق کو متضمن ہے جو کہ جائز نہیں۔

مرہون خواہ ایک شئی ہو یا چند اشیاء ہوں حکم ایک ہی ہے کہ راہن کچھ دین ادا کر کے رہن کا کچھ حصہ واپس نہیں لے سکتا بوجہ مذکورہ۔ اور برابر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اس مال کا جس کے مقابلے میں رہن رکھا گیا کچھ حصہ ذکر کیا گیا ہو۔ یہ کتاب الاصل کی روایت ہے جب کہ زیادات میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے سو بکریاں ہزار درہم کے مقابلے میں رہن رکھائیں۔ اس شرط پر کہ ان میں سے ہر بکری دس دراہم کے مقابلے میں ہے پھر دس دراہم ادا کر دیئے تو اس کو ایک بکری لینے کا اختیار ہوگا۔ حاکم شہید رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور جو زیادات میں مذکور ہے وہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلہ میں محمد رحمہ اللہ کی یہ دو روایتیں ہیں۔

زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب راہن نے ان میں سے ہر ایک کے لیے دین متفرق ذکر کیا تو اس نے صفقہ (معاملہ) کی تفریق واجب و ثابت کی پس یہ ایسے ہوا گویا کہ راہن نے ان میں سے ہر بکری پر علیحدہ عقد رہن کیا۔

کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صفقہ (معاملہ) حقیقت میں ایک ہے کیونکہ اس کی طرف اضافت ایک ہی ہوئی ہے البتہ صرف ذکر متفرق ہوا ہے اور متفرق ذکر تفریق صفقہ کا موجب نہیں ہو سکتا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے کہ جب صفقہ (معاملہ، سودا) چند اشیاء پر مشتمل ہو تو بائع کو حق ہوتا ہے کہ کل ثمن کی وصولی تک تمام اشیاء کو روکے رکھے اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہو۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔

رہا حکم ثانی یعنی مرتہن کا مرہون کی بیع کے ساتھ اختصاص اور مرہون کے ثمن کے ساتھ مرتہن کا اختصاص تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ جب رہن کو راہن کی حالت حیات میں فروخت کیا گیا اور راہن پر اور دیون بھی ہوں تو دیگر غرماء (قرضخواہوں) کے مقابلے میں مرہون کے ثمن کا مرتہن زیادہ حقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن کی وجہ سے اس کے لیے مرہون کے ساتھ اختصاص ثابت ہو چکا۔ پس اس کے بدل کے ساتھ جو کہ ثمن ہے اس کا اختصاص ثابت ہے پھر اگر دین حال (یعنی بغیر مہلت کے ادائیگی کرنی) ہو اور ثمن دین کا ہم جنس ہو تو اگر ثمن دین کے برابر ہو تو مرتہن نے اپنے دین کو پورا وصول کر لیا اور اگر ثمن زائد ہو تو زائد راہن کو واپس کرے گا اور اگر ثمن دین سے کمتر ہو تو باقی دین کے لیے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر دین موجل ہو تو وقت ادائیگی تک ثمن کو روکے رکھے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے لہٰذا مرہون ہوگا۔ اور جب وقت ادائیگی آجائے گا تو اگر ثمن دین کا ہم جنس ہو تو مرتہن اپنے دین کا وصول کرنے والا بن جائے گا اور اس کی جنس کے خلاف ہو تو مرتہن اپنے پورے دین کی وصولی تک اس کو محبوس رکھے گا اسی طرح اگر رہن کو راہن کی وفات کے بعد فروخت کیا گیا اور راہن کے ذمے اور دیون بھی ہوں اور اس نے رہن کے علاوہ کچھ اور مال نہ چھوڑا ہو تو بوجہ مذکورہ دیگر غرماء کے مقابلے میں مرتہن اس کے ثمن کا زیادہ حقدار ہوگا۔ پھر اگر ثمن میں سے کچھ باقی بچ جائے تو اس کو راہن کے مال کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا اور

غرماء میں ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ زائد مقدار کے ساتھ مرتہن کے حق کا تعلق نہیں ہوا۔ اگر ثمن دین سے کم ہو تو مرتہن باقی دین کے لیے راہن کے مال میں رجوع کرے گا اور راہن کا مال اس کے اور دیگر غرماء کے مابین بقدر حصص تقسیم ہوگا کیونکہ یہ دین سے زائد ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا گیا پس اس میں غرماء برابر ہوں گے اسی طرح راہن کے ذمے مرتہن کا کوئی اور دین ہو تو اس میں مرتہن دیگر غرماء کے مساوی ہوگا اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رہن کے ثمن میں سے اس دین کو وصول کرے کیونکہ اس دین کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا گیا۔ پس اس میں تمام غرماء آپس میں اپنے اپنے مال کے مابین تناسب سے اس کو تقسیم کرلیں گے۔

حکم ثالث۔ یہ چھڑانے کے وقت مرہون کے تسلیم کا وجوب ہے پس اس کے ساتھ وجوب تسلیم کے وقت کی معرفت کا تعلق ہے لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ وجوب تسلیم کا وقت دین کی ادائیگی کے بعد ہے۔ راہن پہلے دین ادا کرے گا پھر مرتہن رہن سپرد کرے گا کیونکہ رہن وثیقہ ہے اور رہن پہلے تسلیم کرنے میں وثیقہ کا ابطال ہے۔ نیز اگر رہن پہلے سپرد کیا تو ممکن ہے کہ راہن دین کی ادائیگی سے پیشتر مر جائے اور اس طرح مرتہن دیگر غرماء کی طرح بن جائے گا اور اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ پس لازم ہے کہ دین کی ادائیگی تسلیم رہن پر مقدم ہو۔ البتہ مرتہن جب دین کا مطالبہ کرے گا تو اس کو پہلے رہن کو حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ تو رہن کو حاضر کر جب کہ وہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ پھر راہن سے دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے گا کیونکہ اگر رہن کے حاضر کیے جانے سے پیشتر راہن کو دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے تو ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو چکا ہو اور اس طرح مرتہن رہن میں سے اپنے دین کو وصول کر چکا ہو تو پہلے راہن کو ادائیگی کرنے کا کہنے سے مرتہن دو مرتبہ وصولی کر لینے والا بن جائے گا۔

ایسے ہی مشتری کو پہلے حکم دیا جائے گا کہ وہ ثمن تسلیم کرے جب کہ وہ دین (یعنی دراہم و دنانیر) ہو پھر بائع کو تسلیم مبیع کا حکم دیا جائے گا بسبب اس وجہ کے جو ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کی۔ البتہ بائع جب مشتری سے تسلیم ثمن کا مطالبہ کرے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تو مبیع کو حاضر کر کیونکہ ممکن ہے کہ مبیع ہلاک ہو چکا ہو۔

اور برابر ہے خواہ مرتہن کے پاس عین رہن موجود ہو یا اس کا بدل موجود ہو جب کہ وہ بدل مخالف جنس دین ہو مثلاً مرتہن کو رہن کی بیع کرنے پر تسلط دیا گیا ہو اور اس نے دین کی جنس کے مخالف جنس کی عوض اس کی بیع کر دی ہو یا رہن (مثلاً غلام) خطا سے قتل کر دیا گیا ہو اور اس کی دیت مخالف جنس دین میں ادا کی گئی ہو۔ پھر مرتہن نے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو راہن کو حق ہوگا کہ وہ ادائیگی نہ کرے جب تک کہ مرتہن اس بدل کو حاضر نہ کرے کیونکہ بدل مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے تو گویا مبدل منہ ہی موجود ہے۔ اور اگر مبدل نہ موجود ہو تو راہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس وقت تک ادائیگی نہ کرے جب تک کہ مرتہن مبدل منہ کو حاضر نہ کرے تو ایسے ہی اس صورت

میں ہوگا جب کہ بدل مبدل منہ کا قائم مقام ہو۔

اگر رہن کسی عادل کے پاس ہو اور راہن و مرتہن دونوں نے اس کو اختیار دیا ہو کہ وہ جس کے پاس چاہے رہن رکھا دے اور اس نے ایک شخص کے پاس رکھا دیا پھر مرتہن نے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور مرتہن کو رہن کے حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی کیونکہ دین کی ادائیگی راہن پر تنگی کے ساتھ واجب ہے البتہ اس کو رہن کے حاضر کیے جانے تک مہلت دی گئی جب کہ حاضر کرنے پر قدرت ہو اور زیر بحث مسئلے میں مرتہن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہے کیونکہ عادل اس کو اس سے روک سکتا ہے۔ اور اگر مرتہن نے عادل کے پاس سے زبردستی لے لیا تو غاصب بنے گا۔ اسی معنی کی طرف محمد رحمہ اللہ نے کتاب میں اشارہ کیا اور فرمایا کہ اسکو ایسی شئ کے حاضر کرنیکا کیونکر حکم دیا جا سکتا ہے کہ اگر وہ اس کو لے لے تو غاصب بنے گا اور جب حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی تو راہن کو حاصل شدہ رخصت بھی زائل ہو گئی لہٰذا اس کو دین کی ادائیگی کرنے کو کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر دونوں نے کسی عادل کے پاس رہن رکھایا اور عادل رہن سمیت غائب ہو گیا کہ پتہ نہیں چلتا کہاں ہے تو مرتہن کو رہن حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی اور مذکورہ وجہ کی بنا پر راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا۔

اگر رہن مرتہن کے پاس ہو۔ پھر دونوں کی ملاقات کسی اور شہر میں ہوئی اور مرتہن نے راہن سے اپنے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو اگر رہن بوجھ و مشقت والی چیز ہو تو راہن کو دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور مرتہن کو رہن حاضر کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دین کی ادائیگی راہن پر تنگی کے ساتھ واجب ہے اور مذکورہ ضرورت کی بنا پر رہن حاضر کرنے کے وقت تک تاخیر اس وقت ہے جب کہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن حاضر کرنے پر قدرت ہو۔ اور اس مسئلے میں مرتہن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہوتی مگر جب کہ وہ رہن کے ساتھ سفر کرے یا مکان عقد سے اس کو منتقل کرے جس میں مرتہن کے لیے ضرر ہے لہٰذا رہن حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی۔

اگر راہن رہن کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور مرتہن کہے کہ ہلاک نہیں ہوا تو قول مرتہن کا ہو گا مع اس کے حلف کے کیونکہ رہن (پہلے) موجود تھا اور جو شئی ثابت ہو اس میں اصل اس کی بقا رہوتی ہے پس مرتہن حالت قیام کو ثابت کر رہا ہے جب کہ راہن اس حالت کے زوال کا مدعی ہے کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوتا ہے۔ نیز راہن دعوائے ہلاکت کے ذریعے سے مرتہن پر استیفائے دین کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول مرتہن کا ہو گا مع اس کے حلف کے۔ اور مرتہن قطعیت کے ساتھ حلف اٹھائے گا کیونکہ وہ اپنے فعل جو کہ سابقہ قبضہ ہے پر حلف اٹھائے

گا۔ کیونکہ مرتہن ہلاکت کے سبب سے وصول کرنے والا نہیں بنتا کیونکہ ہلاکت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ سابقہ قبضے سے بنتا ہے اور وہ اس کا اپنا فعل ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ رہن عادل کے پاس ہو اور وہ رہن سمیت غائب ہو جائے اور پھر راہن و مرتہن میں رہن کی ہلاکت کے بارے میں اختلاف ہو تو مرتہن (اپنے) علم پر حلف اٹھائے گا نہ کہ قطعیت کے ساتھ کیونکہ اس میں دوسرے کے فعل پر حلف اٹھوانا ہے جو کہ عادل کا قبضہ ہے پس قطعی امر پر حلف اٹھوانا محال ہے۔ لہٰذا علم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب راہن دعویٰ کرے کہ اس نے مرتہن کے وکیل کو دین ادا کر دیا تھا اور مرتہن اس کا منکر ہو تو مرتہن علم پر حلف اٹھائے گا بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر رہن میں بوجھ و مشقت نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور استحسان یہ ہے کہ جب تک مرتہن رہن کو حاضر نہ کرے راہن کو ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ رہن کو حاضر نہ کرنے میں زائد ضرر نہیں ہے۔ اس قاعدے نے پر چند مسائل زیادات میں مذکور ہیں۔

اگر کوئی شئی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا اور ثمن بھی تسلیم نہیں کیا یہاں تک کہ جس شہر میں بیع واقع ہوئی تھی اس کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں بائع سے ملاقات ہوئی۔ بائع نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا لیکن مشتری نے ادائیگی کرنے سے انکار کیا جب تک کہ وہ (بائع) مبیع حاضر نہ کرے تو جب تک بائع مبیع کو حاضر نہ کرے مشتری تسلیم ثمن پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ مبیع میں بوجھ و مشقت ہو یا نہ ہو اس صورت میں بیع اور رہن میں فرق کیا گیا ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع معاوضہ مطلقہ ہے اور معاوضات مطلقہ میں از روئے عادت و شریعت مساوات مطلوب ہوتی ہے اور مبیع کو حاضر کیے بغیر مساوات کا تحقق نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف رہن میں اگرچہ معاوضہ کا معنی پایا جاتا ہے لیکن وہ معاوضہ مطلقہ نہیں ہے لہٰذا مرہون اور مرہون بہ یعنی دین کے درمیان اس حکم میں مساوات کا اعتبار لازم نہیں ہے۔

فصل

مرہون کی حالت ہلاکت سے متعلق حکم

مرہون جب ہلاک ہوتا ہے تو یا تو وہ خود ہلاک ہوتا ہے یا کسی کے ہلاک کرنے سے (استہلاک) سے ہلاک ہوتا ہے۔

اگر مرہون خود ہلاک ہو تو ہمارے نزدیک وہ دین کے ساتھ مضمون ہو کر ہلاک ہوتا ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں اول اصل ضمان کا بیان وہ ثابت ہے یا نہیں دوم شرائط ضمان کا بیان سوم ضمان کی مقدار و کیفیت کا بیان۔

اول اصل ضمان ثابت ہے یا نہیں۔

اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ مرہون دین کے ساتھ مضمون ہو کر ہلاک ہوتا ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوتا ہے شافعی رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث سے استدلال کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لایغلق الرھن لایغلق الرھن ھو لصاحبه الذی رھنه له غنمه وعلیه غرمه (رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا وہ اپنے مالک کے لیے ہے جس نے اس کو رہن رکھایا اس کے لیے اس (رہن) کا نفع ہے اور اس کے لیے اس کا تاوان ہے)۔ پس نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے رہن کے تاوان کو راہن کے ذمے کیا اور رہن کا تاوان راہن کے ذمے محض اس وقت ہوگا جب رہن بطور امانت کے ہلاک ہو کیونکہ راہن کے ذمے مرتہن کے ذمے کی ادائیگی ہے اور اگر وہ مضمون ہو کر ہلاکت ہو تو اس کا تاوان مرتہن پر ہوگا کیونکہ اس کا حق ساقط ہو گیا راہن پر نہیں ہوگا۔ اور یہ نص کے خلاف ہے۔ نیز رہن کی مشروعیت دین کے وثیقہ کے لیے ہوئی ہے۔ اور اگر مرہون کی ہلاکت کے سبب سے دین ساقط ہو جائے تو یہ دین کی توثیق نہیں توھین (کمزور کرنا) ہے کیونکہ رہن کی ہلاکت کی تقدیر پر یہ حق کو تلف ہونے کے لیے پیش کرنا ہے لہٰذا یہ حق کی توہین (کمزور کرنا) ہے اس کی توثیق نہیں۔

ہماری دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث ہے الرھن بما فیه (رہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ رکھا گیا) اور ایک روایت میں ہے: الرھان بما فیھا (رہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ رکھا گیا) اور یہ اس باب میں نص ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے پاس اس کے کسی حق کی بنا پر ثابت ہونے والے دین کے مقابلے میں ایک گھوڑا رہن رکھایا۔ مرتہن کے پاس گھوڑا ہلاک ہو گیا۔ پھر مرتہن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا۔ دونوں اپنا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ تیرا حق ختم ہو گیا۔ نیز مرتہن کو ہلاکت رہن کے وقت دین کا استیفاء کرنے والا سمجھا گیا ہے پس دوبارہ استیفاء نہیں کر سکتا جیسا کہ وہ چھڑانے کے وقت استیفاء کرتا ہے۔ اور رہن میں استیفاء کے معنی کی تقریر ہم اختلافی مسائل میں ذکر کر چکے ہیں۔

رہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے) تو اس میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے قول لایغلق الرھن کا معنی یہ ہو کہ وہ ہلاک نہیں ہوتا کیونکہ غلق کا استعمال ہلاکت کے لیے بھی ہوتا ہے۔ بعض اہل لغت نے ایسا ہی کیا ہے۔ بنا بریں احتمال یہ حدیث شافعی رحمہ اللہ کے خلاف دلیل ہوگی کیونکہ رہن دین کے مقابلے میں جائے گا پس معنوی طور پر

وہ ہلاک ہونے والا نہ ہوگا۔ نیز کہا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ مرتہن رہن کا مستحق نہیں بنے گا اور راہن کے ادائیگی دین سے باز رہنے کی صورت میں رہن کا مالک نہیں بنے گا۔ یہ جاہلیت کا طریقہ تھا اسلام آیا تو اس نے اس طریقے کو ختم کیا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول علیہ غرمہ یعنی اس کا تاوان راہن کے ذمے ہے تو ہم بھی کہتے ہیں شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن وثیقہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ رہن میں توثیق کا معنی ہے قریب ترین وقت میں دین تک پہنچنا کیونکہ مرتہن کو راہن سے اس کے مطلق مال میں سے ادائیگی دین کا مطالبہ کرنے کا اختیار تھا۔ رہن کے بعد مرتہن کو راہن کے مال معین میں سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہوا۔ اور وہ مال معین رہن ہے بواسطہ بیع پس مرتہن کے حق وصول کرنے کا طریقہ زیادہ ہوگیا اور اس طرح توثیق کا معنی حاصل ہوا۔

فصل

مرہون کے ہلاکت کے وقت مضمون ہونے کا بیان

دین کا قائم ہونا یہاں تک کہ اگر دین بغیر عوض کے ساقط ہو جائے پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے جب مرتہن نے راہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوگیا تو وہ بلا عوض کے ہلاک ہوگا۔ اور اس میں مرتہن پر کچھ ضمان نہیں آئے گا جب کہ اس کی جانب سے راہن کے طلب کرنے پر رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ مرتہن پر ضمان آنا چاہیئے۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کے مطابق اگر اپنا دین وصول کر لیا پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوا تو وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا اور مرتہن کے ذمے ہوگا کہ جو اس نے وصول کیا ہے اس کا بدل ادا کرے۔ زفر رحمہ اللہ نے ابراء (دین معاف کر دینا) واستیفاء کو برابر سمجھا ہے جب کہ ہم دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ رہن پر قبضہ قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور یہ استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ مرتہن نے دین وصول کیا۔ پھر راہن کو دین سے بری کیا پھر رہن ہلاک ہوا۔ اور اگر ایسا ہوتا تو مرتہن کو ضمان دینا پڑتا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ نیز مرہون جب قبضے کے سبب سے مضمون ہو جاتا ہے تو جب تک قبضہ باقی رہے گا ضمان باقی رہے گا۔ اور قبضہ باقی ہے کیونکہ اس کو توڑنے والی چیز معدوم ہے۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ مرہون کا دین کے ساتھ مضمون ہونا دین کے قیام کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ ضمان دین ہے۔ اور دین ابراء سے ساقط ہو چکا پس محال ہے کہ رہن اس دین کے ساتھ مضمون ہو کر باقی رہے۔ (وجہ قیاس میں جو یہ کہا کہ استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو

اس کا جواب بھی ہو گیا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ وہاں جب کہ دین قائم ہو۔ اور جب ابراء سے دین ساقط ہو جائے تو استیفاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ دین وصول کر لیا ہو پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوا ہو کیونکہ رہن پر قبضہ قائم ہے اور ضمان قبضے کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ پس جب تک قبضہ باقی ہے ضمان باقی رہے گا جب تک ضمان کو ساقط کرنے والا کوئی اور نہ پایا جائے اور استیفاء ضمان کو ساقط نہیں کرتا بلکہ اس کو اور ثابت کرتا ہے کیونکہ وصول کیا ہوا مال مرتہن پر مضمون ہو جاتا ہے برخلاف ابراء کے کیونکہ وہ ساقط کرنے والا ہے اس لیے کہ ابراء اسقاط ہے پس ضمان باقی نہیں رہے گا۔ یہی ابراء و استیفاء کے درمیان فرق ہے۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب راہن کے طلب کرنے پر مرتہن کی جانب سے رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر روکنا پایا گیا ہو پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس کو رہن کی کل قیمت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مغصوب کل قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن رکھا پھر اس کو شوہر نے رخصتی سے پیشتر طلاق دے دی پھر عورت کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس نصف مہر میں جو طلاق سے ساقط ہو گیا عورت پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ رہن کی ہلاکت سے وہ اس نصف کو وصول کرنے والی نہیں بنی اس لیے کہ وہ طلاق سے ساقط ہو چکا تھا لہٰذا قبضہ مضمون ہو کر باقی نہیں رہا۔

اسی طرح اگر عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن لیا پھر رخصتی سے پیشتر مرتد ہو گئی جس سے مہر ساقط ہو گیا۔ پھر اس کے پاس رہن ہلاک ہوا تو اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ارتداد کے سبب سے جب مہر ساقط ہو گیا تو قبضہ مضمون ہو کر باقی نہیں رہا۔ تو یہ اس کی مانند ہوا جب کہ عورت شوہر کو مہر سے بری کر دے اور پھر اس کے پاس ہلاک ہو جائے۔

اور اگر مہر کا ذکر نہ ہوا ہو یہاں تک کہ مہر مثل واجب ہوا اور عورت نے مہر مثل کے مقابلے میں رہن رکھا پھر شوہر نے رخصتی سے پیشتر اس کو طلاق دے دی یہاں تک کہ اس پر متعہ (کپڑوں کا جوڑا) واجب ہوا تو عورت کو متعہ کے لیے رہن کو حبس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور اگر رہن عورت کے پاس ہلاک ہو گیا جب کہ اس کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو تو اس کی ہلاکت بلا عوض ہو گی اور شوہر کے ذمے متعہ باقی رہے گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کو حبس کرنے کا حق حاصل ہوگا اور انہوں کے مسئلہ کا عنوان یہ رکھا کہ مہر مثل کے مقابلے میں رہن کیا متعہ کے مقابل رہن ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول کتاب الاصل میں مذکور نہیں البتہ کرخی رحمہ اللہ نے ان کے قول کو ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ذکر کیا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک شی کے مقابلے میں رہن اس شی کے بدل کے مقابلے میں بھی شریعت کی رو سے رہن ہوتا ہے کیونکہ شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شی ہے۔ اسی لیے مغصوب کے مقابلے میں رہن مغصوب کی ہلاکت کی صورت میں اس کی قیمت کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور مسلم فیہ کے مقابلے میں رہن اقالہ کی صورت میں

راس المال کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور متعہ نصف مہر کا بدل ہے کیونکہ یہ بھی اسی سبب سے واجب ہوتا ہے جس سبب سے مہر مثل واجب ہوتا ہے یعنی اس حالت میں نکاح کہ مہر ذکر نہ ہو۔ اور یہ اصل شرع میں بدل کی تعریف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متعہ خود اصالۃً واجب ہوتا ہے مہر مثل کا بدل ہو کر نہیں۔ اور اس کے وجوب کے لیے سبب کا انعقاد ابتداءً ہوتا ہے۔ جیسا کہ طلاق کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کے لیے عقد (نکاح) ایک حکم (یعنی متعہ) کے حق میں زائل ہو جاتا ہے اور دوسرے حکم (یعنی مہر مثل) کے حق میں باقی رہتا ہے۔ البتہ وہ عقد (نکاح) باقی رہنے والے حکم میں صرف طلاق کے بعد عمل کرتا ہے لہٰذا طلاق سبب (جو کہ عقد نکاح ہے) کے عمل کی شرط ہے۔ اور یہ امر متعہ کے بدل ہونے پر دلالت نہیں کرتی جیسا کہ ان دیگر اسباب میں ہوتا ہے جو شروط کے ساتھ معلق ہوں۔

اگر گندم کے لیے بیع سلم کی اور اس کے مقابلے میں رہن لیا پھر دونوں نے عقد کو فسخ کر دیا تو مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ رہن کو راس المال کے مقابلے میں روک لے کیونکہ راس المال مسلم فیہ کا بدل ہے پھر اگر رہن اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو گندم کے مقابلے میں ہلاک ہوگا کیونکہ اپنے وجود کے وقت سے قبضہ گندم کے ساتھ مضمون واقع ہوا۔ اور اقالہ سے ضمان سرے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اس کا بدل جو کہ راس المال قائم ہے پس مضمون قبضہ اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر راہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوا تو اس کی ہلاکت بلا عوض ہوگی کیونکہ یہاں ضمان سرے سے ساقط ہو گیا ہے لہٰذا قبضہ مضمون ہونے سے نکل گیا۔

اگر ایک غلام خریدا اور دونوں نے (مبیع و ثمن پر) قبضہ کر لیا پھر دونوں نے فسخ کیا تو مشتری کو حق ہوگا کہ وہ رہن کو واپس وصول کرنے تک مبیع کو محبوس رکھے کیونکہ باہمی طور پر فسخ کرنے کے بعد مشتری بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور بائع کو ثمن وصول کرنے تک مبیع روکنے کا حق ہوتا ہے پس ایسے ہی مشتری کو ہوگا۔

اسی طرح اگر بائع نے مبیع سونپ دیا اور ثمن کے مقابلے میں مشتری سے رہن لیا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو بائع کو حق ہوگا کہ وہ مبیع پر قبضہ کرنے تک رہن کو روکے رکھے جیسا کہ سلم میں ہوتا ہے۔

(۲) مرہون کی ہلاکت قبضۂ رہن کے دوران ہو: اگر ایسا نہ ہو تو وہ دین کے ساتھ مضمون نہ ہوگا اگرچہ عقد رہن باقی ہو کیونکہ مرہون قبضے سے مضمون بنتا ہے تو جب وہ قبضۂ رہن سے نکل گیا ہو۔ ضمان باقی نہ رہا۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب غاصب نے رہن غصب کیا اور اس کے پاس وہ ہلاک ہو گیا تو دین میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا کیونکہ قبضہ غصب نے قبضہ رہن کو باطل کر دیا۔ اگرچہ عقد رہن باطل نہیں ہوا یہاں تک کہ مرتہن کو اختیار رہتا ہے کہ وہ غاصب کے قبضے کو توڑ کر مرہون کو واپس رہن کی طرف لے آئے۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب مرتہن نے راہن سے رہن مستعار لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر ہلاکت انتفاع میں لانے سے پیشتر ہو یا انتفاع سے فراغت کے بعد ہو تو مرہون کی ہلاکت دین کے مقابلے میں ہوگی۔ اور اگر وہ حالت انتفاع میں ہلاک ہوا تو یہ حالت امانت میں ہلاک ہوا کیونکہ انتفاع میں لانے سے پیشتر مرہون قبضہ رہن کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کو توڑنے والا امر یعنی قبضہ انتفاع نہیں پایا گیا۔ اور جب انتفاع میں آگیا تو قبضہ اعارہ کی وجہ سے قبضہ رہن ٹوٹ گیا اور قبضہ اعارہ قبضہ رہن کے منافی ہے کیونکہ قبضہ اعارہ قبضہ امانت ہے جبکہ قبضہ رہن قبضہ ضمان ہے۔ تو جب ایک قبضہ آتا ہے تو دوسرا ختم ہو جاتا ہے۔ پھر جب انتفاع سے فارغ ہو جاتا ہے تو قبضہ اعارہ ختم ہو جاتا ہے اور قبضہ رہن واپس لوٹ آئے گا۔ اسی طرح یہی تفصیل اس وقت ہے جب راہن سے انتفاع کی اجازت لے لے۔

اگر راہن نے مرتہن سے رہن عاریتاً لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور اس پر قبضہ کر لیا تو مرہون ضمان رہن سے خارج ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ راہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو حالت امانت میں ہلاک ہوگا اور دین اپنی حالت پر قائم رہے گا کیونکہ راہن کا قبضہ قبضہ عاریت ہے جو کہ قبضہ امانت ہے پس یہ قبضہ ضمان کے منافی ہے۔

اسی طرح اگر مرتہن نے راہن کو رہن سے انتفاع کی اجازت دی اور اسی طرح اگر مرتہن کی اجازت سے راہن نے رہن کسی اجنبی کو عاریتاً دیا یا راہن کی اجازت سے مرتہن نے کسی اجنبی کو رہن عاریتاً دیا اور مستعیر کے سپرد کر دیا تو ان تمام صورتوں میں رہن ضمان رہن سے نکل جائے گا البتہ عقد رہن سے نہیں نکلے گا کیونکہ ضمان سے خروج عقد رہن سے خروج کا موجب نہیں ہے مثل زوائد رہن کے۔

اگر مرہون باندی ہو۔ پھر راہن نے اس کو مستعار لیا اور راہن کے پاس اس نے بچہ جنا تو بچہ رہن ہوگا کیونکہ عقد رہن کے قائم ہونے کی بنا پر اصل (یعنی باندی) مرہون ہے یہاں تک کہ اگر مرتہن کے بچے پر قبضہ کرنے سے پیشتر باندی ہلاک ہو جائے تو دین قائم رہے گا اور بچہ کل مال کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ضمان اگرچہ فوت ہو چکا لیکن عقد باقی ہے اور ضمان کا فوات عقد کے بطلان کا موجب نہیں ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور جب ماں میں عقد باقی رہا تو بچہ ماں کے تابع ہو کر مرہون ہوگا پس مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ بچے کو کل مال کے مقابلے میں روک لے۔ اسی طرح اگر مرہون باندی کی جنی ہوئی بیٹی بچہ جنے تو دونوں کل مال کے مقابلے میں رہن ہوں گے اور اگر دونوں مر گئے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ بچہ مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ماں قائم ہو اور بچہ ہلاک ہو جائے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہی حکم اس وقت ہوگا جب ماں ہلاک ہو جائے۔

اور راہن ان میں سے کسی ایک کو نہیں چھڑا سکتا جب تک کہ وہ کل مال ادا نہ کر دے کیونکہ وہ دونوں عقد میں اکٹھے داخل ہوئے ہیں پس راہن کو تفریق کا اختیار نہیں ہوگا۔

اگر مرتہن کو لوٹانے سے پیشتر راہن مرجائے اور رہن اس کے قبضے میں موجود ہو تو دیگر قرضخواہوں کے مقابلے میں مرتہن اس رہن کا زیادہ حقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن باقی ہے۔ اگرچہ ضمان باطل ہوچکا جیسا کہ رہن کی اولاد میں ہوتا ہے کہ مرتہن اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اگرچہ اس میں ضمان نہیں ہوتا۔

اگر راہن نے رہن مرتہن کو عاریتاً دیا یا مرتہن کو رہن سے انتفاع کی اجازت دے دی پھر رہن چھڑانے کے لیے آیا جو کہ کپڑا تھا کہ جس میں پھٹن تھی اور دونوں میں اختلاف ہوا۔ راہن نے کہا کہ یہ پھٹن تیرے قبضے کے دوران ہوئی تیرے پہننے سے پیشتر یا تیرے پہننے اور پھر رہن کی طرف لوٹانے کے بعد واقع ہوئی اور مرتہن نے کہا یہ پہننے کی حالت میں ہوئی تو قول مرتہن کا ہوگا کیونکہ جب دونوں کا پہننے پر اتفاق ہوا تو دونوں کا ضمان سے نکلنے پر اتفاق ہوا پس راہن رہن کے ضمان کی طرف پلٹ جانے کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ کہ مرتہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول مرتہن کا ہوگا یہ تو اس صورت میں تھا جب کہ پہننے پر دونوں کا اتفاق ہو اور اختلاف پہننے کے وقت میں ہوا ہو اور اگر اصل پہننے ہی میں اختلاف ہو اور راہن کہتا ہے کہ میں نے اسکو نہیں پہنا لیکن یہ پھٹ گیا ہے اور مرتہن کہتا ہے کہ تو نے اس کو پہنا تو یہ پھٹا تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ دونوں اس (رہن) کے ضمان میں دخل ہونے پر متفق ہیں پس مرتہن اپنے پہننے کے دعویٰ کے ذریعے سے ضمان سے خروج کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ راہن منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہوگا۔ اور اگر راہن اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ کپڑا مرتہن کے ضمان کے دوران پھٹا تھا اور مرتہن گواہ پیش کر دے اس بات پر کہ وہ ضمان سے نکلنے کے بعد پھٹا تھا تو گواہ راہن کے ہوں گے کیونکہ اس کے گواہ اثبات کرنے والے ہیں اس لیے کہ وہ استیفاء کا اثبات کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ استیفاء کی نفی کرتے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہوں کو اولویت حاصل ہوتی ہے۔

مرہون مقصود ہو۔ پس رہن سے متولد ہونے والی زیادت یا وہ زیادت جو متولد کے حکم میں ہو مثلاً بچہ، پھل، دودھ، اون اور عقر وغیرہ مضمون نہیں ہوں گے سوائے صرف ارش کے یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی شی ہلاک ہوگئی تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا البتہ ارش جب ہلاک ہوجائے تو دین میں سے اس کے بقدر حصہ ساقط ہوجاتا ہے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ مقصود نہیں۔ اور جو اصل کے تابع ہو کر مرہون ہوتا ہے جیسے مبیع کا بچہ ہمارے اصحاب کے قاعدے کے مطابق تبعاً مبیع ہوتا ہے مقصوداً نہیں۔ اور جو تبعاً مرہون ہو ضمان میں سے اس کا حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ چھڑانے سے مقصود بن جائے جیسے کہ جو تبعاً مبیع ہوتا ہے مقصوداً نہیں اور جو تبعاً مبیع ہو اس کا ثمن میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ قبضے سے مقصود ہو۔ برخلاف ارش کے کہ وہ مرہون کا بدل ہوتا ہے کیونکہ رہن کا ہر ہر جزء مرہون ہوتا ہے اور شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ (بدل) وہی (شی) ہے۔ لہٰذا بدل کا وہی حکم ہوگا جو اصل کا ہوگا۔ اور اصل مضمون ہے تو ایسے ہی اس کا بدل بھی ہوگا برخلاف بچے وغیرہ کے اور برخلاف رہن پر

زیادت کے کہ وہ مضمون ہوتی ہے کیونکہ وہ مقصوداً مرہون ہوتی ہے نہ کہ تبعاً اس لیے کہ زیادت جب صحیح ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے گویا کہ عقد زیادت اور مزید علیہ (یعنی وہ رہن جس پر زیادت کی گئی) پر وارد ہوا جیسا کہ ہم اس کے مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔
اگر اصل ہلاک ہو جائے اور زیادت باقی رہے تو دین کو اصل اور زیادت پر ان کی قیمتوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا اور اصل میں قبضہ کرنے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور تم چاہو تو یہ کہہ دو ہو کہ عقد کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ اختلاف عبارت ہے معنی ایک ہے کیونکہ ایجاب وقبول از روئے شرع عقد محض قبضے کے وقت بنتے ہیں اور زیادت میں چھڑانے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اصل قبضے سے مضمون بنتا ہے پس قبضے کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جبکہ زیادت کے لئے چھڑانے سے ضمان کا حصہ آتا ہے پس اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا البتہ یہ تقسیم فی الحال تقسیم حقیقی نہیں بلکہ ظاہری اعتبار سے ہے یہاں تک کہ نرخ و بدن کے اعتبار سے زیادت کی قیمت میں کمی بیشی کی بنا پر اس میں تغیر ہو سکتا ہے۔ تقسیم حقیقی تو چھڑانے کے وقت ہوتی ہے۔ اور نرخ میں یا بدن میں کمی بیشی کی بنا پر اصل کی قیمت میں تغیر سے تقسیم میں تغیر نہیں آتا کیونکہ اصل قبضے کی وجہ سے ضمان میں داخل ہوا اور قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہٰذا ضمان بھی متغیر نہیں ہوگا۔ اور بچہ ضمان میں سے حصہ چھڑانے سے لیتا ہے لہٰذا چھڑانے کے دن کے۔ قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس جملے کی شرح یہ ہے کہ جب ہزار قیمت کی باندی ہزار کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ پھر اس نے ہزار کے مساوی ایک بچہ جنا تو دین ماں اور بچے کی قیمتوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے۔ تو نصف دین ساقط ہو جائے گا اور باقی نصف کے مقابلے میں بچہ مرہون ہوگا کہ راہن اس کو نصف دین کے عوض چھڑا سکتا ہے اور اگر چھڑانے کے دن سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا کسی شئی کے ہلاک ہوا اور اسکو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور دین میں سے اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہوگا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں ہلاک ہوئی تھی۔ اور اگر بچہ ہلاک نہیں ہوا لیکن اس کی قیمت میں اضافہ کی طرف تغیر ہوا (یعنی اس کی قیمت بڑھ گئی) اور وہ دو ہزار کے مساوی ہو گیا تو نصف نصف کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم تہائیوں کی ہو جائے گی دین کا دو تہائی بچے کے مقابلے میں اور ایک تہائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوا کہ ماں تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ دو تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ پھر اگر اس کی قیمت (اور) بڑھ جائے اور تین ہزار ہو جائے تو تہائیوں کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم چوتھائیوں کی ہو جائے گی دین کا تین چوتھائی بچے کے مقابلے میں اور ایک چوتھائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوا کہ ماں ایک چوتھائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ اور اگر بچے کی قیمت نقصان کی طرف متغیر ہو (یعنی اس میں کمی آ جائے) اور بچہ پانچ سو کے مساوی ہو گیا تو چوتھائی میں تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم تہائیوں میں ہو گی دین کا دو تہائی ماں کے مقابلے میں۔ اور ایک تہائی بچے کے مقابلے میں اور ظاہر ہو گیا کہ ماں دو تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ ایک تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا اسی طرح

مزید اس پر قیاس ہو گا۔

خواہ بچہ ایک ہو یا زیادہ اور وہ خواہ اکٹھے پیدا ہوئے ہوں یا جدا جدا دین ماں اور بچوں پر ان کی قیمتوں میں تناسب سے تقسیم ہو گا لیکن ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا جب کہ بچوں میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تقسیم میں بچے کے بچے کا حکم بھی وہی ہے جو بچے کا ہے یہاں تک کہ اگر باندی نے ایک لڑکی جنی اور اس لڑکی نے ایک بچہ جنا تو یہ دونوں بمنزلہ دو بچوں کے ہوں گے۔ حتیٰ کہ دین کو باندی اور ان دونوں پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ یہ نہیں ہو گا کہ پہلے باندی اور اس کی اصل بچی پر تقسیم کیا جائے اور پھر باقی (یعنی بچی پر آنے والی رقم) کو اس بچی اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے کیونکہ مرہون کا بچہ مضمون نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس بچے کا بچہ اس کے تابع ہو۔ پس یہ دونوں حکم میں مثل دو بچوں کے ہوں گے۔

اگر باندی نے بچہ جنا پھر نرخ میں یا بدن میں (تبدیلی آجانے کی وجہ سے) ماں کی قیمت گھٹ گئی اور پانچ سو رہ گئی یا اس کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو گئی اور بچے کی قیمت علی حالہ ہزار رہی تو دین دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا پچھلی حالت میں تغیر نہیں آئے گا۔ اور اگر ماں کی قیمت علی حالہ رہے اور بچے کی قیمت میں کسی عیب کے آنے کی وجہ سے یا نرخ کی وجہ سے کمی آجائے اور وہ پانچ سو کے مساوی ہو جائے تو دین دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہو گا دو تہائی ماں میں اور ایک تہائی بچے میں۔ اور اگر بچے کی قیمت دو ہزار ہو گئی تو دو تہائی دین بچے میں ہو گا اور ایک تہائی ماں میں یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے تو بچہ دو تہائی دین کے مقابلے میں رہن ہو گا جس کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اصل ضمان کے تحت محض قبضے سے داخل ہوا تھا اور قبضے میں تغیر نہیں ہوا پس تقسیم میں بھی تغیر نہیں ہو گا۔ اور بچے کے لیے ضمان کا حصہ محض چھڑانے کی بنا پر ہوتا ہے لہٰذا اس میں اس کی چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر ولادت کے بعد ماں بھینگی ہو جائے یا ولادت سے پیشتر ہی وہ بھینگی ہو گئی تھی تو اس کے بھینگے پن کی وجہ سے چوتھائی دین کے جائے گا جو کہ ڈھائی سو ہیں اور بچہ تین چوتھائی کے دین کے مقابلے میں رہن ہو گا اور وہ تین چوتھائی ساڑھے سات سو ہیں۔ یہ جواب اس صورت میں تو ظاہر ہے جب ماں نے پہلے جنا پھر بھینگی ہوئی کیونکہ بھینگے ہونے سے قبل دونوں میں نصف نصف تھا یعنی ہر ایک میں پانچ پانچ سو پھر وہ بھینگی ہو گئی۔ اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے پس اس میں دین کا جتنا حصہ تھا یعنی نصف دین کا نصف ہو کر کل کا چوتھائی ہے ختم ہو گیا اور بچہ بقیہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں رہن ہو گا۔ اور جب عورت پہلے بھینگی ہو جائے پھر بچہ جنے تو اس میں بظاہر اشکال ہے اور وہ یہ کہ بھینگے پن سے پیشتر کل دین باندی میں تھا۔ بھینگے ہونے کی بنا پر نصف دین ختم ہو گیا اور نصف باقی رہا۔ پھر جب اس نے بچہ جنا تو مناسب یہ ہے کہ بقیہ نصف دین کو بھینگی باندی اور اس کے بچے پر تہائیوں میں تقسیم کیا جائے دو تہائی بچے پر اور ایک تہائی ماں پر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بھینگے پن کی بنا پر نصف دین کا ختم ہو جانا حتمی نہیں تھا بلکہ عدم ولادت کی تقدیر (فرض کرنے)

پر موقوف تھا۔ اور جب اس نے بچہ جنا تو ظاہر ہو گیا کہ بھینگے پن کی بناء پر صرف چوتھائی دین ختم ہوا ہے کیونکہ زیادت (جو کہ بچہ ہے) کو سمجھا جائے گا گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھا۔ پس یہ ایسے ہوا گویا اس نے پہلے جنا پھر بھینگی ہوئی۔

اگر بچہ ہلاک ہوا اس حال میں کہ ماہ ولادت سے پیشتر یا بعد میں کانی ہو گئی تھی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا کیونکہ بچہ جب ہلاک ہوا تو عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہو جائے گا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں مرہون تھی۔ پھر جب وہ کانی ہوگئی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا اور دوسرا نصف باقی رہا۔

اور اگر بچہ ہلاک نہیں ہوا بلکہ کانا ہو گیا تو اسکے کانے پن کی وجہ سے دین کا کچھ بھی حصہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کا کچھ حصہ ساقط نہیں ہوتا تو کانے پن میں تو بطریق اولیٰ ساقط نہیں ہو گا۔ لیکن وہ تقسیم جو ظاہر کے اعتبار سے تھی وہ متغیر ہو جائے گی کیونکہ اس سبب سے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں بچے کی قیمت میں کمی وبیشی کی طرف تغیر کی بناء پر تقسیم بھی منتغیر ہوتی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ رہن میں زیادت ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قاعدے کے مطابق مضمون ہوتی ہے مثلاً باندی رہن رکھائی پھر ایک غلام کا اضافہ کر دیا کیونکہ یہ زیادت مقصود ہے اس بناء پر کہ رہن کا فعل اس پر مقصوداً وارد ہوا ہے۔ پس زیادت اصالتاً مرہون ہو گی نہ کہ تبعاً لہٰذا مضمون ہو گی اور دین کو مزید علیہ (وہ رہن جو پہلے رکھایا) اور زیادت (جو بعد میں اضافہ کیا) پر تقسیم ہو گا۔

انقسام کی کیفیت کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ راہن نے رہن پر اضافہ کیا اور وہ اضافہ رہن میں نمو نہیں تھا یا رہن میں نمو تھا۔

اگر اس میں نمو نہیں تھا تو دین کو مزید علیہ اور زیادت پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر باندی کی قیمت ہزار ہو اور غلام کی قیمت بھی ہزار ہو اور دین بھی ہزار ہو تو دین دونوں کے درمیان نصف اور نصف اور دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہو گا۔ اور اگر زائد کیے گئے غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو دین دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہو گا اور تہائی باندی کے مقابلے میں اور ایک تہائی غلام کے مقابلے میں۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو وہ دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مقصوداً مرہون ہے تبعاً نہیں۔ البتہ مزید علیہ کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضہ کرنے کا دن ہے اور زیادت میں اس کو زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضے کا دن ہے۔ اس کے بعد زیادت کی قیمت میں تغیر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کمی وبیشی میں سے ہر ایک ضمان میں قبضے سے داخل ہوتا ہے لہٰذا اس کی قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قیمت کے تغیر سے قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہٰذا تقسیم بھی متغیر نہیں ہو گی برخلاف رہن کے زیادت کے جو کہ اس کا نمو ہے اس کی قیمت میں تغیر سے تقسیم منتغیر ہو جاتی ہے کیونکہ یہ

تبعاً مرہون ہوتی ہے اصلاً نہیں۔ اور جو تبعاً مرہون ہو وہ ضمان میں سے حصہ نہیں لیتا مگر چھڑانے سے پس اس میں چھڑانے کے پیشتر تقسیم میں تغیر کا احتمال ہوتا ہے۔

اور اگر رہن اصلی میں مرتہن کے پاس نقص آ جائے یہاں تک کہ اس نقص کے بقدر دین ساقط ہو گیا پھر راہن نے اس کے بعد ایک اور شی زائد رہن رکھائی تو بقیہ دین باقی (رہن اصلی) کی قیمت اور زیادت پر قبضے کے دن کی قیمت کے تناسب سے تقسیم ہوگا مثلاً ہزار دین کے مقابلے میں ہزار قیمت کی باندی رہن رکھائی پھر وہ کانی ہو گئی یہاں تک کہ نصف دین ساقط ہو گیا اور نصف باقی رہا پھر راہن نے ایک غلام کا اضافہ کر دیا جس کی قیمت ہزار تھی۔

تو نصف۔ دین کو کانی باندی کی قیمت اور زائد کیے ہوئے غلام کی قیمت پر تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ پس اس نصف کا دو تہائی سو کہ تین سو تینتیس اور ایک تہائی (۳۳۳ ۱/۳) ہے زائد کیے گئے غلام میں ہوگا اور تہائی جو ایک سو چھیاسٹھ اور دو تہائی (۱۶۶ ۲/۳) ہے باندی میں ہوگا۔

رہن پر زیادت اور رہن کی زیادت جو کہ اس کا مو ہے کے درمیان فرق کیا گیا ہے مثلاً باندی کانی ہوئی پھر اس نے ہزار کی قیمت کا بچہ جنا تو دین باندی کے قبضے کے دن کی قیمت جب کہ وہ صحیح تھی اور بچے کے چھڑانے کے دن قیمت پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ پھر جو ماں کے حصے میں آیا یعنی نصف تو اس کا نصف یعنی ڈھائی سو وہ کانے ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گیا اور تین چوتھائی دین باقی رہا۔ یہ ماں اور بچے کے مقابلے میں ساڑھے سات سو ہے۔ اس کا دو تہائی یعنی پانچ سو بچے کے مقابلے میں اور اس کا ایک تہائی یعنی ڈھائی سو ماں کے مقابلے میں ہے۔ جب کہ رہن پر زیادت کی صورت میں اصل اور زیادت نصف دین کے ساتھ باقی رہیں گے۔

دونوں زیادتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت یعنی رہن پر زیادت کی صورت میں رہن کا حکم بطریق اصالت ثابت ہوا ہے نہ کہ بطریق تبعیت (یعنی اصل ہونے کی حیثیت سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تابع ہونے کی حیثیت سے) کیونکہ یہ زیادت مقصودہ ہے اس بنا پر کہ فعل عقد اس پر مقصوداً وارد ہوا ہے۔ پس تقسیم میں اضافہ کرنے کے وقت باقی رہنے والے دین کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اضافہ کرنے کے وقت صرف نصف دین باقی تھا لہٰذا وہ نصف دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف رہن کی زیادت مقصوداً مرہون نہیں ہوتی کیونکہ اس میں رہن کا وجود مقصوداً معدوم ہے بلکہ اس میں رہن کا وجود اصل کے تابع ہو کر ہے اس لیے کہ وہ رہن سے متولد ہے۔ پس اس میں رہن کا حکم اصل کی تبعیت کی وجہ سے ہوگا گویا کہ وہ اصل کے ساتھ متصل ہے لہٰذا یہ زیادت ایسی ہوگی گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھی۔ پس بچے میں جو ثابت ہوگا وہ اس کا غیر ہوگا جو ماں میں ثابت ہوگا لہٰذا تقسیم میں ماں پر قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو دین میں سے پانچ سو ادا کر دیے پھر اس کے پاس ہزار

کی قیمت کا ایک غلام مزید رہن رکھا دیا تو یہ زیادت باقی پانچ سو کے ساتھ لاحق ہو جائے گی پس (بقیہ) دین کو باندی کو نصف قیمت جو کہ پانچ سو ہے اور زائد کیے ہوئے غلام کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا۔ یہ تقسیم تہائیوں میں ہوگی اور باقی ہزار بچیں گے اس کے دو تہائی غلام میں اور ایک تہائی باندی میں یہاں تک کہ اگر غلام ہلاک ہو جائے تو وہ پانچ سو کے دو تہائی یعنی تین سو تینتیس دو تہائی ($333\frac{1}{3}$) کے ساتھ ہلاک ہوگا اور اگر باندی ہلاک ہو جائے تو وہ تہائی یعنی ایک سو چھیاسٹھ و دو تہائی ($166\frac{2}{3}$) کے ساتھ ہلاک ہوگی کیونکہ یہ زیادت مرہون پر زیادت ہے اور مرہون دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے۔ اور دین میں جو محبوس ہے وہ نصف باندی ہے کل نہیں۔ نصف دین ادا کیے جانے کے باعث باقی نہ رہا پس زیادت باقی دین میں داخل ہوگی اور باقی دین نصف باندی کی قیمت پر تہائیوں میں تقسیم ہوگا۔

اگر پانچ سو ادا کر دینے پھر رہن میں اضافہ کئے جانے سے پیشتر باندی کانی ہوگئی پھر بعد میں راہن نے ہزار درہم قیمت کا غلام زائد رہن رکھایا تو ڈھائی سو کو کانی باندی کے نصف کے نصف پر اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ ان میں سے چار حصے زیادت میں اور ایک حصہ کانی باندی میں کیونکہ جب راہن نے پانچ سو ادا کیے تو باندی کا نصف شائع دین سے فارغ ہوگیا اور دین کا باقی نصف اس باندی کے نصف شائع میں باقی رہا جو کہ پانچ سو ہے۔ پھر جب باندی کانی ہوگئی تو اس نصف کا نصف دین میں اپنے حصے کے ساتھ ختم ہوگیا اور وہ حصہ ڈھائی سو ہے۔ اب دین میں سے ڈھائی سو باقی بچے اس حصے کے مقابلے میں کہ جو نصف باندی سے باقی بچا۔ پھر جب یہ زیادت اس مقدار کے ساتھ لاحق ہوئی تو اس مقدار کو اصل اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اس میں سے چار حصے جو کہ دو سو بنتے ہیں۔ زیادت میں ہوں گے اور ایک حصہ جو کہ پچاس ہے اصل میں ہوگا یہ اس صورت میں تھا کہ راہن نے رہن میں اضافہ کیا ہو اور (سابقہ) مرہون میں نمو نہ ہو۔

اور اگر رہن میں اضافہ کیا جب کہ رہن میں نمو ہو مثلاً ہزار قیمت کی باندی ہزار دین کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ اور اس نے ہزار کے مساوی بچہ جنا۔ پھر راہن نے رہن پر ہزار قیمت کا ایک غلام زائد کر دیا تو راہن نے یہ اضافہ یا تو اس حالت میں کیا ہو کہ ماں باقی ہو یا اس حالت میں کیا ہوگا کہ ماں ہلاک ہو چکی ہو۔ تو اگر ماں موجود ہو پھر زائد کیا تو یا تو اس کو بچے پر زائد کیا یا ماں پر زائد کیا یا دونوں پر زائد کیا یا زائد کو مطلق کیا مزید علیہ کا ذکر نہیں کیا کہ وہ ماں پر ہے یا بچہ پر ہے۔

تو اگر غلام کو بچے پر زائد کیا تو وہ خاص بچے کے ساتھ رہن ہوگا اور ماں کے حصے میں داخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ ف رہ ہے۔ کہ عاقل و سمجھدار کا تصرف اسی طور پر واقع ہونا چاہیے جس طور پر اس نے واقع کیا ہے۔ اور اس نے اس کو بچے پر زائد کیا ہے لہٰذا یہ بچے کے ساتھ زیادت ہوگی پس دین کو اولاً ماں اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر دین کا وہ حصہ جو بچے پر آئے گا وہ اس پر اور زائد کیے ہوئے غلام پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم ہوگا۔

اور بوجہ مذکورہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زیادت (زائد کیے ہوئے غلام) میں زائد کرنے کے وقت جو کہ اس پر قبضہ کرنے کا وقت ہے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ زیادت ضمان میں قبضے سے آئی ہے لہٰذا قبضے کے دن کی قیمت معتبر ہوگی۔
اگر زیادت کے بعد بچہ ہلاک ہوجائے تو زیادت باطل ہوجائے گی کیونکہ جب وہ ہلاک ہوا تو ایسے ہوا گویا کہ وہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا لہٰذا اس پر زیادت بھی ثابت نہیں ہوگی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ پس ظاہر ہوگیا کہ زیادت رہن میں واقع نہیں ہوئی تھی۔

اور اگر زائد کو ماں پر زیادت بنایا تو وہ اسی پر زیادت ہوگا جس پر زائد کیا گیا۔ کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ عاقل کے تصرف کو اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیئے جس طور پر اس نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ نیز اگر وہ زیادت کو مطلق رکھتا تب بھی وہ ماں پر زائد ہوتی تو تقیید و تصریح کے وقت تو بطریق اولیٰ ہوگی۔

اور جب زیادت ماں پر واقع ہو تو ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت عقد کے وقت موجود تھی لہٰذا دین کو ان دونوں پر ان کی قیمت کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زیادت میں قبضے کے دن کی قیمت کا۔ پھر دین کا جو حصہ ماں پر آئے گا وہ اس پر اور اس کے بچے پر تقسیم ہوگا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔
اور اگر بچہ مر جائے یا اس کی قیمت میں اضافہ ہوجائے یا وہ آگے بچہ جنے تو غلام کے حق میں زیادت کا حکم متغیر نہیں ہوگا اور دین کو اولاً باندی اور غلام پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر وہ دین جو ماں کے حصے میں آئے گا ماں پر اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے گا اور بچے کی زیادت کا اعتبار ماں کے حق میں ہوگا غلام کے حق میں نہیں خواہ غلام کو بچے کے پیدا ہونے سے پہلے زائد کیا گیا ہو یا بعد میں کیا گیا ہو کیونکہ زیادت کے حق میں بچے کا وجود و عدم برابر ہے۔
اگر زیادت کے بعد ماں مر جائے تو اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہوجائے گا اور بچہ اور زیادت دین میں اپنے حصوں سمیت باقی رہے۔ اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہوجائے تو زیادت باطل ہوجاتی ہے کیونکہ ماں کی ہلاکت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ عقد تھا ہی نہیں بلکہ عقد اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور اس کا حکم متقرر ہوجاتا ہے لہٰذا ماں کی ہلاکت زیادت کے بطلان کی موجب نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہوجائے تو وہ سرے سے معدوم متصور ہوگا اور ایسے ہوگا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔ لہٰذا ظاہر ہوا کہ زیادت کا رہن صحیح نہیں ہوا تھا۔
اگر زیادت کے بعد (یعنی مثلاً غلام زائد رکھانے کے بعد) بچہ ہلاک ہوجائے تو اس کی ہلاکت بلا عوض کے ہوگی کیونکہ بچہ ہلاکت کے ساتھ مضمون نہیں ہوتا لہٰذا جب وہ ہلاک ہوا تو ایسے ہوا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور گویا کہ زیادت کا وقوع اس وقت ہوا جب باندی موجود تھی۔
اور اگر ماں اور بچے دونوں پر غلام زائد کیا تو غلام صرف ماں پر ہی زیادت ہوگا۔ زیادت

(غلام) کے حق میں بچے کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی بچہ اس کے حصے میں داخل ہوگا۔ غلام کا اعتبار صرف ماں کے حق میں ہوگا اور وہ ماں کے حصے میں داخل ہوگا۔ ماں کے ہوتے ہوئے زیادت کے حق میں بچہ مثل معدوم کے ہوگا لہٰذا ماں کے ہوتے ہوئے بچے پر زیادت ممکن نہیں۔ پس دین کو اصل اور زائد غلام پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اور زیادت میں زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر دین کا جو حصہ ماں پر آئے گا وہ ایک دوسری تقسیم کے ساتھ ماں اور اس کے بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور اگر زیادت کو مطلق ذکر کیا اور نہ تو ماں کا ذکر کیا اور نہ ہی بچے کا تو زیادت صرف ماں کے ساتھ رہن ہوگی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ ناگزیر ہے۔ اور ماں اور بچے میں سے ہر ایک انفرادی طور پر مزید علیہ بن سکتا ہے البتہ ماں رہن میں اصل ہے اور بچہ تابع ہے پس اطلاق کے وقت اس کو اصل پر زیادت بنانا اولیٰ ہے۔ اور جب یہ زیادت ماں کے ساتھ رہن ہے تو دین کی تقسیم دو مرتبہ ہوگی اس طور پر جو ہم نے بیان کی۔

یہ سب کچھ اس صورت میں تھا جب کہ زیادت کے وقت ماں موجود ہو۔

اور اگر ماں ہلاک ہو جائے پھر زائد کیا اور غلام بچے پر زیادت ہو تو اکٹھے دونوں پانچ سو کے مقابلے میں رہن ہوں گے راہن ان میں سے ہر ایک کو ڈھائی سو سے چھڑا سکے گا کیونکہ زیادت مزید علیہ کا تقاضا کرتی ہے۔ اور جو ہلاک ہو چکا وہ مزید علیہ بننے کے احتمال سے خارج ہو چکا لہٰذا بچہ مزید علیہ بننے کے لیے متعین ہو گیا۔ اور ماں کی ہلاکت سے نصف دین ختم ہو چکا تھا اور نصف باقی رہا تھا جو کہ پانچ سو ہیں۔ پس یہ (پانچ سو) زیادت اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم ہوں گے۔

اور اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو راہن غلام کو بلا عوض لے لے گا کیونکہ جب بچہ ہلاک ہوا تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا گیا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں

اور اس میں دین کا حصہ ماں کی طرف لوٹ جائے گا پس ظاہر ہوا کہ ماں کل دین کے ساتھ ہلاک ہوئی اور یہ کہ زیادت کا حصول دین کے ساقط ہونے کے بعد پایا گیا لہٰذا زیادت صحیح نہیں ہوئی۔

اور اگر زائد کیا ہوا غلام مرتہن کے پاس بچے کی ہلاکت کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت امانت کی ہوگی مگر جبکہ طلب کرنے پر مرتہن نے اس کو روکا ہو کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ ظاہر ہو چکا کہ وہ فی الحقیقت رہن نہیں تھا پس یہ ایسے ہوا کہ دین کے مقابلے میں رہن رکھا پھر دونوں اس پر متفق ہو گئے کہ کوئی دین نہیں ہے پھر رہن ہلاک ہو جائے تو بوجہ مذکورہ وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا مگر جبکہ طلب کرنے کے بعد مرتہن نے روکا ہو کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا لہٰذا اس پر ضمان غصب آئے گا۔

ضمان کی کیفیت و مقدار کا بیان

رہن یا تو مرتہن کے حق کی جنس میں سے ہوگا یا اس کی خلاف جنس میں سے ہوگا۔

اگر مرتہن کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو یا تو ایک شئی ہوگی یا کئی اشیاء ہوں گی۔ اگر ایک شئی ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگی۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار کی قیمت کا غلام رہن رکھا یا اور وہ غلام ہلاک ہوگیا تو کل دین ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اب بھی کل دین ختم ہوجائے گا اور زائد رہن امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اور اگر اس کی قیمت پانچ سو ہو تو دین میں سے پانچ سو ختم ہوجائیں گے اور باقی دین کیلئے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا۔ یہ اکثر علماء اور صحابہ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنی ہی ہو یعنی مرتہن کے ذمے رہن کی فاضل قیمت ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے ایسے ہی مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنا ہی ہو یعنی کل دین ختم ہوجاتا ہے خواہ رہن کی قیمت کمتر ہو یا زائد ہو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فاضل کو دونوں واپس کریں گے یعنی اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو راہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل قیمت کے لئے مرتہن پر رجوع کرے اور اگر رہن کی قیمت کم ہو تو مرتہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل دین کے لئے راہن پر رجوع کرے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس طور پر اختلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف دلیل اور حجت ہے ان کے اس قول میں کہ مرہون امانت ہوتا ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا ضمان کی کیفیت و مقدار میں اختلاف ان کا رہن کے مضمون ہونے پر اتفاق ہے پس ضمان کے سرے سے انکار سے اجماع کی مخالفت ہوتی ہے لہٰذا یہ قول باطل ہوگا۔

پھر کیفیت ضمان میں حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون استیفاء کے طریق پر مضمون ہوتا ہے اس لئے کہ قبضہ رہن قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور ہلاکت کے وقت استیفاء ثابت ہوتا ہے۔ پس ہلاکت میں ضمان کا ثبوت بقدر استیفاء ہوگا۔ لہٰذا اگر رہن کی قیمت دین کے برابر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن ہے کیونکہ دین کا استیفاء اس کی صوری و معنوی مثل کا ہوتا ہے۔ اور جب اس کی قیمت زائد ہو تو استیفاء صرف مقدار دین میں ثابت ہوتا ہے زائد میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ کمتر کا استیفاء زائد سے سود ہوتا ہے۔ اور جب رہن کی قیمت کمتر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن نہیں ہے مگر مقدار رہن کے ساتھ کیونکہ زائد کا کمتر سے استیفاء متصور نہیں۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مرہون ایک شئی ہو۔

اور جب مرہون چند اشیاء ہوں مثلاً دو غلام یا دو کپڑے یا دو جانور وغیرہ رہن رکھائے

تو یا تو راہن نے رہن مطلق رکھا یا اور ہر ایک کے لئے دین میں سے حصہ ذکر نہیں کیا یا اس کو مقید کیا اور ہر ایک کیلئے دین میں سے متعین مقدار ذکر کی۔

پہلی صورت میں یعنی جب رہن مطلق رکھا یا تو دین کو دونوں پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اور ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور اپنے حصے کے دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہو گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے اور مرہون دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔ پس دین کی ان کی قیمتوں پر تقسیم ناگزیر ہے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے ضمان کی مقدار معلوم ہو جائے جیساکہ باب بیع میں ثمن دونوں پر ان کی قیمتوں کے اعتبار سے منقسم ہوتا ہے تاکہ ثمن کی مقدار معلوم ہو جائے کیونکہ مرہون مضمون ہوتا ہے جیساکہ مبیع ثمن کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب رہن کو مقید کیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور جو راہن نے اس کے لئے ذکر کیا میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہو گا کیونکہ جب راہن نے ذکر کیا تو اس کے ذکر کا اعتبار کرنا واجب ہو گا پس دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مذکورہ مقدار پر نظر کی جائے گی۔ لہٰذا ان میں سے جو ہلاک ہو گا وہ اپنی قیمت اور مذکورہ قیمت میں سے جو کمتر ہو گی اس کے ساتھ ہلاک ہو گی جیساکہ باب بیع میں جب دو میں سے ہر مبیع کے لئے ثمن ذکر کیا تو ثمن ان دونوں پر مذکورہ مقدار کے مطابق منقسم ہو گا۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔

یہ اس صورت میں تھا جب مرہون دین کی مخالف جنس میں سے ہو اور مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے۔

اور جب رہن دین کی جنس میں سے ہو مثلاً کوئی موزونی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں یا مکیلی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں رہن رکھائی اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو گئی تو اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہو گا اس حال میں کہ وہ دین کے ساتھ مضمون ہو گا باعتبار وزن کے نہ کہ قیمت کے یہاں تک کہ اگر رہن کا وزن دین کے وزن کے مثل ہو اور اس کی قیمت دین کی قیمت سے کمتر ہو پھر رہن ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین ختم ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف محمد رحمہا اللہ کے نزدیک مخالف جنس میں قیمت کا ضمان دے گا جیساکہ ہم ذکر کر چکے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والی شئی میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا اور صاحبین کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں ان اشیاء میں جن میں اس سے مرتہن کو نقصان نہیں ہوتا اور جن میں مرتہن کو نقصان ہوتا ہے وہ مخالف جنس میں قیمت کے ضمان کا قول کرتے ہیں۔

رہن کے ٹوٹنے کی صورت میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ قیمت کا ضمان لگاتے ہیں اور اسی طرح ابو یوسف رحمہ اللہ بھی جبکہ وزن و قیمت برابر ہو۔ یہ دونوں دین کے مقابلے اس کو (یعنی ٹوٹے ہوئے رہن کو) سرے سے نہیں کرتے جبکہ محمد رحمہ اللہ دین کے مقابلے میں کرتے ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو بایں طور کہ اس سے نہ تو راہن کو نقصان پہنچتا ہو اور نہ ہی مرتہن کو اور نہ ہی سود لازم آتا ہو۔ اور اگر ان مذکورہ امور

میں سے کوئی ایک امر بھی پایا جاتا ہو تو وہ بھی دین کے مقابلے میں نہیں کرتے۔

اور جب رہن کی قیمت زائد ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ ٹوٹنے سے حاصل ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقدار میں پھیلا دیتے ہیں۔ تو جو امانت میں آتا ہے وہ بلا عوض جاتا ہے اور جو مضمون میں آتا ہے مرتہن اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور دین میں سے اس کے بقدر ہلاک ہو جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ نقصان کو زیادت کی طرف پھیرتے ہیں اور جب نقصان زیادہ ہو جائے یہاں تک کہ دین میں کمی آ جائے تو راہن کو خیار دیتے ہیں کہ چاہے تو اس کو چھڑائے اور چاہے اس کو دین کے مقابلے میں کر دے۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ وہ کھرے (جیاد) سکوں کی زیوف (جن میں کچھ کھوٹ ہو کہ تاجر تو لے لیتے ہیں لیکن بیت المال نہیں لیتا) میں استیفاء جائز قرار دیتے ہیں یہاں تک کہ اگر صاحب دین نے جیاد کی جگہ زیوف لے لیے اور اس کو معلوم نہ ہوا حتی کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو گئے تو اس کا دین ساقط ہو گیا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے البتہ انہوں نے رہن میں اپنے قاعدے کو ترک کیا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دین ساقط نہیں ہوگا بلکہ جن پر اس نے قبضہ کیا ان کی مثل واپس کرے گا اور اپنے حق کی مثل لے گا۔ تو ان کا قاعدہ ہے کہ جیاد کا زیوف میں استیفاء جائز نہیں۔ یہ ان مسائل کے اصول و قواعد ہیں۔

جہاں تک ان اصولوں پر مسائل کی تخریج کا تعلق ہے تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ جب دین دس درہم ہو اور اس کے مقابلے میں چاندی کا کنگن رہن رکھا یا جو مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا یا ٹوٹ گیا تو کنگن کا وزن یا تو دین کے وزن کے برابر ہوگا بایں طور کہ وہ دس درہم ہو یا اس کے وزن سے کم بایں طور کہ آٹھ ہو یا اس کے وزن سے زائد ہوگا بایں طور کہ بارہ ہو۔ ان وجوہ میں سے ہر وجہ میں ہلاکت اور ٹوٹنا داخل ہوتا ہے۔ تو اگر کنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا اختلاف دین کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ اس کے وزن اور اس کی قیمت میں دین پورا ہوتا ہے اور اس میں نہ تو کسی کو نقصان ہے اور نہ ہی اس میں سود بنتا ہے۔ پس وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا جیسا کہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے اور اس میں نقصان آ جائے تو راہن کو چھڑانے پر بلا اختلاف مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر راہن نے اس کو چھڑایا تو یا تو کل دین کے عوض میں چھڑائے گا یا نقصان کے مقابلے میں دین میں سے کچھ ساقط ہو جائے گا۔ پہلی صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے اس وجہ سے کہ جودت و صناعت (عمدگی و کاریگری) میں اس کا جو حق تھا وہ بلا عوض فوت ہوتا ہے۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس سے سود بنتا ہے اس لیے کہ دین اور رہن وزن میں برابر ہیں۔ اور ہم جنس کے ساتھ مقابلے کے وقت جودت (عمدگی) کی شرعاً کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا جودت از روئے شرع کالعدم ہوگی پس یہ دس کی آٹھ کے ساتھ ادائیگی ہوگی اور سود بنے گا۔ لہذا راہن کو اختیار حاصل ہوگا چاہے

تو کل دین دے کر چھڑا لے اور نقصان پر راضی ہو جائے اور چاہے تو مرتہن سے اس کی قیمت کا ضمان لے لے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔ اور وہ قیمت کنگن کی جگہ رہن ہو گی اور (ٹوٹا ہوا) کنگن ضمان کی وجہ سے مرتہن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو پورے دین کے ساتھ اس کو چھڑا سکتا ہے اور چاہے تو اس کو دین کے مقابلے میں کر دے تاکہ وہ دین کے بدلے میں مرتہن کی ملکیت بن جائے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیمت کا ضمان رہن پر قبضہ کے مناسب نہیں ہے کیونکہ وہ (ضمان) ایسے قبضے کا موجب ہوتا ہے جو زیادتی و تعدی کا ہو جیسے قبضۂ غصب جب کہ قبضہ رہن میں مرتہن کو اجازت حاصل ہوتی ہے لہٰذا یہ ضمان قیمت کے مناسب نہیں۔ البتہ دین کے بدلے میں کرنا اس کے مناسب ہے کیونکہ قبضۂ رہن قبضۂ استیفاء ہے اور دین کے بدلے میں کرنا استیفاء کو ثابت کرنا ہے۔

ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کو دین کے بدلے میں کرنا جب کہ رہن قائم ہو جاہلیت کے اعمال میں سے ہے۔ اسلام آیا تو اس نے اپنے قول لا یغلق الرهن سے اس کو باطل کر دیا۔ اور رہن کو دین کے بدلے میں کرنا رہن کا غلاق (بند کرنا) ہے لہٰذا باطل ہو گا اور اس سے ظاہر ہوا کہ دین کے بدلے میں رہن میں ملکیت کا حکم کرنا جائز نہیں۔ اور یہ کہ اس کا حکم قبضہ کرنے اور حبس (روک رکھنے) کا اختیار ہے نہ کہ عین ذات میں ملکیت۔

رہا ضمان قیمت تو یہ فی الجملہ اس کا حکم بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ محمد رحمہ اللہ دین کے بدلے میں رہن کو کرنے کا محال ہونے کے وقت قول کرتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اور اگر رہن کی قیمت وزن دین سے کم ہو بایں طور کہ آٹھ (درہم) ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ہلاکت کے وقت وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا۔ اور اس کے وزن میں دین پورا ہے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک رہن کی ہلاکت دین کے ساتھ نہیں ہو گی اور مرتہن اس کی قیمت کا مخالف جنس میں ضمان ادا کرے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہو تو یا تو اس کے وزن کے ساتھ ہلاکت ہو گی یا اس کی قیمت کے ساتھ۔ شق اول کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس میں مرتہن کو نقصان ہے اور نہ ہی شق ثانی ممکن ہے کیونکہ اس میں سود بنتا ہے لہٰذا مرتہن کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو دین کے سقوط پر راضی ہو جائے اور چاہے تو رہن کی قیمت کا ضمان اس کی مخالف جنس میں دے اور وہ ضمان اس کی جگہ رہن ہو گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ رہن قبضۂ..... استیفاء ہے اور استیفا میں جید و زیوف (کھرے کھوٹے) برابر ہوتے ہیں کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جیاد کی جگہ زیوف میں استیفاء جائز ہے۔

اگر رہن ٹوٹ جائے تو راہن کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو کل دین دے کر اس کو چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے اس کی قیمت کا ضمان اس کی مخالف جنس میں لے لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رہن کو دین کے بدلے میں کر دے۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تو اس لیے کہ یہ دونوں رہن دین کے بدلے میں کرنے کے سرے سے قائل نہیں۔ اور محمد رحمہ اللہ اگرچہ اس کے قائل ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو اور یہاں ممکن نہیں کیونکہ اگر دین کے بدلے میں وزن کے اعتبار سے کریں تو مرتہن کو نقصان ہوتا ہے اس طرح پر کہ جس رہن کی قیمت آٹھ درہم ہے وہ دس درہم کے بدلے میں ہوا اور اگر اس کو قیمت کے اعتبار سے کریں تو سود بنتا ہے۔ لہٰذا ضرورت ہے کہ قیمت کا ضمان ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر رہن کی قیمت اس کے وزن سے زائد ہو مثلاً بارہ ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی۔ ایسے ہی محمد رحمہ کے نزدیک ہوگا کیونکہ عمدگی یہاں فاضل ہے اور یہ امانت ہوگی مثل وزن میں فاضل کے۔ رہا ابویوسف رحمہ اللہ کے قول پر تو کہا گیا کہ مرتہن کنگن کے چھ میں سے پانچ حصوں (۵/۶) کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اپنے دین کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ ان کے نزدیک عمدگی (جودت) مضمون ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی کیونکہ ہلاکت کی صورت میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ جودت و عمدگی کا عمدگی کا اعتبار وہ محض ٹوٹنے کی صورت میں کرتے ہیں۔

اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو دین دے کر اس کو نقصان سمیت چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے اس کی قیمت کا مخالف جنس میں ضمان لے لے تو وہ ضمان اس رہن کی جگہ رہن ہوگا جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں خواہ ٹوٹنے سے ہونے والا نقصان ایک درہم کے برابر ہو کہ اسکی قیمت گیارہ درہم کو لوٹ آئی ہے یا دو درہم کے بقدر ہو کہ اسکی قیمت دس درہم رہ گئی ہو یا زیادہ ہو کہ مثلاً اس کی قیمت آٹھ درہم رہ گئی ہو۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک راہن اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے کنگن کی قیمت کے چھ میں سے پانچ حصوں کا ضمان مخالف جنس میں لے۔ پس رہن کے پانچ چھٹے حصے (۵/۶) مرتہن کی ملک بن جائیں گے ضمان کی وجہ سے اور رہن کا چھٹا حصہ مع قیمت کے دین کے پانچ پر چھٹے حصوں کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ابویوسف رحمہ اللہ کا قاعدہ یہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقداروں میں پھیلا دیا جائے۔ تو وہ مقدار جو امانت میں ہوگی وہ بلاعوض ختم ہو جائے گی اور وہ مقدار جو مضمون میں ہوگی اس کی قیمت کا ضمان آئے گا پس رہن کی یہ مقدار مرتہن کی ملک بن جائے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نقصان کو دیکھا جائے گا اگر وہ ایک یا دو درہم کی مقدار کے برابر ہے تو مرتہن پر ضمان نہیں آئے گا اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہن کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو چھڑا لے اور چاہے تو اس کو دین کے بدلے میں کر دے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کی قیمت اور وزن برابر ہو کیونکہ محمد رحمہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو اس عمدگی و جودت

کو جو زائد ہے پھیرا جائے گا سو لئے اس کے کہ نقصان اس سے زیادہ ہو یہاں تک کہ اس کی قیمت آٹھ درہم رہ جائے تو اس کو اختیار ہو گا کہ چاہئے رہن کو دین کے بدلے میں کر دے اور چاہے تو اس کو چھڑا لے۔ اور کہا گیا ہے کہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق راہن کو اختیار ہو گا کہ مرتہن سے ضمان لے جیسا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں اس کا عمدگی میں اپنے حق کو ساقط کرنا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو۔

اور جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے کمتر ہو یعنی آٹھ درہم ہو تو اگر اس کی قیمت اس کی وزن کے برابر ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اپنے وزن کے مثل یعنی آٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہو گا۔ اس پر اتفاق ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان لے لے پھر یہ ضمان رہن ہو گا اور ضمان کی وجہ سے کنگن مرتہن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہا اللہ کے نزدیک راہن چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو اس کو دین میں سے اس کے ہم وزن کے بدلے میں کر دے بوجہ مذکورہ۔

اور اگر کنگن کی قیمت اس کے وزن سے کمتر ہو یعنی سات درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کر کے وہ آٹھ دراہم کے ساتھ ہلاک ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو بالاتفاق قیمت کا ضمان آئے گا۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر تو اس وجہ سے کہ یہ دونوں رہن کے قائم ہونے کی حالت میں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے کی سرے سے اجازت نہیں دیتے۔ اور محمد رحمہ اللہ اگرچہ اس کی اجازت دیتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ضرر و نقصان معدوم ہو جب کہ یہاں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں مرتہن کا نقصان ہے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو یعنی نو دراہم ہو یا دین کے برابر دس دراہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اپنے وزن آٹھ درہم کی مقدار کے ساتھ ہلاک ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک قیمت کا ضمان آئے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو قیمت کا ضمان لے لے۔ اس پر اتفاق ہے اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو یعنی بارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آٹھ دراہم کے ساتھ ہلاک ہو گا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ چھٹے حصوں (⅚) کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چاہے تو دین دے کر اس کو چھڑا لے اور چاہے تو پوری قیمت کا ضمان لے لے۔ یہ قیمت رہن ہو جائے گی اور کنگن مرتہن کی ملکیت میں آ جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ

چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا۔ اور کنگن کا چھٹا حصہ اور پانچ چھٹے حصوں کی قیمت رہن ہوگی دین کے مقابلے میں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ٹوٹنے سے ہونیوالے نقصان کو امانت کی طرف پھیرا جائے گا اگر نقصان کم ہو مثلاً ایک یا دو درہم ہو اور راہن کو اس کے چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہن کو چھڑانے یا رہن کو دین کے بدلے میں کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو۔

جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے زائد ہو یعنی بارہ درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر بارہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین ساقط ہو جائے گا اور دین پر زائد رہن، بالاتفاق امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو حق ہوگا کہ وہ اس کو دین کے پانچ چھٹے حصوں کے بدلے میں کر دے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو لیکن دین سے زائد ہو مثلاً گیارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کے پانچ چھٹے حصے ساقط ہو جائیں گے اور زائد امانت کی صورت میں ہلاک ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اس فصل میں صاحبین سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کنگن کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا کیونکہ وہ جودت کا اعتبار نہیں کرتے اور نہ ہی رہن کی دین کے بدلے میں کرنے کے قائل ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے کہ ایسے ہی ہو اور اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کیونکہ دین کے عوض میں تملیک (رہن کا مالک بنانا) دشوار ہے اس لیے کہ اس میں نقصان و ضرر ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین کے وزن کے برابر ہو یعنی دس درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دین اس کے پانچ چھٹے حصوں کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا اور مرتہن اپنے حق کے لیے رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک کل قیمت کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رہن کو دین کے بدلے میں کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس سے سود بنتا ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصے دین کیساتھ ختم ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں قیمت کا تاوان آئے گا۔

اور اگر اس کی قیمت پندرہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصے دین کے ساتھ ختم ہو جائیں گے اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا۔

پھر اگر اس صورت میں جس میں مرتہن کنگن کے بعض حصے کا ضمان دیتا ہے اور ادائیگی ضمان کی وجہ سے اس مقدار کا مالک بن جائے اور اس طرح مرتہن شریک بن جائے تو یہ شیوع طاری ہے تو ظاہر روایت کے جواب کے مطابق کنگن میں سے اتنا حصہ علیحدہ کریں گے۔ اور باقی کنگن مع اس مقدار کے جو تاوان میں ادا کی گئی رہن ہوگا کیونکہ شیوع خواہ متقارن ہو یا طاری ہو صحت رہن کے مانع ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قطع کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ شیوع طاری عقد کی صحت پر باقی رہنے کے لیے مانع نہیں ہے۔

رہن فاسد کا مرہون کے قیام کی حالت میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ مرتہن کے لیے حق حبس ثابت نہیں ہوتا اور راہن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مرتہن سے مرہون کو واپس لے لے۔ پھر اگر مرتہن مرہون کو (اپنے پاس) روکے یہاں تک کہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر اس کا مثل ہوتا ہو تو مثل کا ضمان دے گا اور اگر اس کا مثل نہ ہوتا ہو تو اس کی قیمت دے گا۔ کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مغصوب غاصب پر مضمون ہوتا ہے مثل کے ساتھ یا قیمت کے ساتھ۔

اور اگر مرتہن کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو پھر اس کے پاس مرہون ہلاک ہو گیا تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وہ بطور امانت ہلاک ہو گیا کیونکہ رہن جب صحیح نہیں ہوا تو قبضہ قبضہ امانت ہو گا کیونکہ مرتہن نے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا تھا۔ لہٰذا یہ قبضہ ودیعت کے مشابہ ہوا۔ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں نقل کیا کہ جامع کبیر میں مذکور ہے کہ ہر وہ شی جو رہن صحیح کا محل ہو جب اس کو رہن فاسد کے ساتھ رکھا جائے پھر وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ ہلاک ہوتا ہے۔ اور ہر وہ شی جو رہن صحیح کا محل نہ ہو وہ رہن فاسد سے مضمون نہیں ہوتا مثلاً مدبر اور ام ولد۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ فساد اگر نفس مرہون میں کسی معنی کی بناء پر ہو تو وہ مضمون نہیں ہوتا بلکہ امانت ہوتا ہے اور اگر فساد مرہون کے غیر میں کسی معنی کی بناء پر ہو تو مرہون مضمون ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون قبضے کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے اور قبضے میں کوئی فساد نہیں ہوتا البتہ مقبوض کے مضمون بننے کی شرط یہ ہے کہ وہ مال مطلق متقوم ہو مثل اس مقبوض کے جو بیع فاسد سے ہو سو اگر شرط پائی جائے تو مضمون ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ مرہون کے ہلاک ہونے کا حکم ہے۔

رہا مرہون کے استہلاک کا حکم تو ہم کہتے ہیں کہ مرہون یا تو بنی آدم میں سے ہوگا مثلاً غلام و باندی یا بنی آدم کے غیر دیگر اموال سے ہوگا۔

تو اگر وہ غیر بنی آدم میں سے ہو اور اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو وہ اس کی قیمت کا ضمان دے گا اگر اس کی مثل نہ ہوتی ہو اور اگر اس کی مثل ہوتی ہو تو اس کی مثل کو ضمان میں دے گا۔ جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ شئ مرہون نہ ہو۔ اور اجنبی سے ضمان لینے میں مرتہن خصم ہوگا اور ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے۔ پھر اگر ضمان جنس دین میں سے ہو اور دین کی ادائیگی کی مدت آچکی ہو تو مرتہن اس کو اپنے دین کے بارے میں وصول کرلے گا اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو اس کو رہن کی جگہ پر روکے رکھے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب مرتہن مرہون کا استہلاک کرے کیونکہ اس نے مملوک متقوم مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہٰذا اس کی مثل یا اس کی قیمت کا ضمان دے گا جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اجنبی اس کو تلف کرے۔ اور وہ ضمان اس کی رہن ہوگا۔

اور اگر راہن نے اس کا استہلاک کیا تو اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہوگا ہو تو اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ چونکہ ضمان کا مطالبہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں لہٰذا دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اگر وقت ادائیگی نہ آیا ہو تو مرتہن اس سے ضمان لے گا اور ادائیگی کے وقت ہونے تک اس کو روکے رکھے گا۔

جب رہن نمو رہو مثلاً دودھ اور بچہ پھر مرتہن نے یا راہن نے یا اجنبی نے اس کا استہلاک کیا مثلاً دس درہم کی قیمت کی بکری دس درہم کے مقابلے میں رہن رکھائی پھر اس بکری نے دودھ دیا یا بچہ جنا تو مستہلک پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک اجنبی اور مرتہن پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر ہے کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے اور دوسرے کے مملوک مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا موجب ضمان ہوتا ہے۔ جہاں تک راہن پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف شدہ شئ اگرچہ راہن کی مملوک تھی لیکن مرتہن کا اس میں قوی حق تھا لہٰذا وجوب ضمان کے حق میں ملک کے ساتھ ملحق ہوگی۔ اور جب تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوگیا تو ضمان بکری سمیت مرتہن کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے لہٰذا اس کے قائم مقام ہوگا۔ پھر اگر ضمان ہلاک ہوجائے تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وہ ایسی شئ کا بدل تھا جو دین کے ساتھ مضمون نہ تھی۔ لہٰذا اس کا حکم اصل کا حکم ہوگا۔ اور اصل اگر ہلاک ہوجائے تو بغیر کسی شی کے ہلاک ہوتا ہے تو ایسے ہی اس کا بدل بھی ہوگا۔ اور اگر بکری ہلاک ہوجائے تو دین میں سے اس کا حصہ ساقط ہوجائے گا کیونکہ وہ مقصوداً مرہون تھی لہٰذا ہلاکت کے ساتھ مضمون تھی۔ اور زیادت کے ضمان کو راہن اس کے بقدر دین کے ساتھ چھڑائے گا کیونکہ چھڑانے سے زیادت مقصود بن جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے دین میں سے حصہ بن جائے گا۔ یہ اس صورت میں تھا جب استہلاک بغیر اجازت کے ہو۔

اور جب استہلاک اجازت کے ساتھ ہو مثلاً راہن نے مرتہن کو کہا کہ بکری کا دودھ دوھ لے

اور جو دودھ تو دوہے وہ تیرے لئے حلال ہے یا اس سے کہا کہ یہ حمل کھا لے اور مرتہن نے دودھ دوہا اور پی لیا اور بچہ کھا لیا تو اس کے لئے یہ حلال ہے اور اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے لہٰذا کھانے پینے کے لئے اس کی اجازت دینا صحیح ہے - اور مرتہن کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر راہن بکری کو چھڑانے آئے تو وہ کل دین دے کر اس کو چھڑا سکے گا کیونکہ راہن کی اجازت سے مرتہن کا اتلاف راہن کی طرف منسوب ہوگا گویا کہ راہن نے خود اس کو تلف کیا اور اگر ایسی صورت ہو تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوتا البتہ راہن پر تلف شدہ کا ضمان آتا ہے ایسے ہی یہاں ہوگا اور اگر وہ بکری کو نہ چھڑائے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو بکری دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہوگی۔ پس دین کو اس پر اور اس کے دودھ یا بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا - اور جو بکری کا حصہ ہوگا وہ ساقط ہو جائے گا اور جو زیادت کا حصہ ہوگا وہ باقی رہے گا - اور راہن کو اس کی ادائیگی کے لئے کہا جائے گا کیونکہ مرتہن کا فعل جب راہن کی طرف منسوب ہو تو ضمان راہن پر ہوگا گویا کہ اس نے خود وہ فعل کیا پس زیادت کے لئے دین میں سے حصہ ہوگا اور زیادت کی قیمت کو دیکھا جائے گا پس اگر وہ پانچ درہم ہوگی تو اس میں تہائی دین ہوگا اور بکری میں دو تہائی دین ہوگا - پھر جب بکری ہلاک ہو جائے تو دو تہائی دین ختم ہو جائے گا اور تہائی باقی رہے گا جس کی ادائیگی راہن پر واجب ہوگی -

یہی حکم اس وقت ہے جب کوئی اجنبی راہن و مرتہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے - اس کے بارے میں اور مرتہن کے بارے میں جبکہ وہ راہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے جواب ایک ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں -

اگر راہن نے مرتہن کی اجازت سے اس کا استہلاک کیا تو راہن کے ذمے کچھ نہیں ہوگا کیونکہ ضمان اگر واجب ہوتا ہے تو مرتہن کے حق کے لئے واجب ہوتا ہے اپنے لئے نہیں اس لئے کہ وہ اس کی اپنی ملک ہے جبکہ مرتہن نے اجازت دے کر اپنے حق کو خود ختم کر دیا ہے لہٰذا مرتہن ضمان کا مستحق نہیں ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت کسی آفت سماوی سے ہلاک ہوئی اور بکری پورے دین کے مقابلے میں رہن ہوگی -

اگر مرہون بنی آدم میں سے ہو اور اس پر جنایت ہو تو جنایات رہن میں جملہ کلام یوں ہے کہ جنایات رہن کی تین قسمیں ہیں - غیر رہن کی رہن پر جنایت - رہن کی غیر رہن پر جنایت اور رہن کی رہن پر جنایت -

ا۔ غیر رہن کی رہن پر جنایت یا تو نفس (جان) میں ہوگی یا ما دون النفس (جان سے کمتر) میں ہوگی۔ اور دونوں ہی صورتوں میں یا تو عمداً ہوگی یا خطا سے ہوگی یا اس میں معنی خطا پایا جاتا ہوگا - اور جنایت کرنے والا یا تو آزاد ہوگا یا غلام ہوگا -

اگر جنایت نفس میں عمداً ہو اور جنایت کرنے والا آزاد ہو تو راہن کو قصاص لینے کا حق ہوگا جبکہ دونوں (راہن و مرتہن) قصاص لینے پر متفق ہو جائیں یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے امام محمد کا قول ہے کہ راہن کو

کو قصاص لینے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ دونوں اس پر متفق ہو جائیں ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ اس کے قاتل سے قصاص سے لیا جائے گا اگرچہ راہن و مرتہن اس پر متفق ہو جائیں اور انہوں نے اختلاف ذکر نہیں کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص لینے کے لئے ولی کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں ولی معلوم نہیں ہے کیونکہ ذات میں ملکیت راہن کی ہے اور قبضہ و حبس کی ملکیت مرتہن کو حاصل ہے لہٰذا غلام ایک اعتبار سے راہن کی طرف منسوب ہوگا اور دوسرے اعتبار سے مرتہن کی طرف منسوب ہوگا پس ولی مشتبہ و مجہول ہوا اور ولی کی جہالت استیفائے قصاص سے مانع ہوتی ہے جیساکہ مکاتب کا غلام جب عمداً قتل کر دیا جائے تو اس کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا اگرچہ مالک اور مکاتب دونوں اس پر متفق ہو گئے ہوں بوجہ مذکورہ پس ایسے ہی یہاں ہوگا بر خلاف اس غلام کے جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو جب وہ عمداً قتل کر دیا جائے تو دونوں کو قصاص کا حق حاصل ہوگا جبکہ دونوں اس پر متفق ہوں کیونکہ یہاں ولایت دونوں کے لئے شرکت کے طور پر ثابت ہے اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف غلام میں ہر اعتبار سے ملک ثابت ہے پس ولی معلوم ہے لہٰذا دونوں کے لئے شرکت پر وجوب قصاص کا قول کرنا ممکن ہے کیونکہ ملکیت میں دونوں برابر ہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راہن کے لئے ملکیت ہر اعتبار سے ہے جبکہ مرتہن کو صرف حق حبس حاصل ہوتا ہے اور ملکیت سبب ہے ثبوت ولایت کا لہٰذا ولی معلوم ہوا۔

مناسب یہ ہے کہ ولایت استیفاء مرتہن کی رضامندی پر موقوف نہ ہو لیکن توقف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مرتہن کا حق مرہون کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے پس جب مرتہن راضی ہو جاتا ہے تو مانع زائل ہو جاتا ہے بر خلاف مکاتب کے غلام کے کہ اس میں ملکیت ایک اعتبار سے مالک کی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے مکاتب کی۔ لہٰذا اس میں ملکیت نہ تو مطلقاً مالک کے لئے ثابت ہوتی ہے اور نہ مطلقاً مکاتب کے لئے کہ وہ ولی کے مشابہ ہوتا پس استیفاء ممکن نہ ہوا

اور جب قاتل سے قصاص لیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام محض مال ہونے کی وجہ سے رہن تھا اور قتل سے اس کی مالیت باطل ہو گئی بغیر کسی بدل کے کیونکہ قصاص مالیت کا بدل نہیں بن سکتا لہٰذا قصاص ساقط ہو جائے گا جیساکہ اس وقت ہوتا ہے جب غلام اپنی موت مر جائے یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ راہن و مرتہن قصاص پر متفق ہوں۔

اور جب دونوں کا قصاص لینے میں اختلاف ہو تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ مرتہن کے لئے قصاص کے اثبات کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ اس کو (غلام کی) ذات میں ملکیت حاصل نہیں اور راہن کے لئے بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس کے استیفاء میں مرتہن کے حق کا اس کی رضامندی کے بغیر ابطال ہے جو کہ جائز نہیں۔ قاتل کے ذمے ہوگا کہ وہ مقتول کی قیمت اپنے مال میں سے تین سال میں ادا کرے اور یہ قیمت رہن بنے گی

اگر راہن و مرتہن میں قصاص کے بارے میں اختلاف ہو اور قاضی قصاص کو باطل کر دے پھر راہن دین ادا کر دے تو قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق اگرچہ چھڑانے سے باطل ہو گیا لیکن قاضی کے بطلان قصاص کا حکم کرنے کے بعد ہوا ہے لہٰذا لوٹے گا نہیں۔ اور اگر جنایت خطا سے یا شبہ عمد سے ہوئی تو قاتل کی عاقلہ کو تین سال میں مقتول غلام کی قیمت دینا ہوگی جس کو مرتہن لے گا اور رہن کے طور پر رکھے گا کیونکہ غلام اگرچہ مضمون ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ یہاں تک کہ اس کی دیت آزاد کی دیت سے زائد نہیں ہوتی لیکن وہ مرہون اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ مال ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے۔ پس جائز ہے کہ اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو اور مرتہن کے پاس رہن رہے۔

پھر دین اگر مؤجل ہو تو یہ قیمت مرتہن کے پاس وقت ادائیگی تک رہے گی۔ اور جب وقت ادائیگی آجائے گا تو اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتہن اس میں سے اپنا دین وصول کرے گا اور اگر قیمت دین سے کم ہو تو دین میں قیمت کے بقدر وصول کر کے باقی کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر قیمت جنس دین کے علاوہ میں سے ہو تو اس کو چھڑانے کے وقت تک اپنے پاس محبوس رکھے گا۔

اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو تو اس میں اور اس صورت میں جب کہ دین مؤجل ہو پھر وقت ادائیگی آجائے حکم ایک ہی ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

ضمان استہلاک میں استہلاک کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب تک ضمان رہن میں قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ ضمان استہلاک واجب ہوتا ہے استہلاک سے جب کہ ضمان رہن کا وجوب قبضے سے آتا ہے پس سبب کے وجود کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا حتی کہ اگر دین ہزار درہم ہوں اور رہن رکھانے کے دن غلام کی قیمت ہزار ہو پھر اس کی قیمت گر کر پانچ سو تک آجائے پھر غلام قتل کر دیا تو قاتل پانچ سو کا تاوان ادا کریگا اور دین میں سے پانچ ساقط ہو جائینگے اور قاتل نے استہلاک کی وجہ سے پانچ سو تاوان میں ادا کر دیئے تو یہ دراہم دین میں سے اپنی مثل کے مقابلے میں رہن ہونگے اور باقی دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان پانچ سو کے ذریعے سے وہ کل دین کو وصول کرنے والا بنا اور پانچ سو کے مقابلے میں پانچ سو زائد وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں سود ہے اس کے برخلاف اگر مرہون غلام کو ایسے غلام نے قتل کیا جس کی قیمت مرہون سے کم ہے پھر قاتل غلام اس کے عوض میں دے دیا جائے تو اس میں سود نہیں بنتا کیونکہ اس غلام سے کل دین وصول کرنا جائز نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس غلام کو بیچتا تو جائز ہوتا اگرچہ وہ اس کے مساوی نہ ہوتا پس اس میں سود نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مرتہن مرہون غلام کو قتل کر دے تو اس کا اور اجنبی کا حکم ایک ہی ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور جب راہن اس کو قتل کرے تو یہ صورت اور وہ صورت جب کہ رہن غیر نبی آدم میں سے ہو ایک ہے۔ اس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ جنایت کرنے والا آزاد و حر ہو۔

جب جنایت کرنے والا غلام یا باندی ہو تو قاتل کے مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو قاتل غلام کو سپرد کر دے یا مقتول غلام کی قیمت کا فدیہ دے دے۔ اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو اگر مقتول کی قیمت دیے ہوئے غلام کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے کمتر ہو تو دیا ہوا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر دیے ہوئے غلام کی قیمت مقتول غلام کی قیمت سے کمتر ہو مثلاً مقتول کی قیمت ہزار ہو اور دین میں ہزار ہو اور دیے ہوئے غلام کی قیمت سو ہو تو وہ بھی کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا۔ اور راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ کل دین دے کر اس کو چھڑائے جیسا کہ اس وقت مقتول غلام کو کل دین دے کر چھڑانے پر مجبور کیا جاتا جب کہ وہ زندہ ہوتا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر قاتل کی قیمت مقتول کی قیمت کو پوری نہ ہوتی ہو تو راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کو کل دین دے کر چھڑا لے اور چاہے تو اپنے دین کے عوض میں اس کو مرتہن کے لیے چھوڑ دے پس محمد رحمہ اللہ تو رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں اپنے قاعدے پر چلے ہیں جب کہ چھڑانے پر مجبور کرنا محال ہو اور یہاں یہ محال ہے کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے۔ اور ابو حنیفہ ابو یوسف رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک نے پہلے غلام کے بدلے میں دوسرا غلام گوشت و خون کے اعتبار سے پہلے غلام کا قائم مقام ہوا۔ اور پہلا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن تھا اور راہن کو کل دین دے کر اس کو چھڑانے پر مجبور کیا جا سکتا تھا تو ایسے ہی دوسرے غلام میں ہوگا۔

اسی طرح اگر مرہون غلام کی قیمت گر کر سو ہو جائے پھر اس کو سو کی قیمت والا غلام قتل کر دے اور قاتل اس کے بدلے میں دیا جائے تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مالک قاتل غلام دینے کو اختیار کرے۔

اور جب وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو وہ مقتول کی قیمت فدیہ میں دے گا اور قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتہن اپنا دین اس میں سے وصول کرے گا اور اگر مخالف جنس میں سے ہو تو مرتہن اس کو محبوس کرے گا یہاں تک کہ اپنا کل میں وصول کر لے اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو کل دین ادا کر کے رہن رکھے ہوئے فدیہ کو چھڑا لے اور چاہے تو دین کے بدلے میں اس کو مرتہن کے لیے چھوڑ دے — اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

مذکورہ تفصیل جنایت فی النفس کی صورت میں تھی۔

اور جب جنایت ما دون النفس (جان سے کمتر) میں ہو پھر اگر جنایت کرنے والا آزاد ہو تو اس کا ارش جنایت کرنے والا کے مال میں آئے گا اس کی عاقلہ پر نہیں خواہ جنایت عمداً کی گئی ہو یا خطا سے ہوئی ہو۔ اس کے اپنے مال میں وجوب کی وجہ تو یہ ہے کہ عاقلہ ما دون النفس میں بار نہیں اٹھاتی۔ اور خطا اور عمد میں برابری کی وجہ یہ ہے کہ ما دون النفس میں آزاد و غلام کے درمیان قصاص

جاری نہیں ہوتا لہٰذا اس میں وجوب ارش کے بارے میں عمداً اور خطاء برابر ہیں۔ پھر ارش غلام کے ساتھ رہن ہوگا کیونکہ ارش مرہون کے جزو کا بدل ہے۔

اور اگر جنایت کرنے والا غلام ہو تو اس کے مالک کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دے یا ارش جنایت کا فدیہ دے۔ پھر اگر وہ ارش فدیہ میں دینے کو اختیار کرے تو ارش مجنی علیہ (وہ غلام جس پر جنایت ہوئی) کے ساتھ رہن ہوگا اور اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو جنایت کرنے والا غلام مجنی علیہ غلام کے ساتھ مل کر رہن ہوگا۔ اس میں خصومت (مقدمہ کرنے) کا حق مرتہن کو ہوگا کیونکہ اس کو حبس کا حق حاصل تھا اور جنایت کرنے والے نے رہن کے بعض الاجزاء سے اس کا حبس ختم کر دیا پس مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ فوت ہونے والے جزو کا بدل لے اور اس کو اس کے قائم مقام کرے یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہن کی رہن پر جنایت کا حکم تھا۔

جہاں تک رہن کی غیر رہن پر جنایت کا تعلق ہے تو رہن کی جنایت یا تو بنی آدم پر ہوگی یا بنی آدم کے علاوہ دیگر اموال پر ہوگی۔ پھر اگر بنی آدم پر ہو تو یا تو عمداً ہوگی یا خطاء کے معنی میں ہوگی۔ تو اگر وہ عمداً ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ رہن نہ ہو کیونکہ راہن کی ملکیت وجوب قصاص کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ راہن کی ملکیت مانع نہیں ہوتی جب کہ وہ رہن نہ ہو۔ اور جب ملکیت مانع نہیں ہوتی تو مرتہن کا حق تو بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگا کیونکہ وہ ملکیت سے کمتر ہے خواہ مرہون غلام نے اجنبی کو قتل کیا ہو یا راہن کو یا مرتہن کو کیونکہ قصاص ضمان دم (خون کا ضمان و دم) ہے اور مالک کو اس کے خون میں کوئی حق نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے اجنبی ہوتا ہے۔ ایسے ہی مرتہن کو حق نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے صرف حق حبس ثابت ہے اور وہ حق ملکیت سے کمتر ہوتا ہے۔ پس حق قصاص میں اس کی راہن و مرتہن پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

اور جب مرہون جنایت کرنے والے غلام کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کی ہلاکت مرتہن کے ضمان میں واقع ہوئی ہے لہٰذا اس کا دین ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جب وہ غلام خود ہلاک ہو جائے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس نے عمداً جنایت کی ہو۔

اور جب جنایت خطاء سے ہو یا ملحق بالخطاء ہو تو اگر شبہ عمد ہو یا عمد ہو لیکن قاتل ایسا ہو کہ اس پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو مثلاً بچہ یا مجنون ہو یا اس کی جنایت مادون النفس میں ہو تو یا تو غلام دیا جائے گا یا فدیہ دیا جائے گا کیونکہ غلاموں اور باندیوں سے یہ جنایتیں غلام دینے یا فدیہ دینے کی موجب ہوتی ہیں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر پورا کا پورا غلام مضمون ہوتا ہو مثلاً اس کی قیمت دین کے برابر یا اس سے کم ہو مثلاً غلام کی قیمت ہزار ہو اور دین ہزار کا ہو یا دین ہزار کا ہو اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو پہلے مرتہن کو فدیہ دینے کو کہا جائے گا کیونکہ فدیہ دینے سے وہ رہن میں اپنا حق باقی رکھ سکتا ہے اس کی جنایت سے تطہیر کرکے بغیر اس کے کہ مرتہن کا حق ساقط ہو۔ اور اگر ابتداء راہن سے کی گئی اور

اس کو غلام دینے یا فدیہ دینے کو کہا جائے جیسا کہ شرعی حکم ہے تو بسا اوقات وہ غلام دینے کو اختیار
کرتا ہے پس مرتہن کا حق باطل ہو جائے گا لہٰذا مرتہن کو فدیہ دینے کے لیے پہلے کہنا اولیٰ ہے۔ اور جب
وہ ارش کا فدیہ دے دے تو اس نے غلام کو جنایت سے خالص وصاف کر لیا اور ایسے ہو گیا گویا کہ
غلام نے سرے سے جنایت کی ہی نہیں پس رہن کے طور پر باقی رہے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ اور مرتہن
نے جو فدیہ ادا کیا اس کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے دوسرے کی ملکیت کا
فدیہ بغیر اس کی اجازت کے ادا کیا ہے لہٰذا وہ اس میں متبرع ہو گا اور رجوع نہیں کر سکے گا جیسا کہ
اس صورت میں ہوتا جب کوئی اجنبی اس کا فدیہ ادا کر دے۔ نیز فدیہ دینے سے اس نے اپنے اختیار
سے رہن کی اصلاح کی اور اپنے حق کو باقی رکھا لہٰذا وہ فدیہ دینے سے اپنے لیے عمل کرنے والا بنا۔
پس کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکتا۔ مرتہن کو اختیار نہیں کہ غلام دے کیونکہ دینا (غلام کی) ذات
کا مالک بنانا ہے حالانکہ وہ خود ذات کا مالک نہیں ہے۔

اور اگر مرتہن فدیہ دینے سے انکار کرے تو راہن سے غلام دینے یا فدیہ دینے کے لیے خطاب
کیا جائے گا کیونکہ خطاب میں اصل راہن ہے اس لیے کہ ملکیت اس کی ہے۔ مرتہن سے فدیہ دینے
کے لیے جو خطاب میں ابتداء کی جاتی ہے وہ محض اس کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہوتی ہے پس
جب اس نے انکار کیا تو معاملہ اصل کی طرف لوٹ آئے گا۔ پھر اگر راہن غلام دینے کو اختیار
کرے تو رہن باطل ہو جائے گا اور دین ساقط ہو جائے گا۔ بطلان رہن کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس کی
ملکیت سے خلف[1] کو دینے کی بناء پر زائل ہو چکا پس اپنے رہن ہونے سے نکل گیا۔ اور سقوط دین کی
وجہ یہ ہے کہ استحقاق زوال (ملکیت) مرتہن کے ضمان میں ایک معنی کی بناء پر حاصل ہوا ہے لہٰذا ایسے
ہوا گویا کہ مرتہن کے پاس غلام ہلاک ہوا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ فدیہ دینے کو اختیار
کرے کیونکہ وہ ایسے [illegible] کو ادا کرنے والا بنا جو مرتہن پر آیا تھا اس لیے کہ مرتہن پر فدیہ اس بناء پر
آیا کہ جنایت اس کے ضمان میں واقع ہوئی البتہ جب اس نے فدیہ دینے سے انکار کر دیا تو راہن
محتاج ہوا کہ اپنے غلام کی خلاصی کرائے جو فدیہ دیے بغیر ممکن نہیں لہٰذا فدیہ دینے میں وہ مجبور ہوا۔
متبرع نہیں۔ پس راہن کو حق ہو گا کہ جو فدیہ اس نے ادا کیا اس کے لیے مرتہن پر رجوع کرے اور مرتہن
کے لیے بھی راہن کے ذمے اس کی مثل دین ہے لہٰذا یہ اس کے برابر سرابر ہو جائے گا۔

اور جب راہن جو فدیہ دیتا ہے اس سے وہ مرتہن کے دین کو ادا کرنے والا بنتا ہے تو جو فدیہ اس
نے دیا اس کو اور غلام کی قیمت کی مقدار کو اور دین کو دیکھا جائے گا۔ اگر فدیہ دین کے برابر یا اس سے
زائد ہو تو قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو پورا کا پورا دین ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر فدیہ
دین سے کم ہو اور غلام کی قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو دین سے فدیہ کے بقدر ساقط ہو
جائے گا اور غلام باقی دین کے لیے محبوس ہو گا۔ اور اگر فدیہ دین کے برابر یا زائد ہو اور غلام کی [illegible]

---

[1] [illegible] غلام کو مقتول کے [illegible] میں دیا تو قاتل غلام مقتول کا نائب اور قائم مقام [illegible]

دین سے کم ہو تو دین میں سے غلام کی قیمت کے بقدر ساقط ہو جائے گا اس سے زائد ساقط نہیں ہو گا کیونکہ اگر غلام ہلاک ہو جاتے تو دین میں سے اس کی قیمت سے زائد ساقط نہیں ہوتا تو ایسے ہی فدیہ دینے کی صورت میں ہو گا۔

اور اگر غلام کا کچھ حصہ مضمون ہو اور کچھ امانت ہو مثلاً غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور دین ایک ہزار ہو تو فدیہ دونوں (راہن و مرتہن) پر آئے گا کیونکہ اس کا نصف مضمون ہے اور نصف امانت ہے للہذا اس کے نصف مضمون کا فدیہ مرتہن کے ذمے ہو گا اور نصف امانت کا فدیہ راہن کے ذمے ہو گا للہذا دونوں کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دو یا فدیہ دو۔ مرتہن کے حق میں دینے کو کہنے کا مطلب ہے دینے پر راضی ہونا نہ کہ دینے کا فعل کیونکہ بالفعل دینے کو اختیار اس کو نہیں ہوتا پھر جب اس کو اس کے لیے کہا جاتے تو یا تو راہن و مرتہن دونوں دینے پر متفق ہوں یا دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں یا دونوں میں اختلاف ہو کہ ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو پھر یا تو دونوں حاضر ہوں گے یا دونوں سے ایک غائب ہو گا۔

پس اگر دونوں حاضر ہوں اور دونوں غلام دینے پر متفق ہوں اور غلام دیدیں تو مرتہن کا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ (غلام) دے دینا بمنزلہ (اس کی) ہلاکت کے ہے۔ اور اگر دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں تو دونوں میں سے ہر ایک نصف ارش فدیہ میں دے گا۔ اور جب دونوں فدیہ دے دیں تو غلام کی ذات جنایت سے پاک ہو جائے گی اور وہ مثل سابق کے رہن رہے گا۔ اور ان میں سے ہر ایک متبرع ہو گا یہاں تک کہ جو اس نے فدیہ دیا اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ذمہ پر جو تھا اس کو ادا کیا ہے للہذا وہ اپنی طرف سے ادا کرنے والا ہے نہ کہ اپنے ساتھی کی طرف سے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو ایک فدیہ دینے کا ارادہ کرے اور دوسرا غلام دینے کا تو ان میں سے جو فدیہ دینے کو اختیار کرے اس کا اختیار اولیٰ ہو گا۔ مرتہن ہو تو اس وجہ سے کہ فدیہ دینے سے وہ اپنے حق کو باقی رکھتا ہے راہن کا حق ساقط نہیں کرتا جب کہ راہن کے غلام دینے سے مرتہن کا حق ساقط ہوتا ہے للہذا مرتہن کا اختیار اولیٰ ہے۔ اور جب راہن ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فدیہ دینے سے وہ ذات میں اپنی ملکیت کو باقی رکھتا ہے جب کہ مرتہن غلام دینے سے اپنے دین کو ساقط کرنے اور راہن کی ملکیت کو باطل کرنے کا ارادہ کرتا ہے پس مرتہن کے لیے غلام دینے کو اختیار کرنے میں کوئی نفع نہیں ہے بلکہ محض بے وقوفی اور تعنت تکلیف پہنچانا ہے للہذا اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور راہن کو حق ہو گا کہ وہ فدیہ ادا کرے۔

پھر ان میں سے جو بھی فدیہ دینے کو اختیار کرے وہ غلام کے فدیہ میں پورا ارش ادا کرے گا اور دوسرے کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہو گا۔

پھر دیکھا جائے گا اگر تو مرتہن نے فدیہ دینے کو اختیار کیا اور پورا ارش ادا کر دیا تو غلام حسب سابق رہن رہے گا کیونکہ فدیہ دینے سے اس کی ذات جنایت سے پاک ہو گئی گویا کہ اس نے جنایت کی ہی نہیں اور مرتہن اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا اور آیا وہ امانت کے حصے میں رجوع کرے گا؟ تو کرخی رحمہ اللہ نے اس بارے میں دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق رجوع نہیں کر سکے گا بلکہ وہ

اس میں متبرع ہوگا جب کہ دوسری روایت کے مطابق رجوع کرسکے گا۔ اور قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ وہ صرف اپنے دین میں رجوع کرسکتا ہے اور انہوں نے اختلاف ذکر نہیں کیا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن نے اپنے اختیار سے فدیہ دینے کا التزام کیا ہے حالانکہ اس کو قدرت حاصل تھی کہ اس کا التزام نہ کرے۔ کیونکہ اگر وہ یہ التزام نہ کرتا تو راہن سے خطاب کیا جاتا پس مرتہن اس میں متبرع ہوگا لہٰذا رجوع نہیں کرسکے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن محتاج تھا رہن میں سے مضمون کی مقدار کی اصلاح کے لیے جو کہ ممکن نہیں مگر مقدار امانت کی اصلاح سے لہٰذا وہ اس میں مجبور و مضطر ہوا متبرع نہیں ہوا

اور اگر فدیہ کو اختیار کرنے والا راہن ہو اور وہ فدیہ میں پورا ارش دے دے تو وہ اس میں متبرع نہیں ہوگا بلکہ نصف فدیہ کے ذریعے سے مرتہن کے دین کو ادا کرنے والا بنے گا۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر نصف فدیہ کل دین کے برابر ہو تو کل دین ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے مقابلے میں رہن رکھے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں حاضر ہوں۔

اور اگر ان میں سے ایک حاضر ہو تو خواہ وہ کوئی بھی ہو مرتہن ہو یا راہن ہو اس کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مرتہن کے بارے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام میں اس کی ملکیت میں سرے سے نہیں ہے جب کہ غلام دینا تملیک ہے جو کہ بغیر ملکیت کے متصور نہیں۔ راہن کو اختیار اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں مرتہن کے حق کا اسقاط ہے جب کہ راہن کو پورا ارش فدیہ میں دینے کا اختیار بھی ہے۔

اگر حاضر مرتہن ہو اور وہ پورا ارش فدیہ میں دے دے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نصف فدیہ میں متبرع نہیں ہوگا اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ راہن پر اپنے دین اور نصف فدیہ کے لیے رجوع کرے لیکن غلام کو وہ اپنے دین کے مقابلے میں محبوس کرسکتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد نصف فدیہ کے لیے محبوس نہیں کرسکتا جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نصف فدیہ میں مرتہن متبرع ہوگا لہٰذا رجوع نہیں کرسکے گا مگر خاص اپنے دین کے لیے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ راہن کی موجودگی میں دے۔ تو ان دونوں نے حاضری میں برابری کی اور مرتہن کو دونوں حالتوں میں متبرع قرار دیا جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حاضری اور غیر حاضری کی حالتوں کے درمیان فرق کیا اور اس کو صرف حاضری کی حالت میں متبرع بنایا غیر حاضری کی حالت میں نہیں۔

اور اگر حاضر راہن ہو اور وہ پورا ارش فدیہ میں دے دے تو وہ بالاتفاق نصف فدیہ میں متبرع نہیں ہوگا بلکہ نصف ذریعے سے مرتہن کے دین کو ادا کرنے والا بنے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مرتہن کی موجودگی میں راہن غلام کا فدیہ دے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن نے دوسرے کی ملک کا فدیہ اس کی اجازت کے بغیر دیا لہٰذا متبرع ہوگا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی فدیہ دے تو وہ متبرع ہوتا ہے اور اسی لیے وہ غیر حاضری کی حالت کی مثل موجودگی کی حالت میں بھی متبرع ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ حاضری کی

حالت میں مرتہن نے اپنے اختیار سے فدیہ دینے کا التزام کیا ہے جب کہ راہن سے خطاب بھی ممکن تھا لہٰذا مرتہن متبرع ہوگا۔ اور غیر حاضری کی حالت میں چونکہ خطاب ممکن نہیں ہے حالانکہ مقدار مضمون کی اصلاح کا مرتہن محتاج ہے اور مقدار امانت کی اصلاح کے بغیر یہ ممکن نہیں لہٰذا مرتہن اس وقت مضطر و مجبور ہوگا متبرع نہیں۔

یہ رہن کی جنایت کا حکم تھا۔

رہا رہن کے بچے کی جنایت کا حکم مثلاً اس نے کسی شخص کو خطا سے قتل کر دیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ مرتہن پر ہدیہ نہیں ہوگا بلکہ مالک کو کہا جائے گا کہ یا تو وہ بچہ دے یا فدیہ دے۔ مرتہن پر فدیہ کے عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ باوجودیکہ رہن مرتہن کا مملوک نہیں ہوتا اس سے فدیہ دینے کے لیے خطاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ رہن سے جنائیت اس کے ضمان میں واقع ہوئی۔ یہ بات بچے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مضمون نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہوجائے تو بلا کسی شئی کے ہلاک ہوتا ہے۔ رہا مالک سے بچہ دینے کا خطاب تو یہ اس وجہ سے ہے کہ ملکیت اس کی ہے۔

پھر مالک اگر بچہ دے دے تو بچہ رہن سے نکل جائے گا اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بچے کے رہن سے نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن کی ملکیت اس سے زائل ہوچکی پس وہ رہن سے نکل گیا جیسا کہ ہلاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ ہلاکت کے ساتھ مضمون نہیں تھا برخلاف ماں کے۔ اور اگر مالک فدیہ دے دے تو وہ پچھلی حالت کی مثل رہن رہے گا۔

اگر راہن بچہ دینے کو اختیار کرے اور مرتہن اس کو کہے کہ میں فدیہ دے دیتا ہوں تو مرتہن ایسا کرسکتا ہے کیونکہ بچہ مرہون ہے اگرچہ مضمون نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں رہن کا حکم اصلی یعنی حق حبس ثابت ہے لہٰذا مرتہن کی جانب سے فدیہ دینا رہن کی اصلاح کرنا ہوگا پس مرتہن کو اس کا حق ہوگا۔

مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن کسی اجنبی پر جنایت کرے۔

رہن کی راہن یا مرتہن پر جنایت:

رہی رہن کی راہن کی جان میں ایسی جنایت جو موجب مال ہو یا رہن کی اس کے مال پر جنایت جو موجب مال ہو تو وہ ہدر ہوگی کیونکہ غلام اس کا مملوک ہے اور مالک کے لیے اس کے اپنے غلام کے ذمے کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ یہ برخلاف ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق مغصوب غلام کی مغصوب منہ کی جان یا مال پر جنایت کہ وہ معتبر ہوگی کیونکہ اشیائے مضمونہ (مثلاً اشیائے مغصوبہ) میں ضمان کی ادائیگی سے وقت غصب سے ملکیت آتی ہے لہٰذا ظاہر ہوا کہ وہ جنایت غلام کی اپنے مالک پر نہیں ہوئی۔

رہی رہن کی جنایت مرتہن کے نفس پر تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہدر ہے جب کہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک معتبر ہے خواہ غلام دے یا فدیہ دے اگر مرتہن اس پر راضی ہو اور دین باطل ہوجائے گا۔ اور اگر مرتہن کہے کہ میں جنایت (کا معاوضہ) طلب نہیں کرتا کیونکہ غلام دینے میں یا فدیہ

ہیں میرا حق ساقط ہوتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور جنایت باطل ہو جائے گی اور غلام حسب سابق رہن رہے گا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی مطلقاً ذکر کیا ہے جب کہ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں فرق کیا اور کہا کہ اگر پورا کا پورا غلام دین کے ساتھ مضمون ہو تو اس میں اختلاف ہے اور اگر غلام کا بعض حصہ مضمون ہو اور بعض امانت ہو تو اس کی جنایت بالاتفاق معتبر ہوگی پس راہن سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو غلام دے دے اور چاہے تو اس کا فدیہ دے دے۔ پھر اگر راہن غلام دے دے اور مرتہن اس کو قبول کرے تو پورا دین باطل ہو جائے گا اور پورا غلام مرتہن کا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو نصف فدیہ راہن کے ذمے اور نصف فدیہ مرتہن کے ذمے ہوگا۔ پس جو مرتہن کے حصے میں ہوگا وہ باطل ہوگا اور جو راہن کے حصے میں ہوگا وہ فدیہ میں ادا کرے گا اور غلام علی حالہٖ رہن رہے گا۔ رہن کی مرتہن پر جنایت میں انکا اختلاف نظیر ہے انکے اس اختلاف کی جو غلام کی غصب کے وقت غاصب پر جنایت میں ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہدر ہے اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی جنایت ہے جو مالک کے علاوہ پر وارد ہوئی ہے لہٰذا معتبر ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتی ہے جب کسی اجنبی پر وارد ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جنایات میں اصل انکا اعتبار ہے۔ سقوط اعتبار تو فائدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہاں اس جنایت کا اعتبار کرنے میں فائدہ ہے کیونکہ اس کا موجب غلام دینا ہے جس میں مرتہن کا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو۔ یہ اگرچہ اس میں اس کے دین کا سقوط بھی ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جنایت اگرچہ مالک کے علاوہ پر وارد ہوئی ہے لیکن یہ مرتہن کے ضمان میں پائی گئی ہے پس اگر غیر مالک پر اس کا وارد ہونا اس کے معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے تو مرتہن کے ضمان میں اس کا وجود اس کے غیر معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ مرتہن پر فدیہ کا موجب ہے جو کہ ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اس میں مرتہن پر ضمان خود اس کے اپنے لیے واجب ہوتا ہے جو کہ محال ہے۔ پس جنایت کے اعتبار میں شک واحتمال پایا گیا لہٰذا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن نے مرتہن کے نفس پر جنایت کی ہو۔

اور جب رہن نے مرتہن کے مال پر جنایت کی ہو تو اگر اس کی قیمت اور دین برابر ہو اور اس کی قیمت میں فاضل نہ ہو تو اس کی جنایت بالاجماع ہدر ہوگی کیونکہ اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اس جنایت کا حکم مرتہن کو غلام دے دینے کا وجوب نہیں ہے کہ مرتہن اس کا مالک بن جائے۔ بلکہ دین کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا ہے پس اگر غلام فروخت کیا جائے اور مرتہن اس کا ثمن لے لے تو اس کا دین ساقط ہو جائے گا لہٰذا اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس معتبر نہ ہوگی۔ اور اگر غلام کی قیمت دین سے زائد ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق جنایت کا مقدار امانت میں اعتبار کیا جائے اور دوسری روایت کے مطابق جنایت کا حکم ہدر ہے۔ [illegible] ثابت نہیں ہوگا پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار کرنے سے مانع غلام کا مرتہن کے ضمان میں ہونا ہے۔ اور مقدار امانت جو کہ دین سے زائد ہے مرتہن کے ضمان میں نہیں پس اس مقدار [illegible] کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہٰذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقدار

اگرچہ مضمون نہیں ہے لیکن اس میں حکم رہن یعنی حبس کے ثابت ہونے کی بنا پر یہ مضمون کے حکم میں ہے لہٰذا اعتبار کرنا ممنوع ہوگا۔

جہاں تک رہن کا راہن کے بیٹے یا مرتہن کے بیٹے پر جنایت کرنے کا تعلق ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ جنایت معتبر ہوگی کیونکہ راہن کے حق میں اعتبار کرنے سے مانع غلام کا اس کا مملوک ہونا ہے اور مرتہن کے حق میں غلام کا اس کے ضمان میں ہونا ہے۔ یہاں اس میں سے کوئی بھی مانع موجود نہیں۔ لہٰذا اس پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ رہن کی بنی آدم پر جنایت کا حکم تھا۔

رہن کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم:

مثلاً اتنے مال کا استہلاک کیا جو اس کی ذات کو حاوی ہو تو اس جنایت اور غیر رہن کی جنایت کا حکم ایک ہے یعنی جنایت کی وجہ سے مجنی علیہ کے لیے لازم آنے والے تاوان دین کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا کہ (جنایت کی وجہ سے لازم آنے والے) دین کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا مگر یہ کہ راہن یا مرتہن دین ادا کر دے۔ پھر جب ان میں سے کوئی اس کی ادائیگی کر دے تو اس کا حکم اور اس صورت کا حکم جب کہ جنایت بنی آدم پر ہو اور فدیہ دیا ہو ایک ہے یعنی یہ کہ اگر مرتہن نے (جنایت کا) دین ادا کیا تو اس کا اپنا دین باقی رہے گا اور غلام حسب سابق رہن رہے گا کیونکہ دینے سے اس نے غلام کی ذات کو (جنایت کے) دین سے فارغ کر لیا پس غلام مرتہن کے دین کے مقابلے میں رہن رہے گا۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مرتہن جنایت کا فدیہ ادا کرے۔ اور اگر مرتہن ادائیگی کرنے سے انکار کر دے اور راہن ادائیگی کر دے تو مرتہن کا دین باطل ہو جائے گا جس کی وجہ ہم جنایت میں فدیہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں ہی مجنی علیہ (جس کے مال پر جنایت کی ہے) کے دین کو ادا نہ کریں تو دین میں غلام فروخت کیا جائیگا اور اس کے ثمن میں سے مجنی علیہ کا پورا دین ادا کیا جائیگا کیونکہ مجنی علیہ کا دین مرتہن کے حق پر مقدم ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ مالک کے حق پر بھی مقدم ہے تو مرتہن کے حق پر تو بطریق اولیٰ مقدم ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق مالک کے حق سے کمتر ہے۔ پھر جب غلام فروخت کر دیا جائے اور اس کے ثمن میں سے مجنی علیہ کا دین ادا کیا جائے تو یا تو ثمن میں غریم (مجنی علیہ) کا پورا دین ادا ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ اور ہو سکنے کی صورت میں یا تو غریم کا دین مرتہن کے دین کے برابر ہوگا یا اس سے زائد ہوگا یا اس سے کمتر ہوگا۔ تو اگر ثمن مرتہن کے دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو مرتہن کا پورا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام سے راہن کی ملکیت ایسے سبب سے زائل ہو چکی جو مرتہن کے ضمان میں پایا گیا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ رہن ہلاک ہوا۔ اور غلام کے ثمن میں جو فاضل ہو وہ راہن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت کا بدل ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں ہے لہٰذا وہ خاص راہن کا ہوگا۔ اور اگر (غریم کا دین) مرتہن کے دین سے کمتر ہو تو مرتہن کے دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔ اور غلام کے ثمن میں جو زائد ہوگا وہ بقیہ دین کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ اس میں کوئی دین نہیں ہے لہٰذا وہ رہن کے طور پہ باقی رہے گا۔

پھر اگر دین کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو تو مرتہن اس کو اپنے دین کے عوض لے لے گا اگر وہ اس کے دین کی جنس سے ہو۔ اور اگر اس کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو اس کو روکے رکھے گا یہاں تک کہ اپنا حق وصول کرے۔ اور اگر ادائیگی دین کا وقت نہ آیا ہو تو ادائیگی کے وقت تک اس کو اپنے قبضہ

دین کے مقابلے میں رو کے رکھے گا یہ اس صورت میں تھا جب پورا غلام دین میں مضمون ہو۔

اور جب اس کا نصف مضمون ہوا اور نصف امانت ہو تو کل کے کل فاضل کو مرتہن کی طرف نہیں پھیرا جائے گا بلکہ اس کے نصف کو مرتہن کی طرف اور اس کے نصف کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا اس مقدار امانت میں دین نہیں ہے لہٰذا اس کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا۔ اسی طرح اگر غلام میں سے مضمون اور امانت کی مقدار میں تفاضل ہو تو فاضل کو دونوں کی طرف پھیرا جائے گا اس میں مضمون اور امانت کے تفاوت کے بقدر۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر غلام کے ثمن میں غریم (مجنی علیہ) کا دین پورا ادا نہیں ہوتا تو غریم غلام کا ثمن لے لے گا اور اس کے دین میں سے جو باقی رہے گا وہ غلام کے آزاد ہونے تک مؤخر رہے گا۔ اور اس کے لیے وہ (غلام) کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ کسی کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا بلکہ محض اس (غلام) کی ہی جانب سے پایا گیا ہے۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ دین اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کی ذات سے دین کا استیفاء ہوگا۔ اور جب اس کی ذات سے دین پورا نہ ہوتا ہو تو بقیہ دین آزادی تک مؤخر رہے گا۔ اور جب غلام آزاد کیا جا چکے اور وہ بقیہ دین کی ادائیگی کر دے تو ادا کردہ مال کے لیے وہ کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ مال خود اس کے اپنے فعل سے اس کے اوپر واجب ہوا تھا۔ لہٰذا کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح رہن کے بچے کا دیگر اموال پر جنایت کا حکم اور ماں کی جنایت کا حکم ایک ہے اس بارے میں کہ دین کا تعلق رہن کے بچے کے ساتھ ہوگا جیسا کہ ماں کے ساتھ ہوتا ہے البتہ یہاں مرتہن کو غریم (مجنی علیہ) کو دین ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ وجوب دین کا سبب مرتہن کے ضمان میں نہیں پایا گیا نیز بچہ مضمون نہیں ہوتا برخلاف ماں کے بلکہ راہن کو کہا جائے گا کہ یا تو بچے کو دین میں فروخت کر دے یا خود دین ادا کر دے۔ اگر راہن دین ادا کر دے تو بچہ حسب سابق رہن رہے گا۔ اور اگر وہ دین میں فروخت کر دیا جائے تو مرتہن کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ بچہ ماں کے برخلاف مضمون نہیں تھا۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہن کی رہن پر جنایت کا حکم اور رہن کی غیر رہن پر جنایت کا حکم تھا۔

رہن کی رہن پر جنایت کا حکم۔

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ رہن کی رہن پر جنایت کی دو قسمیں ہیں۔ رہن کی خود اپنے اوپر جنایت اور رہن کی اپنے جیسے پر جنایت جہاں تک رہن کی اپنے نفس پر جنایت کا تعلق ہے تو وہ کسی آفت سماوی سے ہلاکت کے برابر ہے۔ پھر دیکھا جائے گا اگر غلام پورا کا پورا مضمون ہے تو (مرتہن کے) دین میں بقدر نقصان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اس کا کچھ حصہ مضمون ہوا اور کچھ امانت تو مضمون میں سے نہ کہ امانت میں سے نقصان کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔

جہاں تک رہن کی اپنی جنس پر جنایت کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ آدمی کی اپنی جنس پر جنایت اور جانور کی اپنی جنس اور غیر جنس پر جنایت۔

آدمی کی اپنی جنس پر جنایت :۔ مثلاً رہن میں دو غلام ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے پر جنایت کرے۔ تو دونوں غلام یا تو ایک ہی سودے میں رہن ہوں گے یا دو سودوں میں رہن ہوں گے۔ اگر وہ دونوں ایک ہی سودے میں رہن ہوں پھر ان میں سے ایک دوسرے پر جنایت کرے تو اس کی جنایت چار صورتوں سے خالی نہ ہوگی (۱) مشغول بالدین کی مشغول (بالدین) پر جنایت (۲) مشغول کی (دین سے) فارغ پر جنایت (۳) فارغ کی فارغ پر جنایت (۴) فارغ کی مشغول پر جنایت اور سب صورتیں ہدر (ناقابل اعتبار) ہیں سوائے ایک کے یعنی فارغ کی مشغول پر جنایت کہ وہ معتبر ہے اور اس میں مشغول میں جو دین ہے وہ فارغ کی طرف منتقل ہو جائے گا اور فارغ اس کی جگہ رہن ہوگا۔

رہی مشغول کی مشغول پر جنایت تو اگر وہ معتبر ہو تو یا تو مالک یعنی راہن کے حق کے لیے معتبر ہوگی یا مرتہن کے حق کے لیے۔ اور تمام صورتوں میں رہن کے حق کا اعتبار کرنا ممکن نہیں کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اس (راہن) کی ملکیت ہے۔ اور مالک کے حق میں مملوک پر جنایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے کیونکہ اس کے حق میں اس جنایت کا اعتبار یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کے ذمے غلام دینا ہو یا غلام کا فدیہ دینا ہو۔ اور انسان پر کسی شی کو خود اس کے لیے واجب کرنا ممتنع ہے۔ اسی لیے مالک کے لیے اپنے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ مشغول کی مشغول پر جنایت کا مرتہن کے حق میں اعتبار کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ اس کے حق میں اعتبار مجنی علیہ پر دین کو جنایت کرنے والے کی طرف تحویل کر دیتا ہے۔ جب کہ یہاں جنایت کرنے والا خود دین میں مشغول ہے اور جو خود مشغول بالدین ہے وہ دوسرے کے ساتھ مشغول نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہا فارغ کی فارغ پر جنایت کا غیر معتبر ہونا اس کی وجہ یہ ہے کہ فارغ کے لیے کوئی دین نہیں ہے کہ وہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو۔ لہٰذا اس کے حق میں اس جنایت کے اعتبار کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہی فارغ کی مشغول پر جنایت تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں دین مشغول سے فارغ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

اس کی وضاحت میں چند مسائل ہیں۔

دین دو ہزار ہو اور رہن میں دو غلام ہوں جن میں سے ہرایک ہزار کے مساوی ہو پھر ان میں ایک دوسرے کو قتل کر دے یا مادون النفس میں جنایت کرے خواہ اس کا ارش کم ہو یا زیادہ تو اس غلام کی جنایت ہدر (غیر معتبر) ہو گی اور مجنی علیہ کے مقابلے میں جتنا دین ہے اس کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔ اور ساقط ہونے والی مقدار جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہو گی کیونکہ دونوں میں سے ہرایک پورا کا پورا دین کے ساتھ مشغول تھا۔ اور مشغول کی مشغول پر جنایت ہدر ہوتی ہے تو ایسے ہوا گویا کہ مجنی علیہ کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہلاک ہوا۔

اور اگر دین ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو نہ تو غلام دینا ہے اور نہ فدیہ ہے اور قاتل ساڑھے سات سو کے مقابلے میں رہن ہو گا کیونکہ ان میں سے ہرایک میں دین میں سے پانچ سو تھے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہرایک کا نصف فارغ تھا اور نصف مشغول تھا۔ تو جب ان میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے دونوں نصفوں نے مجنی علیہ کے نصف مشغول اور نصف فارغ پر جنایت کی۔ اور قدر مشغول کی مشغول پر جنایت اور قدر مشغول کی فارغ پر جنایت اور قدر فارغ کی فارغ پر جنایت ہدر ہے بوجہ مذکورہ۔ لہٰذا اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہو گا۔ اور قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے پس اس میں جتنی دین کی مقدار ہے یعنی ڈھائی سو وہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور جنایت کرنے والے میں دین میں سے پانچ سو تھے لہٰذا یہ ساڑھے سو کے ساتھ رہن کے طور پر باقی رہے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی ایک آنکھ پھوڑ دے تو آنکھ میں دین کا نصف باقی (غلام) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ سوا چھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں رہن ہو گا اور پھوٹی آنکھ والا ڈھائی سو (۲۵۰) کے مقابلے میں رہن ہو گا کیونکہ آنکھ پھوڑنے والے غلام نے دوسرے غلام کے نصف پر جنایت کی اس لئے کہ آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے البتہ اس نصف کا ایک نصف دین کے ساتھ مشغول ہے اور دوسرا نصف دین سے فارغ ہے۔ آنکھ پھوڑنے والے نے نصف مشغول اور نصف فارغ دونوں پر جنایت کی۔ آنکھ پھوڑنے والے کا بھی ایک نصف مشغول ہے اور دوسرا نصف فارغ ہے۔ البتہ مشغول کی قدر مشغول فارغ پر جنایت اور فارغ کی قدر فارغ و مشغول پر جنایت ہوئی ہے پس قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے لہٰذا مشغول میں دین کی مقدار آنکھ پھوڑنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی جو کہ سوا سو (۱۲۵) ہے۔ اور پھوڑنے والے میں پانچ سو پہلے سے تھے پس پھوڑنے والا سوا چھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں مرہون ہو گا اور پھوٹی آنکھ والا ڈھائی سو (۲۵۰) کے مقابلے میں مرہون ہو گا کیونکہ اس نصف پر جنایت وارد نہیں ہوئی واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر دو غلام دو سودوں میں رہن ہوں اور ان کی قیمت دین سے زائد ہو مثلاً دین ہزار ہو اور دونوں میں سے ہرایک کی مقدار ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو رہن کے اعتبار سے جنایت کا اعتبار کیا جائے گا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ سودا جب جدا جدا ہو تو یہ بمنزلہ

اس کے ہوا کہ ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ شخص کے پاس رہن رکھا یا اور پھر ایک نے دوسرے پر جنایت کی۔ اس صورت میں جنایت کا حکم ثابت ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ثابت ہوگا برخلاف اس صورت کے جبکہ سودا ایک ہو۔ اور جب یہاں جنایت معتبر ہے تو راہن و مرتہن کو اختیار ہوگا کہ اگر دونوں چاہیں تو قاتل کو مقتول کی جگہ رکھ لیں پس قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہوگیا۔ اور اگر چاہیں تو قاتل کا فدیہ مقتول کی قیمت میں دیں۔ اور وہ فدیہ مقتول کی جگہ مرہون ہوگا جبکہ قاتل علی حالہ مرہون رہے گا

اور اگر دونوں میں دین سے زائد نہ ہو مثلاً دین دو ہزار ہو اور ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہو پھر ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اگر دونوں نے قاتل جنایت میں دے دیا تو دیا ہوا غلام مقتول کی جگہ ہوگا اور قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں کہیں کہ ہم فدیہ دیتے ہیں تو فدیہ پورے کا پورا مرتہن کے ذمے ہوگا برخلاف فصل اول کے کیونکہ وہاں ان میں سے ہر ایک پورا پورا مضمون نہیں تھا بلکہ کچھ حصہ مضمون تھا جبکہ یہاں ان میں سے ہر ایک پورا کا پورا مضمون ہے۔
پھر جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے تو راہن ہزار دے گا اور اپنا غلام لے گا اور دوسرے ہزار ان ہزار کے ساتھ برابر سرابر ہو جائیں گے جبکہ ان کے برابر ہوں۔
اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی آنکھ پھوڑ دے تو دونوں سے کہا جائے گا یا تو یہ غلام دے دو یا اس کا فدیہ دے دو۔ تو اگر وہ غلام دے دیں تو اس میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ دیں تو دونوں پر نصف نصف فدیہ آئے گا۔ اور فدیہ پھوٹی آنکھ والے کے ساتھ مل کر رہن ہوگا کیونکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جنایت معتبر ہے۔ تو یہ مثل رہن کے غلام کے ہوا جبکہ کسی اجنبی غلام پر جنایت کرے۔ اور اگر مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا بلکہ میں رہن کو اس کے حال پر چھوڑتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار ہے اور آنکھ پھوڑنے والا اپنی جگہ علی حالہ رہن رہے گا۔ اور پھوٹی آنکھ والے میں دین کا نصف ختم ہو جائے گا کیونکہ جنایت کا اعتبار مرتہن کے حق کی وجہ سے نہیں۔ تو جب مرتہن جنایت کے غیر معتبر و ہدر ہونے پر راضی ہوگیا تو جنایت ہدر ہوگئی۔ اور اگر راہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا تو راہن کو فدیہ دینے کا حق ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب مرتہن جنایت کے حکم کو طلب کرے کیونکہ جب وہ حکم جنایت کو طلب کرے تو جنایت کا حکم تخییر (اختیار دینا) ہے۔ اور اگر راہن فدیہ دینے سے انکار کرے اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں خواہ راہن موجود ہو یا نہ ہو تو اس میں وہی صورت ہے جو ایک غلام کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔
رہی چوپائے کی اپنی جنس پر جنایت تو وہ ہدر ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: جرح العجماء جبار یعنی جانور کا زخم ہدر ہے اور عجماء چوپایہ ہے۔ اور جنایت جب ہدر ہو تو اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ سے ہلاکت اور کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہلاکت برابر ہے۔

اسی طرح چوپائے کی اپنے خلاف جنس پر جنایت ہدر ہے حدیث کے عموم کی بنا پر۔
رہی آدمی کی چوپائے پر جنایت تو اس کا حکم اور آدمی کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم ایک ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

فصل
وہ امور جن سے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے اور مرہون رہن سے نکل جاتا ہے

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ اقالہ کی وجہ سے مرہون اپنے مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور عقد رہن باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اقالہ عقد کو فسخ کرنا اور توڑنا ہے۔ اور شئی اپنے توڑنے والی چیز کے ساتھ باقی نہیں رہتی البتہ عاقدین کی جانب سے محض اقالہ سے عقد رہن باطل نہیں ہو جاتا بلکہ اقالہ کے بعد مرتہن کا رہن کو واپس کرنا ضروری ہے حتی کہ اقالہ کے بعد مرتہن کو رہن روک لینے کا حق بھی ہے کیونکہ حکم میں بغیر قبضے کے عقد کا انعقاد نہیں ہوتا لہٰذا قبضے کو فسخ کئے بغیر عقد کا فسخ بھی نہیں ہو گا اور قبضے کا فسخ واپس کرنے سے ہوتا ہے۔ اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار کے مساوی غلام رہن رکھا یا۔ مرتہن نے اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر راہن ایک باندی لے آیا اور مرتہن سے کہا کہ اس کو پہلے کی جگہ لے لے اور غلام مجھ کو واپس لوٹا دے تو بلاشبہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ پہلے عقد کا اقالہ ہے اور دوسرے میں عقد کا انشاء ہے اور راہن و مرتہن دونوں کو اس کا اختیار ہے البتہ پہلا (مرہون) راہن کو لوٹائے بغیر ضمان رہن سے نہیں نکلے گا یہاں تک کہ اگر وہ لوٹانے سے پیشتر مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا تو دین کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس باب میں قبضہ رکن کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کے بغیر ضمان بھی ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا قبضے کو ختم کئے بغیر فسخ پورا نہیں ہو گا۔ اسی طرح دوسرا (مرہون) پہلے کو لوٹائے بغیر ضمان میں داخل نہیں ہو گا یہاں تک کہ اگر پہلے کو لوٹانے سے پیشتر دوسرا مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو بطور امانت کے ہلاک ہو گا کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر راضی نہیں ہوا بلکہ وہ تو محض ایک کے رہن ہونے پر راضی ہوا تھا جبکہ اس نے دوسرے کو رہن رکھا یا اور پہلے کو واپس کرنے کا مطالبہ کیا اور پہلا قبضے کی وجہ سے مضمون ہے۔ پس جب تک پہلا قبضے کی بنا پر مضمون ہونے سے نہ نکلے دوسرا ضمان میں داخل نہیں ہو گا۔ اور اگر مرتہن کے پاس دونوں ہلاک ہو جائیں تو غلام کی ہلاکت سے دین ساقط ہو جائے گا اور باندی بلا کسی شئی کے ہلاک ہوئی کیونکہ وہ امانت تھی جو مرتہن کے پاس ہلاک ہوئی۔ پس اس کی ہلاکت مثل امانتوں کی ہلاکت کے ہو گی۔

اور اگر راہن نے غلام پر قبضہ کر لیا اور باندی سپرد کر دی تو غلام ضمان سے نکل جائے گا کیونکہ وہ اپنے مرہون ہونے سے نکل چکا اور باندی مضمون ہو جائے گی حتی کہ اگر وہ ہلاک ہوئی تو دین کے ساتھ ہو گی کیونکہ راہن نے اس کو اس دین کے مقابلے میں رہن رکھا یا ہے جس دین کے مقابلے

میں غلام مرہون تھا۔ اور غلام اس دین کے ساتھ مضمون تھا پس ایسے ہی باندی بھی ہوگی۔ پس اگر غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور وہ ہزار کے مقابلے میں مرہون ہوا اور باندی کی قیمت ہزار ہو پھر باندی ہلاک ہو جائے تو ہزار کے ساتھ ہوگی کیونکہ راہن نے باندی کو علیحدہ عقد کے ساتھ رہن رکھا یا ہے لہٰذا وہ از سر نو رہن ہوگی البتہ اس کے مضمون ہونے کی شرط پہلے کی واپسی ہے کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر راضی نہیں ہوا بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ دوسرا پہلے کا بدل ہو۔ بلکہ رہن ہونے میں دوسرا خود مقصود ہے لہٰذا مضمون اس کی قیمت کی مقدار ہوگی نہ کہ پہلے کی۔ اور اگر غلام ہزار کے مساوی ہو اور باندی پانچ سو کے پھر غلام راہن کو واپس کر دیا اور باندی پر قبضہ کر لیا تو باندی ہزار کے مقابلے میں رہن ہوگی لیکن اگر یہ ہلاک ہوئی تو پانچ سو کے ساتھ ہلاک ہوگی اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرا بوجہ علیحدہ عقد ہونے کے خود اصل ہے لہٰذا ضمان میں اس کی قیمت کی مقدار کا اعتبار ہوگا۔

- استیفائے دین سے مرہون رہن سے نہیں نکلتا حتیٰ کہ اگر مرتہن کے اپنا دین وصول کرنے کے بعد مرہون اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر واجب ہوتا ہے کہ جو اس نے وصول کیا وہ واپس کرے۔
- ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک دین سے ابراء (بری کرنے یا معاف کرنے) سے مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور رہن باطل ہو جاتا ہے۔ زفر رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ اس کتاب کے دیگر مواضع میں گزر چکا ہے۔
- عاریتاً دینے سے مرہون مرہون ہونے سے نہیں نکلتا۔
- مرہون کو اجارہ پر دینے سے وہ مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے مرتہن کی اجازت سے کسی اجنبی کو مرہون اجارے پر دیا یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اجارے پر دیا یا مرتہن نے اس کو اجارے پر لیا۔ تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ عاریتاً دینے اور اجارہ پر دینے کے درمیاں فرق کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
- کتابت کرنے ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے جبکہ ایسا ایک دوسرے کی اجازت سے کرے۔
- بیع سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے اس کو فروخت کیا ہو یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اس کو فروخت کیا ہو یا عادل نے اس کو فروخت کیا ہو کیونکہ بیع سے راہن کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ البتہ رہن باطل نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نائب بدل کو چھوڑ کر زائل ہوئی ہے جو کہ ثمن ہے لہٰذا عقد اس پر باقی رہا۔ یہی حکم اس موقع پر ہے جہاں مرہون مرہون ہونے سے نکلتا ہے لیکن اپنا بدل چھوڑتا ہے۔
- آزاد کرنے سے بھی نکل جاتا ہے جبکہ آزاد کرنے والا کشادہ دست ہو۔ اور اگر تنگ دست ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں نکلتا یہ اختلاف

اس پر مبنی ہے کہ آزاد کرنا ہمارے نزدیک نافذ ہو جاتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہیں ہوتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے۔ کہ یہ آزاد کرنا مرتہن کے حق کے ابطال کو متضمن ہے۔ اور اس کے مرتہن کے حق کے ابطال کو متضمن ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ مرتہن کا حق رہن کے ساتھ متعلق ہے آزاد کرنے سے وہ حق باطل ہو جاتا ہے۔ اور مرتہن کے حق کی عصمت وحفاظت اس کے ابطال سے مانع ہے۔ اسی لئے بیع نافذ نہیں ہوتی تو ایسے ہی آزاد کرنا ہے برخلاف اس کے جب راہن کشادہ دست ہو تو آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ اس وقت ابطال حق نہیں پایا گیا اس لئے کہ مرتہن کے لئے ممکن ہے کہ وہ راہن سے اسی وقت اپنا دین وصول کرلے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسے محل میں واقع ہوا ہے جو ذات کے اعتبار سے اس کا مملوک ہے لہٰذا اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا مثل بھاگے ہوئے غلام اور اجارے پر دیے ہوئے غلام کو آزاد کرنے کے۔ اور وصف کی دلالت ظاہر ہے کیونکہ مرہون باعتبار ذات راہن کا مملوک ہے اگرچہ قبضے اور حبس کے اعتبار سے اس کا مملوک نہیں لیکن آزاد کرنے کے نفاذ کے لئے ذات پر ملکیت ہی کافی ہے جیسے اجارے پر دیئے ہوئے غلام اور بھگوڑے غلام کو ازاد کرنے میں ہوتا ہے۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ مرتہن کا حق باطل ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہاں لیکن وہ راہن کی ملکیت کے بطلان کے نتیجے میں ہوتا ہے اور یہ نفاذ سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ ان جگہوں میں مانع نہیں ہوتا جہاں اجماع واتفاق ہے۔ نیز راہن کے لئے جو حقیقتاً ثابت ہے وہ ملکیت ہے جبکہ مرتہن کے لئے صرف حق حبس ہے اور اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا اس کے اقوی ہونے کی بنا پر اعتبار کرنا اولی ہے برخلاف بیع کے کہ اس کا نفاذ ملک ذات اور قبضہ دونوں پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ مبیع کو سپرد کرنے کی قدرت نفاذ بیع کے لئے شرط ہے۔ یہ مرہون میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مرتہن کے قبضے میں ہوتا ہے۔ تو جب راہن کا آزاد کرنا نافذ ہوا تو غلام اپنے مرہون ہونے سے نکل گیا کیونکہ وہ ہر اعتبار سے آزاد ہو گیا۔ اور جب وہ غلام جو بعض اعتبار سے (من وجہ) آزاد ہو یعنی مدبر مرہون نہیں بن سکتا تو وہ غلام جو من کل وجہ (ہر اعتبار سے) آزاد ہو وہ بطریق اولی مرہون نہیں بن سکتا۔ اسی لئے وہ ابتداءً مرہون نہیں بن سکتا تو ایسے ہی بقاءً بھی مرہون نہیں رہ سکتا۔

پھر دیکھا جائے گا۔ اگر راہن کشادہ دست ہو اور ادائیگی دین نقد ہو تو راہن کو دین کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ ضمان کے ایجاب کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے یہی حکم اس وقت ہے جب دین مؤجل ہو لیکن ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو۔ اور اگر ادائیگی کا وقت نہیں ہوا تو راہن غلام کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا اور مرتہن اس کو غلام کی جگہ رکھے گا اور غلام پر سعی نہیں ہوگی (یعنی غلام کے ذمے یہ نہیں ہوگا کہ وہ محنت ومزدوری اور کمائی کرکے اپنی قیمت کے بقدر ادا کرے)

جہاں تک راہن پر وجوب ضمان کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے مرتہن کا حق قوی باطل کیا جو ملکیت کے معنی میں ہے یا جو من وجہ اس کی ملکیت ہے اس بنا پر مرتہن من وجہ مرہون کی مالیت سے اپنا دین وصول کرنے والا ہوتا ہے پس جائز ہے کہ اتلاف کی وجہ سے مضمون ہو۔ رہا

اس کا رہن ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ غلام کا بدل ہے اور حقیقت میں اسکی مالیت کا بدل ہے لہٰذا اس کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب ادائیگی کا وقت آجائے گا تو دیکھا جائے گا اگر قیمت دین کی جنس میں سے ہو تو مرتہن اس میں سے اپنا دین وصول کرلے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو تو زائد راہن کو واپس کر دے گا اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو تو زائد دین کے لئے راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین کی جنس کے علاوہ سے ہو تو اس کو دین کے بدلے میں روکے گا یہاں تک کہ اپنا دین وصول کرلے۔

غلام پر سعی کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا جو کہ اتلاف ہے کیونکہ اتلاف راہن کی جانب سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی جانب سے اور انسان سے اس کی جانب سے بغیر ارتکاب سبب کے ضمان کا مطالبہ کرنا خلاف قاعدہ ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب آزاد کرنے کے وقت راہن کشادہ دولت ہو جائے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ وہ وجوب ضمان کے سبب کے ارتکاب کا وقت ہے۔

اور اگر راہن تنگ دست ہو تو مرتہن کو حق ہوگا کہ چاہے تو اپنے دین کے لئے راہن پر رجوع کرے اور چاہے تو غلام سے اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی (مزدوری) کرائے۔ اور غلام میں بھی رہن کے وقت کی قیمت اور آزاد کرنے کے وقت کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ غلام ان دونوں قیمتوں اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے لئے سعی کرے گا حتی کہ اگر دین دو ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر مرتہن کے قبضے کے دوران اس کی قیمت بڑھ جائے یہاں تک کہ دو ہزار ہو جائے۔ پھر راہن اپنی تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کردے تو غلام ہزار کے لئے سعی کرے گا جو کہ رہن کے وقت اس کی قیمت تھی۔ اور اگر اس کی قیمت کم ہو کر پانچ سو رہ جائے تو غلام پانچ سو کے لئے سعی کرے گا جو کہ آزادی کے وقت کی قیمت ہے۔

راہن پر رجوع کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ اسی نے غلام آزاد کر کے مرتہن کا حق باطل کیا۔

غلام سے سعی طلب کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے سبب سے اس غلام کی مالیت من وجہ مرتہن کی مملوک ہوگئی کیونکہ وہ اس کی مالیت سے اپنے دین کو وصول کرنے والا بنا۔ پھر جب راہن نے اس کو آزاد کر دیا تو یہ مالیت غلام کے پاس محبوس ہوگئی پس اتلاف کی وجہ سے وہ مالیت جو مرتہن کے حق کے ساتھ مشغول تھی غلام کو پہنچ گئی لہٰذا مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ اس مالیت کو غلام سے نکال لے جو کہ ممکن نہیں ہے مگر غلام سے سعی طلب کرنے سے پس مرتہن کو غلام سے سعی طلب کرنے کا حق ہوگا۔ کشادگی کی حالت اس سے مختلف ہے کیونکہ حقیقت میں دین راہن کے ذمے تھا۔ غلام کو تو استیفائے دین کے لئے محل اس وقت بنایا گیا جب راہن سے استیفاء دشوار ہو۔ اور راہن سے استیفاء ہی کے لئے شریعت میں رہن وضع ہوا ہے کہ راہن کو ادائیگی دین کا حکم کیا جاتا ہے اور دشواری کی صورت میں رہن سے استیفاء کیا جاتا ہے جیسا کہ آزاد کرنے سے پیشتر ہوتا ہے۔ اور دشواری

راہن کی تنگدستی کی صورت میں ہوتی ہے کشادہ دستی کی حالت میں نہیں ۔ لہٰذا غلام تنگدستی کی حالت میں سعی کرے گا کشادہ دستی کی حالت میں نہیں ۔ اس طرح قبضے سے پیشتر خریدے ہوئے غلام کا حکم بھی مختلف ہے جبکہ مشتری درانحالیکہ وہ مفلس ہو اس غلام کو آزاد کر دے تو بائع کو مقدار ثمن میں غلام سے سعی کرانے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ تسلیم سے پیشتر وہ ثمن کے مقابلے میں محبوس ہو مثل مرہون کے جیسا کہ وہ دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے ۔ غلام سے سعی نہ کرا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ نفس بیع کی وجہ سے غلام بائع کی ملکیت سے من کل وجہ (ہر اعتبار سے) نکل گیا لہٰذا بائع کی مملوک مالیت کا احتباس غلام کے پاس نہ ہوا اور بائع کو محض حق حبس حاصل ہوگا ۔ تو جب آزاد کرنے سے غلام حبس کے لئے محل ہونے سے نکل گیا تو حق حبس سر سے سے باطل ہوگیا اور صرف مشتری سے ثمن کے مطالبے کا حق باقی رہ گیا ۔ زیر بحث صورت اس سے مختلف ہے ۔

غلام کا اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے لئے سعی کرنے کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غلام سے سعی طلب کرنے کا سبب اس مالیت کا غلام کے پاس احتباس ہے جو من وجہ مرتہن کی مملوک ہے لہٰذا سعی بقدر احتباس ہوگی ۔

پھر جب غلام سعی کرے گا تو جو اس نے سعی کی اس کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے مجبوری و اضطرار کی حالت میں راہن کا دین خاص اپنی ملکیت میں سے ادا کیا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر سعی کو واجب کیا اور قاضی نے اس کو لازم کیا ۔ اور جو شخص اضطرار و مجبوری میں اپنے مال میں سے کسی دوسرے کا دین ادا کرے وہ متبرع نہیں ہوتا اور وہ اس پر رجوع کر سکتا ہے مثل وارث کے کہ جب وہ میت کا دین اپنے مال میں سے ادا کر دے تو ترکہ میں رجوع کر سکتا ہے ۔ ایسے ہی یہ ہے ۔ اور اگر سعی کے بعد کچھ دین بچ رہے تو اس کے لئے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا ۔

اور اگر آزاد کرنے سے پیشتر غلام کے نرخ گر جائیں مثلاً دین ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر نرخ گر جائیں یہاں تک کہ اس کی قیمت پانچ سو رہ جائے پھر راہن نے اپنی تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دیا تو غلام آزادی کے وقت اپنی قیمت جو کہ پانچ سو ہے کے لئے سعی کرے گا اور مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ بقیہ پانچ سو کے لئے راہن پر رجوع کرے کیونکہ اس کو اپنا حق نہیں ملا مگر بقدر پانچ سو کے ۔ لہٰذا اس کو باقی کے لئے راہن پر رجوع کرنے کا حق ہوگا ۔

اور اگر اس کی قیمت تو کم نہ ہو لیکن اس کو سو درہم کے مساوی کوئی غلام قتل کر دے پھر قاتل غلام مقتول کی جگہ دے دیا جائے ۔ پھر راہن اس کو آزاد کر دے درانحالیکہ راہن تنگدست ہو تو غلام اپنی قیمت سو درہم کے لئے سعی کرے گا اور اس کے لئے پھر راہن پر رجوع کرے گا اور مرتہن نو سو کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ جب قاتل غلام مقتول کے بدلے میں دیا گیا تو وہ اول (مقتول) کے قائم مقام ہوا از روئے گوشت و خون کے ۔ پس وہ کل مال کے مقابلے میں رہن بنا گویا کہ پہلا غلام موجود ہے اور اس کی قیمت کم ہوتے ہوئے سو رہ گئی ہے پھر راہن نے اس کو آزاد کر دیا درانحالیکہ وہ تنگدست تھا ۔ اور اگر ایسی بات ہوتی تو غلام آزاد کئے جانے کے وقت اپنی قیمت

یعنی سو درہم کے لئے سعی کرتا اور اس کے لئے پھر راہن پر رجوع کرتا۔ اور مرتہن کو حق ہوتا کہ بقیہ دین کے لئے راہن پر رجوع کرتا تو ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اگر مرہون ہزار کی باندی ہو جو ہزار کے مقابلے میں ہو۔ پھر وہ ہزار کے مساوی بچہ جنے۔ پھر مالک تنگدستی کی حالت میں باندی کو آزاد کر دے تو دونوں (ماں اور بچہ) ہزار کے لئے سعی کریں گے کیونکہ دونوں میں ضمان ہزار ہے۔ اور اگر اس نے بچہ نہ جنا ہوتا البتہ دو ہزار کی قیمت کے غلام نے اس کو قتل کیا ہوتا پھر وہ قاتل غلام مقتولہ کے بدلے میں دیا جاتا پھر مالک اس کو آزاد کر دیتا تو وہ ہزار درہم کے لئے سعی کرے گا کیونکہ وہ اسی مقدار کے ساتھ مضمون ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ از روئے گوشت و خون مقتولہ کے قائم مقام ہے اور وہ اس مقدار کے ساتھ مضمون تھی تو یہ بھی ایسے ہی ہو گا

اگر مالک اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تجھے فلاں کے پاس رہن رکھایا تھا اور غلام اس کی تکذیب کرے پھر مالک تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دے تو قول مالک کا لیا جائے گا اور ہمارے تینوں اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک غلام پر سعی لازم ہو گی۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قول غلام کا ہو گا اور اس کے ذمے سعی نہ ہو گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس اقرار سے مالک غلام پر سعی کو لازم کرنا چاہتا ہے۔ اور غلام پر سعی کو لازم کرنے میں اس کا قول غیر معتبر ہو گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ آزاد کرنے کے بعد ایسا اقرار کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے ایسی بات کا اقرار کیا ہے جس کے غلام پر انشاء کا وہ اس وقت اختیار رکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کو فی الحال غلام پر ولایت و اختیار حاصل ہے بوجہ سبب ولایت جو کہ مالک ہے کے پائے جانے کے۔ لہٰذا یہ اقرار صحیح ہو گا اور غلام کی تکذیب کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا بر خلاف اس صورت کے جبکہ آزاد کرنے کے بعد اقرار کرے کیونکہ وہاں وہ ایسی چیز کا اقرار کرتا ہے جس کے انشاء کا اس وقت آزاد کرنے کی وجہ سے ملک ولایت کے زوال کی بنا پر اختیار نہیں رکھتا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مالک نے مرہون غلام کو آزاد کیا ہو۔

● — اگر مالک غلام کو مدبر بنائے تو مالک کا مدبر بنانا جائز ہے اور غلام اپنے رہن ہونے سے نکل جائے گا۔ مدبر بنانے (تدبیر) کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تدبیر ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتی ہے۔ اور ملکیت کے قیام کا علم آزاد کرنے کے جواز سے ہوتا ہے۔ اور رقبات میں ملکیت رہن کے بعد بھی قائم ہے۔ رہا مدبر غلام کا رہن سے نکلنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدبر غلام رہن نہیں بن سکتا کیونکہ مرہون کا مال مطلق ہونا جواز رہن کی شرط ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور تدبیر سے غلام مال مطلق سے ہونے سے نکل گیا پس اپنے رہن ہونے سے بھی نکل جائے گا۔ اسی لئے یہ ابتداً رہن نہیں بن سکتا تو ایسے ہی حالت بقا میں بھی رہن نہیں رہتا۔ آیا غلام مرتہن کے لئے سعی کرے گا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب راہن تنگدست ہو تو غلام سعی کرے گا۔ بہر حال جب وہ کشادہ دست ہو تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مدبر غلام سعی کرے گا جبکہ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ سعی نہیں کرے گا اور انہوں نے تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنے) میں برابری کی۔ اور وہ یہ کہ دین

کی اگر نقد ادائیگی کرنی ہو تو مرتہن راہن سے اپنا پورا دین وصول کرے گا اور دین اگر مؤجل ہو تو مرتہن راہن سے غلام کی قیمت لے گا اور وہ قیمت غلام کی جگہ رہن ہوگی جیسا کہ اعتاق میں ہوتا ہے۔ جو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ دین مالک کے ذمے ہے اور مدبر کی کمائی مالک کی ملک ہوتی ہے کیونکہ تدبیر کی وجہ سے غلام مالک کی ملکیت سے نہیں نکلا لہٰذا یہ مالک کے مال کے لئے سعی و مزدوری ہوگی اور مزدوری کو مرتہن کی طرف پھیرنا مالک کے مال میں سے مالک کے دین کی ادائیگی ہوگی۔ لہٰذا اس میں تنگدستی و کشادہ دستی برابر ہے۔ برخلاف آزاد کئے ہوئے کی کمائی کے کہ وہ تمام وجوہ سے آزاد شخص کی کمائی ہے۔ اور تمام وجوہ سے آزاد شخص کی کمائی اس کی اپنی ملک ہوتی ہے لہٰذا مزدوری اس کی اپنی ہوگی اور یہ قاعدہ ہے کہ ایک شخص کو اپنے مال میں سے دوسرے کا دین ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا مگر جبکہ دوسرا خود ادائیگی کرنے سے عاجز ہو۔ پس غلام کا ادائیگی کرنا مقید ہوگا۔ حالت عجز کے ساتھ جو کہ تنگدستی کی حالت ہے۔ قاضی نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مزدوری اگرچہ مالک کی ملک ہے لیکن اس کے سبب وجوب میں غلام کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ تدبیر میں اس کا اپنا کوئی فعل نہیں ہے بلکہ وہ مالک کا فعل ہے۔ اور جہاں بھی ایسے شخص پر ایجاب ضمان ممکن ہو جس کی جانب سے اس کے وجوب کے سبب کا ارتکاب پایا گیا ہو تو یہ اولیٰ ہے بنسبت اس شخص پر ایجاب ضمان سے جس کا اس میں سرے سے کوئی دخل نہ ہو۔ اور جب مالک کشادہ دست ہو تو مذکورہ امکان موجود ہے لہٰذا غلام پر سعی کا ایجاب بے معنی ہے۔

پھر جب (مالک کی) تنگدستی کی صورت میں غلام سعی کرے تو وہ پورے دین کے لئے سعی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو کیونکہ حاصل شدہ مزدوری مالک کی ملک ہے لہٰذا مرتہن کی جانب سے سعی طلب کرنا مالک کے مال میں سے دین کا استیفاء ہے۔ پس اس کو حق ہے کہ پورے دین کا استیفاء کرے خواہ دین کی ادائیگی نقد کرنی ہو یا وہ مؤجل ہو۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی اگر نقد ہو تب تو یہی حکم ہے اور اگر مؤجل ہو تو غلام صرف اپنی قیمت کے بقدر مزدوری کرے گا اور حاصل شدہ رقم اس کی جگہ رہن ہوگی۔ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس قول کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ دین جب حال ہو (یعنی اس کی ادائیگی نقد کرنی ہو) تو وہ تنگی کرنے کے طور پر فی الحال واجب الادا ہوگا۔ اور یہ مالک کا مال ہے لہٰذا اس میں مرتہن کا پورا دین ادا کیا جائے گا۔ اور جب دین مؤجل ہو تو فی الحال سرے سے اس کی ادائیگی واجب نہیں اور نہ ہی تنگی کرنے کے طور پر واجب ہوگی البتہ چونکہ راہن نے تدبیر (غلام کو مدبر بنالے) کے ذریعے سے مرتہن کا حق فوت کیا ہے لہٰذا اس کے حق کا اس کی طرف اعادہ واجب ہے عوض کے ساتھ جو اس حق کے قائم مقام ہو فوت ہونے والے حق کو پورا کرنے کے لئے۔ لہٰذا جائز ہونے والے کی مقدار فوت ہونے والے کے بقدر ہوگی لہٰذا مرتہن غلام سے اس کی قیمت کے بقدر سعی طلب کرے گا۔ اور حاصل شدہ مزدوری اس کی جگہ رہن ہوگی اور مدبر نے جو سعی کی اس کے لئے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا برخلاف آزاد کردہ غلام کے۔ پس تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنے

کے درمیان دو مقام میں فرق واقع ہوا۔

اوّل یہ کہ مدبر پورے دین کے لئے سعی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا جبکہ آزاد کردہ اپنی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی کرے گا۔

دوم مدبر جو سعی کرے اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کر سکتا جبکہ آزاد کردہ کر سکتا ہے۔

ان دونوں کے درمیان فرق کی وجہ ایک ہے اور وہ یہ کہ مدبر کی مزدوری اس کے مالک کی ہوتی ہے کیونکہ مدبر اس کا مملوک ہوتا ہے اس لئے تدبیر کی وجہ سے فوت ہونے والی چیز صرف بیع کی منفعت ہے۔ لہٰذا سعی طلب کرنا مالک کے مال میں سے دین وصول کرنا ہے پس مرتہن کو حق حاصل ہے کہ وہ پورا کا پورا دین وصول کرے۔ اور مدبر جو سعی کرے گا اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ اس نے مالک کا دین مالک کے مال میں سے ادا کیا ہے پس وہ کیونکر مالک پر رجوع کرسکتا ہے۔ اس کے برخلاف آزاد کردہ کی مزدوری خاص اس کی ملک ہے کیونکہ وہ خالص حر (آزاد) ہے البتہ مالک کی تنگدستی کی صورت میں اس کو سعی لازم ہوئی تاکہ جو من وجہ مرتہن کی ملک اس کے پاس محتبس (بند) ہے یعنی مال اس کو نکال دے۔ لہٰذا سعی احتباس کے بقدر ہوگی۔ اور غلام نے جو سعی کی اس کے لئے مالک پر رجوع کرے گا کیونکہ غلام نے مجبور ہو کر اپنے مال میں سے مالک کا دین ادا کیا ہے لہٰذا شریعت کی رو سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں برخلاف مدبر کے۔ واللہ اعلم۔

اور کرخی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق تدبیر و اعتاق کے درمیان ایک تیسرا فرق بھی واقع ہوگا اور وہ یہ کہ مدبر مالک کی کشادہ دستی کے باوجود سعی کرے گا جبکہ آزاد کردہ مالک کی کشادہ دستی کی حالت میں سعی نہیں کرتا۔ اور اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہ تو اس صورت میں تھا جبکہ مالک نے غلام کو آزاد کیا ہو یا مدبر بنایا ہو۔

اور اگر مالک نے مرہونہ باندی سے استیلاد (بچہ حاصل) کیا مثلاً ایک باندی رہن رکھائی پھر مرتہن کے پاس وہ حاملہ ہوگئی۔ راہن نے بچے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ یا تو وضع حمل سے پیشتر ہوا ہوگا یا وضع حمل کے بعد۔

اگر دعویٰ وضع حمل سے پہلے ہو تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور بچے کا نسب راہن سے ثابت ہوگا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور رہن سے نکل جائے گی۔ نسب کے دعویٰ کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ باندی اس کی مملوکہ ہے ہر اعتبار سے۔ بعض اعتبار سے ملکیت جب صحت دعوۃ (دعوی نسب) کے لئے کافی ہوتی ہے تو تمام اعتبار سے ملکیت اولیٰ ہوگی۔ اور صحت دعوۃ (دعوی نسب) کا حکم نسب کا ثابت ہونا ہے اور ثبوت نسب کا حکم باندی کا راہن کی ام ولد بننا ہے اور استیلاد یعنی ام ولد بننے کا حکم باندی کا رہن سے نکلنا ہے کیونکہ ام ولد رہن نہیں بن سکتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ ابتداءً رہن نہیں بن سکتی تو ایسے ہی حالت بقاء میں ہوگی۔ اور بچے پر سعی نہیں آئے گی کیونکہ وہ ولادت سے پیشتر ہی آزاد ہو گیا تھا لہٰذا رہن میں داخل نہیں ہوا اور

اس میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوا ۔ رہی باندی تو اس کا وہی حکم ہے جو مرہون غلام کا حکم ہے جبکہ راہن اس کو مدبر بنا دے اور اس ساری تفصیل کو ہم بیان کر چکے ہیں ۔

اگر باندی نے پہلے وضع حمل کیا پھر اس کے بعد راہن نے بچے میں دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہو گا اور نسب ثابت ہو گا ۔ بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور رہن سے نکل جائے گی ۔ اس کی وجہ ہم پہلی صورت میں ذکر کر چکے ہیں ۔ البتہ یہاں بچہ آزاد ہوا ہے رہن میں داخل ہونے اور اس کے مقابلے میں دین کا ایک حصہ بن جانے کے بعد ۔ لہٰذا دین دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوتا ہے البتہ باندی میں رہن کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ بچے میں دعویٰ کے دن کی قیمت معتبر ہو گی پس باندی کا حکم اس کے حصے کے دین میں وہی ہے جو مدبر کا حکم پورے دین میں ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں ۔ اور بچے کا حکم اس کے حصے کے دین میں وہی ہے جو آزاد کردہ کا حکم ہے ان تمام امور میں جو ہم نے ذکر کئے ۔ اور وہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ وہاں ان تین باتوں پر نظر کی جاتی ہے رہن کے وقت غلام کی قیمت کی طرف ۔ اعتاق کے وقت اس کی قیمت کی طرف اور دین کی طرف پس غلام ان تینوں میں سے سب سے کمتر کیلئے سعی کرے گا جبکہ یہاں فقط دعویٰ کے وقت بچے کی قیمت کی طرف اور دین میں سے اسکے حصے کیطرف نظر کی جائیگی اور بچہ ان میں سے جو کمتر ہو اسکے لئے سعی کریگا اگر راہن تنگدست ہو اور پھر اس نے جو سعی کی اس کے لئے اس (راہن) پر رجوع کرے گا ۔

فصل

راہن مرتہن اور عادل میں اختلاف کا حکم

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب دین ایک ہزار ہو ۔ پھر راہن اور مرتہن کا اس کے مرہون میں اختلاف ہو جائے ۔ راہن کہے کہ اس نے پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور مرتہن کہے کہ ہزار کے مقابلے میں تو قول راہن کا ہو گا مع اس کے حلف کے کیونکہ مرتہن راہن پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور راہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہو گا ۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو مرتہن کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ یہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں ۔

اگر راہن کہے کہ میں نے یہ رہن رکھا یا تھا اس پورے دین کے مقابلے میں جو تیرا مجھ پر ہے اور وہ ہزار ہے اور رہن بھی ہزار کے مساوی ہو ۔ اور مرتہن کہے کہ میں نے اس کو پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور رہن قائم ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قول راہن کا ہو گا اور دونوں حلف اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کو واپس کر دیں گے کیونکہ ان دونوں کا اس چیز کی (یعنی مرہونہ کی) مقدار میں اختلاف ہوا ہے کہ جس پر عقد واقع ہوا ہے پس یہ عقد ثمن میں بائع و مشتری کے درمیان اختلاف کے مشابہ ہوا ۔ اور وہاں دونوں حلف اٹھاتے ہیں اور ایک دوسرے کو واپس کرتے ہیں تو ایسے ہی یہاں ہو گا ۔

پھر اگر دونوں کے حلف اٹھانے سے پیشتر وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ مرتہن کے قول کیمطابق ہو گا کیونکہ راہن اس پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے ۔

اور اگر دونوں کا اس پر تو اتفاق ہو کہ رہن ہزار کے مقابلے میں تھا لیکن باندی کی قیمت میں اختلاف ہو تو قول مرتہن کا ہوگا کیونکہ راہن اس پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ وہ اس کا منکر ہے اسی لیے مقدار ضمان میں قول غاصب کا ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ راہن کے ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر رہن میں دو کپڑے ہوں۔ ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا۔ پھر ہلاک ہونیوالے (کپڑے) کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہوا تو ہلاک ہونے والے کی قیمت کے بدلے میں قول مرتہن کا ہوگا اور زیادتی قیمت میں گواہ راہن کے ہوں گے بوجہ مذکورہ۔

اسی طرح اگر مقدار رہن کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور مرتہن کہے کہ تو نے میرے پاس یہ دونوں کپڑے رہن رکھائے تھے ہزار درہم کے مقابلے میں اور راہن کہے کہ میں نے ان میں سے ایک متعین کپڑا رہن رکھایا تھا تو ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے دعویٰ کے خلاف حلف اٹھائے گا کیونکہ ان کا اختلاف معقود علیہ کی مقدار میں ہوا جو کہ تحالف (ایک دوسرے سے قسم لینا) کا موجب ہے جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ مرتہن کے ہوں گے۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ یہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر راہن مرتہن سے کہے کہ رہن تیرے پاس ہلاک ہوا اور مرتہن کہے کہ تو نے رہن رکھانے کے بعد مجھ سے لے لیا تھا اور تیرے پاس ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ دونوں (راہن و مرتہن) مرتہن کے ضمان میں داخل ہونے پر متفق ہیں اور مرتہن دعویٰ کرتا ہے براءت کا جب کہ راہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہوگا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ بھی راہن کے معتبر ہوں گے کیونکہ یہ استیفائے دین کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے گواہ اولیٰ ہیں۔

اور اگر مرتہن کہے کہ میرے قبضہ کرنے سے پیشتر وہ (مرہون) راہن کے پاس ہلاک ہوا تو قول مرتہن کا ہوگا کیونکہ راہن رہن کے ضمان میں داخل ہونے کا مدعی ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار رہے گا کیونکہ وہ ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر رہن غلام ہو جو کانا ہو جائے پھر دونوں میں اختلاف ہو۔ راہن کہتا ہے کہ رہن کے دن کی قیمت ہزار تھی پھر کانے پن کی وجہ سے نصف یعنی پانچ سو ختم ہو گئی اور مرتہن کہے کہ نہیں بلکہ رہن کے دن کی قیمت پانچ سو تھی۔ وہ تو اس کے بعد اس کی قیمت میں اضافہ ہوا تو میرے حق میں چوتھائی یعنی ڈھائی سو ختم ہوئے تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ وہ حال سے ماضی پر استدلال کر رہا ہے لہٰذا ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوگا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو اسی (راہن) ہی کے گواہوں کا اعتبار رہے گا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں لہٰذا قبول کیے جانے کے زیادہ لائق ہیں۔

اگر دین سو ہو اور رہن عادل کے پاس ہو پھر اس کو فروخت کر دیا جائے پھر اختلاف ہو راہن کہتا ہے

کہ اس کو سو میں فروخت کیا ہے۔ مرتہن کہتا ہے کہ پچاس میں فروخت کیا اور پیسے مجھے دیے اور عادل نے راہن کی تصدیق کی تو قول مرتہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ بیع کی بنا پر وہ رہن ہونے سے نکلا جس کی وجہ سے وہ اپنے مضمون ہونے سے نکل گیا اور ضمان ثمن کی طرف تبدیل ہو گیا پس راہن دعویٰ کرتا ہے زیادتی ضمان کی تبدیلی کا جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول مرتہن کا ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب رہن کی ہلاکت کے بعد دونوں (راہن و مرتہن) میں رہن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ اس زیادتی کی نفی کرتے ہیں لہٰذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہیں کیونکہ دونوں کا رہن پر متفق ہونا دونوں کے ضمان میں داخل ہونے پر متفق ہونا ہے۔ اور مرتہن بیع کے دعویٰ کے ساتھ رہن کے ضمان سے خروج اور ضمان کی ثمن کی تبدیلی کا مدعی ہے جب کہ راہن منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے۔ اور ایسے ہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رہن کی قیمت دین کے برابر ہو اور مرتہن کو اس کے فروخت کرنے پر تسلط دے دیا گیا ہو اور مرتہن دعویٰ کرے کہ اس نے رہن کو مثل ثمن جو کہ ہزار ہے پر فروخت کیا ہے تو قول مرتہن کا ہوگا اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو نو سو میں فروخت کیا ہے تو اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور ایسے ہوگا گویا کہ وہ ضائع ہو گیا ہے اور مرتہن راہن پر نقصان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا یہاں تک کہ گواہ مل جائیں یا راہن اس کی تصدیق کرے اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرہون مضمون تھا۔ لہٰذا انتقال ضمان میں (ثمن کی طرف) مرتہن کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح جب عادل کہے کہ میں نے نو سو میں فروخت کیا ہے اور علم صرف اسی کے قول سے ہو سکتا ہو تو عادل کے ذمے صرف نو سو ہی ہوں گے اور راہن نو سو کا رہن رکھانے والا بنے گا۔ اور مرتہن زائد سو کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عادل کا قول اس کی اپنی برارت کے لیے مقبول ہے۔ مرہون کے بعض حصے کے ساتھ جو ضمان متعلق ہے اس کے ساقط کرنے میں مقبول نہیں اور نہ ہی راہن پر رجوع کرنے میں مقبول ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مرتہن کو فروخت کرنے پر تسلط دیا گیا ہو پھر وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اس رہن کو نو سو میں فروخت کیا ہے اور راہن گواہ پیش کر دے اس بات پر کہ مرہون مرتہن کے پاس مر گیا ہے تو مرتہن کے گواہ کا اعتبار ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راہن کے گواہ لیے جائیں گے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کہ گواہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن کے گواہ ایسے امر کو ثابت کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھا یعنی عین سے ضمان کا ثمن کی طرف انتقال جب کہ راہن کے گواہ ایسے ضمان کو پختہ کرتے ہیں جو موت سے پیشتر ثابت تھا لہٰذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب مزارعت

اس کتاب میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

مزارعت کا لغوی اور شرعی معنی

مزارعت کی مشروعیت کا بیان

رکن مزارعت کا بیان

جو لوگ مزارعت کے جواز کے قائل ہیں انکے قول کے مطابق رکن مزارعت کی تصحیح کرنے والی شرائط کا بیان اور مزارعت کے لئے شرائط مفسد کا بیان۔

مزارعت صحیحہ کے حکم کا بیان

مزارعت فاسدہ کے حکم کا بیان

ان امور کا بیان جو فسخ مزارعت میں عذر بن سکتے ہیں۔

اس امر کا بیان جس کی بنا پر عقد مزارعت اپنے وجود کے بعد منفسخ ہو جاتا ہے۔

منفسخ ہونے والی مزارعت کے حکم کا بیان

مزارعت کا لغوی و شرعی معنی

لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلہ ہے جس کے معنی اگانے کے ہیں۔ اور انبات (اگانا) جب بندے کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد ایسے فعل کا ارتکاب ہے کہ جس سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے حصول نبات کی عادت کو جاری کر دیا ہے۔ اس اضافت سے مراد بندے کی تخلیق و ایجاد نہیں ہے۔

عرف شرع میں مزارعت عبارت ہے مزارعت پر عقد سے پیداوار کے بعض حصے کے عوض میں ان شرائط کے ساتھ جو اس کے لئے موضوع ہیں۔

اگر یہ اشکال ہو کہ مزارعۃ باب مفاعلہ سے ہے لہٰذا مثل مقابلہ و مضاربہ وغیرہ کے دو کی جانب سے فعل کے وجود کا تقاضا کرتا ہے۔ حالانکہ فعل زرع صرف عامل کی جانب سے پایا جاتا ہے دوسرے کی جانب سے نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عامل کو مزارع کہا جاتا ہے زمین و بیج والے کو نہیں اور نہ اس شخص کو جس کی جانب سے عمل نہ پایا جاتا ہو۔ پھر اس عقد کو مزارعت کیسے کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب دو طریقوں

سے ہے۔

۱۔ مفاعلہ کا استعمال اس میں بھی جائز ہے جہاں صرف ایک کی جانب سے فعل پایا جاتا ہو جیسے مداواۃ اور معالجہ کہ ان میں فعل صرف طبیب اور معالج کی جانب سے پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے قاتلهم الله انى يؤفكون اور کوئی بھی اللہ عز شانہ سے مقاتلہ کا ارادہ نہیں کر سکتا پس اسی طرح مزارعت میں جائز ہے کہ ایسے ہو۔

۲۔ اگر باب کا قاعدہ وہی ہو جو مذکور ہوا تو یہاں بھی فعل دو کی جانب سے پایا گیا ہے کیونکہ مزارعت مفاعلہ ہے زرع سے اور زرع لغت و شرع کی رو سے انبات (اگانے) کو کہتے ہیں۔ اور بندے سے جو انبات متصور ہے وہ حصول نبات کے لئے سبب مہیا کرنا (تسبیب) ہے۔ اور فعل تسبیب دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے پایا جاتا ہے البتہ ایک کی جانب سے عمل کے ساتھ اور دوسرے کی جانب سے عمل پر قدرت دینے کے ساتھ ان آلات واسباب کو مہیا کر کے کہ عادتاً جن کے بغیر عمل پایا نہیں جاتا۔ لہٰذا حقیقتاً دونوں میں سے ہر ایک مزارع ہے کیونکہ دونوں کی جانب سے فعل زرع تسبیب کے ذریعے سے پایا گیا ہے البتہ اس اسم کے ساتھ عرف میں عامل مختص ہے۔ اور اس جیسی صورت جائز ہے جیسے اسم دابۃ وغیرہ جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

فصل

مزارعت کی مشروعیت

مزارعت کی مشروعیت میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مزارعت مشروع نہیں ہے اسی قول کو شافعیؒ رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مشروع ہے۔ ان کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے کھجور کے درخت معاملہ (مساقات) پر اور خیبر کی زمین مزارعت پر دی۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فعل کا ادنیٰ درجہ جواز کا ہے۔ اسی طرح یہ بغیر انکار کے سلف وخلف کے تعامل کی بنا پر شریعت متوارثہ ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار (اجرت پر لینا) ہے۔ اور یہ نص اور عقل کی رو سے ممنوع ہے۔ رہی نص تو وہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رافع بن خدیج کو باغ کے بارے میں کہا کہ لاتستاجره بشئی منه (اس کو کرائے پر مت لو اس کے ایک حصے کے عوض میں)۔ نیز مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز طحان سے منع فرمایا ہے اور استیجار ببعض الخارج (پیداوار کے کچھ حصے کے عوض میں اجرت پر لینا) اسی کے معنی میں ہے اور جس چیز سے منع کیا گیا ہو وہ مشروع نہیں ہوتی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ پیداوار میں نصف تہائی یا چوتھائی وغیرہ کے بدلے میں استیجار عوض مجہول کے

بدلے میں استیجار ہے جو کہ جائز نہیں جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدیث خیبر جزیہ پر محمول ہے نہ کہ مزارعت پر تاکہ شرعی دلائل تناقض سے محفوظ رہیں۔ اور اس بات پر دلیل کہ حدیث خیبر کو مزارعت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا اس میں یہ فرمانا ہے کہ اقرکم ما اقرکم اللہ (میں تمہیں برقرار رکھتا ہوں جب تک اللہ تمہیں برقرار رکھتے ہیں۔) یہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی جانب سے تجہیل مدت ہے اور بلا اختلاف جہالت مدت صحت مزارعت کے مانع ہے۔ باقی رہا تعامل پر ترک انکار تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جواز کی وجہ سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ محل اجتہاد ہونے کی بنا پر ہو۔ لہٰذا احتمال رکھتے ہوئے ترک انکار جواز پر دلالت نہیں کرتا۔

فصل

رکن مزارعت

رکن مزارعت ایجاب وقبول ہے اور وہ صاحب ارض کا عامل کو کہنا ہے کہ میں نے یہ زمین تجھے مزارعت پر اتنے عوض کے بدلے میں دی اور عامل کہے کہ میں نے قبول کیا یا کہے کہ میں راضی ہوں یا اور کوئی ایسی بات جو اس کے قبول ورضا پر دلالت کرے۔ پس جب ایجاب وقبول پائے گئے تو دونوں کے درمیان عقد پورا ہو گیا۔

فصل

شرائط

ان کی اصل میں دو قسمیں ہیں

(۱)۔ مجوزین مزارعت کے نزدیک وہ شرائط جو عقد کی تصحیح کرتے ہیں۔

(۲) عقد کے لئے شرائط مفسدہ

عقد کے لئے صحیح شرائط

ان کی پھر چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مزارع سے ہے بعض کا اس چیز سے جس پر عقد مزارعت ہوا بعض کا آلۂ مزارعت سے بعض کا پیداوار سے بعض کا مزروع فیہ سے اور بعض کا مدت مزارعت سے ہے۔

مزارع سے متعلق صحیح شرائط

یہ دو ہیں۔

۱۔ عاقل ہونا۔ لہٰذا مجنون کی اور ایسے بچے کی جو مزارعت کو نہیں سمجھتا مزارعت صحیح نہیں کیونکہ اہلیتِ تصرفات کے لئے عقل شرط ہے۔

جواز مزارعت کے لئے بلوغ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اجازت یافتہ (ماذون) بچے کی بکیبارگی مزارعت جائز ہوتی ہے کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض استیجار (اجارہ پر لینا) ہے اور ماذون بچے کو اجارہ کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ تجارت ہوتی ہے لہٰذا اس کو مزارعت کا بھی اختیار ہوگا۔
اسی طرح حریت (آزاد ہونا) بھی صحت مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے بس ماذون غلام کی جانب سے صحیح ہے جس کی وجہ ہم نے ماذون بچے کے ضمن میں ذکر کی ہے۔

۲- مرتد نہ ہونا یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اور قیاس کے مطابق ہے ان لوگوں کے قول پر قیاس کے مطابق جو مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ فی الحال مزارعت نافذ نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ جواز مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے اور مرتد کی مزارعت فی الحال نافذ ہوتی ہے۔ اس کی توضیح یوں ہے کہ جب مرتد نے ایک شخص کو نصف یا تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض میں زمین مزارعت پر دی اور اس شخص نے عمل کیا اور زمین سے پیداوار حاصل ہوئی پھر مرتد کو قتل کر دیا گیا یا وہ ارتداد کی حالت میں مرگیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا اور اس کے دارالحرب کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کر دیا گیا تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مرتد نے زمین اور بیج دونوں ہی مزارعت پر دیئے تھے یا صرف زمین دی تھی بیج نہیں۔ اگر اس نے دونوں ہی مزارعت پر دئے تھے تو پیداوار پوری کی پوری مزارع کی ہوگی اور مرتد کے وارثوں کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس (مرتد) کی مزارعت موقوف تھی پھر وہ مرگیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا تو ظاہر ہوا کہ مزارعت سرے سے صحیح نہیں ہوئی تھی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ مزارع نے اپنی زمین مغصوب بیج کے ساتھ کاشت کی۔ اور جو کوئی کسی کے دانے غصب کرلے اور اس کو اپنی زمین میں ڈالدے اور اس سے پیداوار ہو تو پیداوار غاصب کی ہوگی نہ کہ بیج والے کی۔ اور عامل کے ذمے اس بیج کی مثل ہوگا کیونکہ وہ مغصوب ہے جس کا عامل نے استہلاک کیا ہے۔ اور اس مغصوب بیج کا مثل موجود ہے لہٰذا عامل کو اس کی مثل لازم ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان ہوا ہے تو عامل کے ذمے ضمان نقصان ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہٰذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور بیج اور زمین کے نقصان کی مقدار کے علاوہ پیداوار کو صدقہ کرے گا کیونکہ وہ سبب خبیث سے حاصل ہوئی ہے اور اس کا رستہ صدقہ کرنا ہے۔ اور اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو اتلاف کے نہ ہونے کی بنا پر۔ عامل پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی خواہ وہ کھیتی کٹنے سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا اس کے بعد کیونکہ جب وہ مسلمان ہوگیا تو ظاہر ہوگیا کہ مزارعت صحیح واقع ہوئی تھی۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ شرط کیسی ہی ہو کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں مثل مسلمان کے تصرفات کے لہٰذا مرتد کا حصہ خود اسی کو ملے گا اور اگر وہ مرجائے یا وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کا حصہ اس کے ورثا کے لئے ہوگا۔

اور اگر مرتد نے صرف زمین دی تھی بیج نہیں دیا تھا تو پیداوار عامل کی ہوگی کیونکہ جب ظاہر ہوگیا کہ مزارعت صحیح نہیں ہوئی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ عامل نے زمین غصب کی اور اس میں اپنا بیج بویا اور زمین سے پیداوار ہوئی - اور جب یہ صورت ہو تو پیداوار عامل کی ہوتی ہے ایسے ہی یہ معاملہ ہے البتہ عامل اس میں سے اپنے بیج اور خرچے اور زمین میں نقصان کے بقدر نکال لے گا اور باقی کو بوجہ مذکورہ صدقہ کر دیگا اور اگر زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو مجوزین مزارعت اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے قیاس پر پیداوار پوری کی پوری عامل کی ہوگی - اور اس پر زمین کا نقصان (یعنی اس کا ضمان) وغیرہ کچھ لازم نہیں آئے گا - از روئے استحسان پیداوار عامل اور مرتد کے ورثہ کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی -

وجہ قیاس وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ عامل بمنزلہ غاصب کے بنتا ہے - اور جو کوئی دوسرے کی زمین غصب کرلے اور اس میں اپنا بیج بو دے اور زراعت سے زمین کو کچھ نقصان نہ پہنچا ہو تو پیداوار کل کی کل عامل کی ہوتی ہے اور اس کو کچھ لازم نہیں ہوتا - ایسے ہی یہاں ہوگا - وجہ استحسان یہ ہے کہ موت یا الحاق کے بعد مرتد کے تصرف کی صحت کا انعدام اس کی اہلیت کے انعدام کی وجہ سے نہیں ہوتا کیونکہ ارتداد اہلیت کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مال کے ساتھ ورثہ کے حق کے متعلق ہونے کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ ارتداد کی وجہ سے استغناء کی علامت پائی جاتی ہے اس وجہ سے ظاہر یہ ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوگا بلکہ یا تو قتل کر دیا جائے گا یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے گا لہٰذا اپنے مال سے مستغنی ہوا اور اس کے مال کے ساتھ ورثہ کا تعلق ان پر شفقت کے طور پر ثابت ہوگا اور ان پر شفقت یہاں تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال تصرف میں ہے تاکہ ان کو کچھ مل جائے - پس یہ محجور (پابند) غلام کی مثل ہوا کہ جب وہ اپنے آپ کو اجرت پر لگادے اور عمل میں سالم رہے تو اس کے تصرف کو باطل نہیں کیا جائے گا بلکہ تصحیح کی جائے گی تاکہ اجرت واجب ہو کیونکہ اس کے تصرف کے بطلان کا حکم مالک پر شفقت کی بنا پر تھا اور یہاں اس پر شفقت تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال میں - ایسے ہی یہاں ہے -

اور مرتد جب مسلمان ہو جائے تو پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ مزارعت کے پورا ہونے سے پیشتر مسلمان ہوا یا اس کے بعد ہوا اور خواہ وہ مزارعت کی وجہ سے زمین کو کچھ نقصان ہوا یا نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے پہلی صورت میں ذکر کیا - اور صاحبین کے قول کے مطابق پیداوار کے مطابق ہوگی جیسے بھی ہو خواہ وہ مسلمان ہو جائے یا قتل کیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے کیونکہ اس کے تصرفات مثل مسلم کے تصرفات کے نافذ ہوتے ہیں -

مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مرتد نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مسلمان کو دی ہو - اور جب کسی مسلمان نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مرتد کو دی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں -

(۱) - یا تو زمین اور بیج دونوں دئے -

(۲) یا صرف زمین دی بیج نہیں دیا -

۱ - اگر زمین اور بیج دونوں مزارعت پر دیئے اور مرتد نے عمل کیا اور زمین سے کثیر پیداوار ہوئی

پھر مرتد قتل کر دیا گیا یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا تو کل پیداوار بلا اختلاف مسلمان اور مرتد کے ورثہ کے درمیان شرط کے مطابق ہو گی کیونکہ مرتد کے تصرف کی صحت کا انعدام اس کے عین ارتداد کی بنا پر نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ ورثہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہے اور وہ اس وجہ سے کہ ورثہ کا حق جیسا کہ گزرا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اور یہاں مرتد کا عمل اپنے مال میں تصرف نہیں ہے بلکہ اپنے نفس پر ہے اور اس کے نفس میں اس کے ورثہ کا حق نہیں ہوتا لہٰذا۔ مزارعت صحیح ہوئی اور پیداوار شرط مذکور کے مطابق ہو گی۔

۲- اور اگر صرف زمین دی بیج نہیں دیا اور مرتد نے اپنے بیج سے عمل کیا اور زمین سے پیداوار ہوئی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور مجوزین مزارعت کے قول کے قیاس پر کل کی کل پیداوار مرتد کے ورثہ کی ہو گی اور زمین کا نقصان (یعنی اس کا ضمان) واجب نہیں ہو گا کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات فی الحال موقوف اور غیر نافذ ہوتے ہیں لہٰذا اس کی مزارعت نافذ نہیں ہوئی پس پیداوار اس کی اپنی ملکیت پر پیدا ہوئی ہے کیونکہ وہ اس کی اپنی ملکیت (یعنی بیج) کا نماء ہے لہٰذا اس کے ورثہ کی ہو گی۔

یہاں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے پیداوار اس کے ارتداد کی اکساب (کمائیوں) میں سے ہے اور ارتداد کی کمائی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فی ہوتی ہے پس اس کے ورثہ کے لیے کیسے ہو گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے بیج ڈالا تو جیسا کہ پہلے گزرا ورثہ کا حق اس بیج کے ساتھ متعلق تھا لہٰذا حاصل ہونے والی پیداوار ان کی ملکیت پر پیدا ہوئی پس وہ ارتداد کی کمائی نہ ہوئی۔

اور زمین کا نقصان واجب نہیں ہو گا کیونکہ ضمان نقصان مبنی ہوتا ہے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر اور یہ بات پائی نہیں گئی کیونکہ مزارعت مالک کی اجازت سے ہوئی۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہو گی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ عامل مسلمان ہو بوجہ مذکورہ

اور اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو بلا اختلاف پیداوار شرط کے مطابق ہو گی خواہ وہ کھیتی کٹنے سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا بعد میں ہوا ہو بوجہ مذکورہ۔

مذکورہ صورت اس صورت میں ہے جب مزارعت مرتد اور مسلمان کے درمیان ہو۔

اور جب مزارعت دو مسلمانوں کے درمیان ہو پھر دونوں مرتد ہو جائیں یا ان میں سے ایک مرتد ہو جائے تو پیداوار بلا اختلاف شرط کے مطابق ہو گی کیونکہ جب وہ عقد کے وقت مسلمان تھا تو اس کا تصرف صحیح ہوا۔ پھر اس کے بعد ارتداد کا پیش آنا اس کو باطل نہیں کرے گا۔

رہی مرتدہ تو اس کی یکبار گی مزارعت بالاتفاق صحیح ہے کیونکہ اس کے تصرفات مثل مسلمان عورت کے تصرف کے نافذ ہوتے ہیں لہٰذا اس کی یکبار گی مزارعت ـــــــ بھی صحیح ہو گی مثل مسلمان عورت کی مزارعت کے۔

فصل

زرع سے متعلق شرط

یہ ایک ہے اور وہ یہ کہ کاشت معلوم ہو بایں طور کہ بیان کیا جائے کہ کیا کاشت کی جائے گی۔ کیونکہ کاشت کے اختلاف کی وجہ سے مزروع میں کمی بیشی کا اختلاف ہوتا ہے پس بعض کاشت اس میں نقصان کا باعث ہوتی ہے اور نقصان کبھی کم ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے لہٰذا بیان ضروری ہے تاکہ نقصان وضرر کا لزوم رب الارض کے التزام کی طرف منسوب ہو الا یہ کہ رب الارض نے مزارع کو کہا ہو تو جو چاہے کاشت کر تو مزارع کو اختیار ہوگا کہ جو چاہے کاشت کرے کیونکہ رب الارض نے جب مزارع کی طرف امر و معاملہ کی تفویض کی تو وہ ضرر پر راضی ہوگیا البتہ مزارع شجر کاری نہیں کر سکے گا کیونکہ عقد کے تحت کھیتی داخل ہے شجر کاری نہیں۔

فصل

مزروع سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مزروع عمل زراعت کے قابل ہو یعنی یہ کہ عمل کی وجہ سے عادت کے مطابق زیادہ ہونے کا اثر ہوتا ہو کیونکہ جس میں عادتاً عمل کا اثر زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا اس میں عمل زراعت نہیں پایا جاتا حتی کہ اگر کسی کو مزارعت پر زمین دی کہ جس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو جائز نہیں فقہاء نے ایسے ہی کہا ہے کیونکہ کھیتی جب کٹنے کے قابل ہو تو عمل زراعت کا اثر اس میں زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا لہٰذا عمل زراعت کے قابل نہیں۔

فصل

پیداوار سے متعلق شرط

یہ چند ہیں۔

۱- پیداوار کا عقد میں مذکور ہونا یہاں تک کہ اگر اس کا ذکر نہیں ہوا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ مزارعت استیجار (اجارہ پر لینا) ہے اور اجرت کو ذکر نہ کرنا اجارہ کو فاسد کرتا ہے۔

۲- پیداوار کا دونوں کے لیے ہونا۔ حتی کہ اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار ان میں سے ایک

کی ہوگی تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس عقد کو شرکت کا معنی لازم ہے اور ہر وہ شرط جو شرکت کو قطع کرنے والی ہو عقد کے لیے مفسد ہوگی۔

۳۔ دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ پیداوار ہی میں سے ہونا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں نے شرط کی کہ حصہ غیر پیداوار میں سے ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار ہے جس سے یہ اجارہ مطلق سے ممتاز ہوتی ہے۔

۴۔ ایک کے لیے پیداوار میں حصہ، کل کا جزو شائع ہو۔ اس لیے اگر ایک کے لیے معین قفیز طے کیے تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ مزارعت میں اجارہ اور شرکت دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اس کا انعقاد اجارہ کے طور پر ہوتا ہے اور اس کا اتمام شرکت کے طور پر۔ اجارہ کا معنی تو اس وجہ سے کہ اجارہ نام ہے عوض کے مقابلے میں منفعت کی تملیک کا جب کہ مزارعت میں بھی ایسے ہی ہے کیونکہ بیج اگر رب المال کی جانب سے ہو تو عامل اپنے نفس کی منفعت کا رب الارض کو مالک بناتا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ رب المال کے بیج کا نماء ہے۔ اور اگر بیج عامل کی جانب سے ہو تو رب الارض اپنی زمین کی منفعت کا مالک عامل کو بناتا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ عامل کے بیج کا نما ہے لہٰذا مزارعت اجارہ پر لینا ہو یا تو عامل کو یا زمین کو لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور شرکت کا معنی اس بناء پر ہے کہ پیداوار دونوں کے مابین شرط مذکور کے مطابق مشترک ہوتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اجارہ اور شرکت کا معنی اس عقد کو لازم ہے تو پیداوار میں سے متعین مقدار کی شرط کرنا شرکت کے معنی کے لازم ہونے کے منافی ہے کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ زمین سے اس متعین مقدار سے زیادہ پیداوار نہ ہو۔ اسی لیے مضاربت میں جب نفع میں سے ایک متعین حصہ مقرر کیا جائے تو صحیح نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اسی طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا لیکن اس کے ساتھ چند متعین قفیز کی بھی شرط کی تو بوجہ مذکورہ مزارعت صحیح نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا جب ایک نے اپنے لیے (پیداوار میں سے) بیج (کی مقدار) کی شرط کی اور طے پایا کہ بقیہ پیداوار دونوں کے درمیان ہوگی تو مزارعت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کل پیداوار بیج کی مقدار کے برابر ہو لہٰذا کل پیداوار اس ایک کی ہو جائے گی جس سے شرکت کا معنی مفقود ہو جاتا ہے۔ نیز اس نے درحقیقت بیج کے بقدر کی اپنے لیے شرط کی ہے نہ کہ بعینہٖ بیج کی کیونکہ اس کا بیج تو مٹی میں ختم ہو چکا اور یہ شرط صحیح نہیں بوجہ مذکورہ۔ اس بارے میں مضاربت کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں راس المال کے بقدر علیحدہ کر لیا جاتا ہے اور باقی کو شرط کے مطابق تقسیم کیا جاتا ہے کیونکہ مضاربت نفع میں شرکت کی مقتضی ہے غیر نفع میں نہیں۔ اور راس المال کو اس لیے علیحدہ کیا جاتا ہے کہ اس میں شرط کا معنی معدوم ہے۔ رہی مزارعت تو وہ کل پیداوار میں شرکت کی مقتضی ہے اور پیداوار میں سے ایک متعین مقدار کی شرط کرنا کل پیداوار میں شرکت کے تحقق کے مانع ہے ۔۔۔ پس دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

اسی طرح اگر دونوں نے اس پیداوار کی شرط کی جو بڑی یا چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ جو پیداوار چھوٹی اور بڑی نہروں کے کناروں پر ہو وہ متعین ہے لہٰذا اس کی شرط کرنا عقد میں شرکت کے لازم ہونے کے مانع ہے۔ یہ بات مروی ہے کہ پہلے لوگ عقد مزارعت میں ایک کے لیے اس پیداوار کی شرط کر لیتے تھے جو بڑی اور چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو۔ جب نبی مکرم علیہ افضل التحیۃ مبعوث ہوئے تو آپ نے اس کو ختم کیا۔

فصل

مزروع فیہ یعنی زمین سے متعلق شرائط

یہ چند ہیں۔

۱۔ زراعت کے قابل ہو حتیٰ کہ اگر زمین میں سیم اور شور ہو تو عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ مزارعت اجارہ پر لینے کا عقد ہے لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور سیم و شور والی زمین کا اجارہ صحیح نہیں ہوتا تو اس پر مزارعت بھی صحیح نہیں۔

رہی وہ صورت کہ مدت مزارعت میں وہ زراعت کے قابل ہو لیکن مدت مزارعت میں ہی قابل زوال عارض مثلاً پانی کا انقطاع یا سردی کا زمانہ وغیرہ کی بنا پر عقد کے وقت زراعت ممکن نہ ہو تو اس کی مزارعت جائز ہوگی جیسا کہ اس کا اجارہ صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ زمین معلوم ہو پس اگر مجہول و غیر معلوم ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ جہالت و لاعلمی جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔ اگر مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ اس میں سے جتنی میں گندم کاشت کرے گا وہ اتنی اور اس میں سے جتنی میں جو کاشت کرے گا وہ اتنی (ان مایزرع منہا حنطۃ فکذا وما یزرع منہا شعیرا فکذا) تو عقد فاسد ہوگا کیونکہ مزروع فیہ مجہول ہے اس لیے کلمہ من تبعیض کے لیے ہوتا ہے لہٰذا اس سے مراد بعض زمین ہوگی جو کہ غیر معلوم (یعنی مجہول) ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ اس کے بعض حصے پر گندم اگائے اور بعض پر جو تو وہی حکم ہے کیونکہ تبعیض پر تصریح تجہیل پر تصریح ہے۔ اور اگر یوں کہا: ان ما زرعت فیہا حنطۃ فکذا وما زرعت فیہا شعیرا فکذا (جس میں تو گندم بوئے وہ اتنی زمین اور جس میں تو جو بوئے وہ اتنی) تو جائز ہوگا کیونکہ اس نے کل زمین کو گندم کی کاشت یا جو کی کاشت کے لیے ظرف بنایا ہے لہٰذا تجہیل ختم ہوئی۔

اور اگر کہا کہ علی ان یزرع فیہا بغیر کراب (اس شرط پر کہ زمین جوتے بغیر کاشت کرے گا)، تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ جائز ہے لیکن اس میں اشکال ہے اور یہ کہ زمین میں سے مزروع فیہ (یعنی زیر کاشت حصہ) مجہول ہے

لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوئی کہ جب کہا: ما ذرع فیھا حنطۃ فکذا وما ذرع فیھا شعیرا فکذا۔ بعض لوگوں نے کتاب الاصل میں مذکور مسئلے کی تصحیح کوشش کی لیکن دونوں صورتوں (یعنی کتاب الاصل میں مذکورہ صورت اور دوسری اس کے مشابہ صورت) کے درمیان فرق کسی طور پر واضح نہیں ہوا۔

اور اگر یوں کہا: فکذا وان ذرع شعیرا فکذا وان ذرع سمسما فکذا اگر گندم کاشت کی تو اتنی اور اگر جو کاشت کی تو اتنی اور اگر تلوں کی کاشت کی تو اتنی اور منھا کے لفظ کو ذکر نہیں کیا۔ تو یہ جائز ہے مزروع فیہ کی جہالت کے منعدم ہونے کی بنا پر۔ اور فی الحال جہالت زرع مضر نہیں ہے کیونکہ اس نے اختیار عامل کو تفویض کیا ہے پس جس کو بھی وہ اختیار کرے گا۔ اس کے عملا اختیار کرنے سے وہ عقد متعین ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے کفارات ثلاثہ کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

اور اگر اس نے بعض زمین میں گندم اور بعض میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم یا کل میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم یا کل میں جو کاشت کرتا تو جائز ہوتا تو ایسے ہی جب بعض پر گندم اور بعض پر جو کاشت کی تو بطریق اولی جائز ہوگا۔

۲۔ زمین عامل کو سونپی ہوئی ہو اور خالی کر دی گئی ہو یعنی رب الارض کی جانب سے زمین اور عامل کے درمیان تخلیہ کر دیا گیا ہو۔ اس لیے اگر رب الارض پر عمل کرنے کی شرط کی گئی ہو تو مزارعت صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ تخلیہ نہیں پایا گیا۔ یہی صورت اس وقت ہے جب عقد میں دونوں کے عمل کی شرط کی گئی ہو پس یہ شرط تخلیہ سے مانع ہو گی۔ اسی لئے اگر عقد مضاربت میں رب المال نے مضارب کے ساتھ (اپنے) عمل کی شرط رکھی تو مضاربت صحیح نہ ہو گی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کی صحت کیلئے شرط یعنی تخلیہ کے وجود سے مانع ہے۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ زمین، بیج اور بیل دیئے اس شرط کے ساتھ کہ عامل اور رب الارض نے عامل کو بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک کی نما ہے کے عوض میں اجرت پر رکھا ہے لہذا عقد صحیح ہو گا۔ اور اپنے غلام پر عمل کی شرط اپنے اوپر شرط نہیں ہے کیونکہ اجازت یافتہ (ماذون) غلام کا اپنی کمائی پر خود اپنا قبضہ ہوتا ہے اپنے مالک کی جانب سے قبضہ نیابت نہیں ہوتا لہذا یہ غلام بمنزلہ اجنبی کے ہو گا پس تخلیہ کے پائے جانے سے مانع نہیں ہو گا اور نتیجہ میں صحت عقد سے مانع نہ ہو گا۔ اور نہ غلام کا حصہ اس کے مالک کے لئے ہو گا۔

اور اگر بیج عامل کی جانب سے ہو تو مزارعت صحیح نہ ہو گی کیونکہ وہ بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک کی نماء ہے کے عوض میں زمین بیل اور غلام کو اجرت پر لیتا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ اور پیداوار عامل کی ہو گی اور اس کے ذمے زمین بیل اور غلام کی اجرت مثلی آئے گی کیونکہ جیسا کہ اس کے مقام پر ذکر کیا جائے گا یہ مزارعت فاسدہ کا حکم ہے۔

اسی طرح اگر رب المال کے عمل کی شرط رکھی گئی تو اس کے لیے بھی اس کے عمل کی اجرت مثلی

ہوگی۔ کیونکہ عقد کو فاسد کرنے والی شرط ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

معقود علیہ (یعنی جس پر عقد ہوا ہے) سے متعلق شرائط

باب مزارعت میں معقود علیہ کا مقصود ہونا اس حیثیت سے کہ یہ دو میں سے ایک امر کا اجارہ ہے یا تو عامل کی منفعت کا جب کہ بیج رب الارض کی جانب سے ہو کیونکہ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو تو رب الارض عامل کو اجرت پہ رکھنے والا بنتا ہے اور جب بیج عامل کی جانب سے ہو تو عامل زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے۔ اور جب استیجار میں یہ دونوں جمع ہو جائیں تو مزارعت فاسد ہو جاتی ہے۔ رہی بیل کی منفعت تو اگر وہ تابع ہو کر حاصل ہوئی ہو تو مزارعت صحیح ہوتی ہے اور اگر اس کو مقصود بنایا جائے تو فاسد ہوتی ہے۔

اس کی وضاحت مزارعت کی انواع کے بیان میں ہوگی۔ پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ زمین بیج اور بیل اور آلات ایک جانب سے ہوں اور عمل دوسری جانب سے۔ یہ جائز ہے کیوں کہ یہ رب الارض کے صرف عامل کو اجرت پر رکھنے کی صورت بنتی ہے کسی اور شی کو نہیں۔ تاکہ عامل رب الارض کے لیے اس کی زمین میں بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نماء ہے کے عوض میں عمل کرے۔

۲۔ زمین ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ اس میں عامل صرف زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے کچھ اور نہیں اس پیداوار کے بعض حصے کے عوض میں جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نماء ہے۔

۳۔ زمین و بیج ایک جانب سے ہو اور بیل آلہ و عمل دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ یہ صرف عامل کو مقصوداً اجرت پر رکھنا ہے کسی اور شی کو نہیں۔ رہا بیل تو وہ مقصوداً اجرت پر نہیں لیا گیا اور نہ ہی اسکے مقابلے میں کچھ اجرت ہوتی ہے بلکہ یہ معقود علیہ کے توابع میں سے ہے اور معقود علیہ عامل کی منفعت ہے کیونکہ بیل عمل کا آلہ ہے لہٰذا اسکے مقابلے میں کچھ اجرت نہیں ہوگی۔ جیسے کہ کوئی شخص کسی درزی کو اجرت پر رکھے اور وہ درزی خود اپنی سوئی سے سیے تو جائز ہوتا ہے اور اس سوئی کے مقابلے میں اجرت کا کچھ حصہ نہیں ہوتا۔ نیز جب یہ معقود علیہ کے تابع ہے تو یہ مثل عمل کی صفت کے ہوگی اور عقد عمل جید (عمدہ) پر ہو لیکن اوصاف کے لیے عوض میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا۔ پس ممکن ہے کہ مزارعت کا انعقاد اجارے کی صورت میں ہو پھر ۔۔۔ منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان شرکت کے طور پر وہ مکمل ہو۔

۴۔ زمین و بیل ایک جانب سے ہوں اور بیج و عمل دوسری جانب سے ظاہر روایت کے مطابق یہ صورت جائز نہیں ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یہ جائز ہے ۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین و بیج ایک جانب سے ہوں تو مزارعت جائز ہوتی ہے اور بیل کی منفعت کو عامل کی منفعت کے تابع کر دیا جاتا ہے ایسے ہی جب زمین و بیل ایک جانب ہوں تو یہ بھی جائز ہونا ضروری ہے اور بیل کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع کر دیا جائے گا ۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے یہاں عامل مستاجر بنتا ہے زمین و بقر کا اس حال میں کہ یہ دونوں مقصود ہیں بعض پیداوار کے عوض میں کیونکہ یہاں تبعیت کا معنی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے جنس منفعت کے اختلاف کی وجہ سے اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بیل کی منفعت زمین کی منفعت کی جنس میں سے نہیں ہے پس بیل کی منفعت خود مستقل باقی رہی ۔ لہٰذا بعض پیداوار کے عوض بیل کا اصلی و مقصودی استیجار ہوا جو دو وجوہ سے جائز نہیں ۔

ا ۔ ایک وہ کہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مزارعت کا انعقاد اجارہ کی شکل میں اور اتمام شرکت کی صورت میں ہوتا ہے ۔ اور بیل کی منفعت اور زمین کی منفعت کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور نہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور ہے ۔

ب ۔ جواز مزارعت نص سے ثابت ہوا ہے قیاس کے مخالف کیونکہ اجرت معدوم ہے اور اجرت اپنے منعدم ہونے کی صورت میں مجہول ہوتی ہے ۔ لہٰذا مزارعت کا جواز مقتصر رہے گا اس صورت پر کہ جس میں نص وارد ہوئی ہے ۔ اور وہ اس صورت میں ہے جب کہ آلہ تابع ہو پس جب اس کو مقصودی بنا لیا جائے، تو اس کو قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا ۔

۵ ۔ بیج اور بیل ایک جانب سے ہو زمین و عمل دوسری جانب سے ہو ۔ یہ صورت جائز نہیں ہے کیونکہ بیج والا زمین و عامل دونوں کو بعض پیداوار کے عوض اجرت پر لیتا ہے ۔ حالانکہ دونوں کا جمع ہونا صحت مزارعت کے مانع ہے ۔

۶ ۔ بیج ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے ۔ یہ بھی بوجہ مذکورہ جائز نہیں ۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے ان دونوں صورتوں میں بھی جواز کی روایت ہے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے چونکہ ہر ایک کا تنہا استیجار جائز ہے لہٰذا اکٹھے استیجار بھی جائز ہوگا اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قیاس کے مخالف اس کا جواز صرف انفرادی صورت میں ثابت ہے لہٰذا حالت اجتماع اصل قیاس پر باقی رہے گی

ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق جواز کا طریقہ یہ ہے کہ بیج والا زمین مزارعت پر لے لے پھر زمین والے سے عاریتاً اپنے لیے کام کرنے کو کہے اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی

۷ ۔ ایک جماعت شریک ہو ۔ ایک کی جانب سے زمین دوسرے کی جانب سے بیل تیسرے کی جانب سے بیج اور چوتھے کی جانب سے عمل ہو ۔ یہ بھی جائز نہیں ہے بوجہ مذکورہ اور خاص اسی

صورت کے بارے میں فساد کی حدیث وارد ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چار آدمیوں نے اس صورت میں اشتراک کیا تو رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مزارعت کو باطل کر دیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو مروی ہے اس پر قیاس کے مطابق یہ صورت جائز ہو گی۔

۸۔ عقد مزارعت میں شرط رکھی کہ کچھ بیج ایک کی جانب سے ہو گا اور کچھ دوسرے کی جانب سے۔ یہ صورت جائز نہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو اپنے بیج کی مقدار میں۔ اجرت پر رکھتا ہے۔ لہٰذا زمین و عمل کے استیجار کا ایک جانب اجتماع ہو جاتا ہے جو کہ مزارعت کے لیے مفسد ہے۔

۹۔ زمین ایک جانب سے ہو اور بیج و بیل دوسری جانب سے۔ رب الارض نے بیج و بیل والے کی اپنی زمین دی اس شرط پر کہ وہ اپنے بیج و بیل کے ساتھ اس دوسرے شخص کے ساتھ مل کر اس کی زمین میں کاشت کرے اور پیداوار کا تہائی رب الارض کے لیے اور بیج و بیل کے لیے اس کا دو تہائی اور اس کا ایک تہائی دوسرے عامل کے لیے۔ یہ عقد رب الارض اور عامل اول کے حق میں صحیح ہے البتہ عامل ثانی کے حق میں فاسد ہے پس تہائی پیداوار رب الارض کے لیے اور دو تہائی عامل اول کے لیے ہو گی اور عامل ثانی کے لیے اس کے عمل کی اجرت مثلی ہو گی۔ مناسب تو یہ ہے کہ یہ مزارعت ہر ایک کے حق میں فاسد ہو کیونکہ بیج والا جو کہ عامل اول ہے اس نے زمین و عامل کے استیجار کو اکٹھا کیا ہے جب کہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ ان دونوں کو جمع کرنا عقد کو فاسد کرتا ہے اس لیے کہ شریعت میں مزارعت کے بارے میں جس طرح وارد ہوا ہے یہ اس کے خلاف ہے لیکن اس کے باوجود رب الارض اور عامل اول کے حق میں مزارعت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ رب الارض اور عامل اول کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ صرف استیجار ارض کا ہوا ہے اور وہ صحیح ہے۔ اور دو عاملوں کے درمیان ارض و عامل کو کرائے پر لینے کا وقوع ہوا ہے جو کہ صحیح نہیں۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک ہی عقد کی دو جہتیں ہوں جہت صحت اور جہت فساد خصوصاً دو شخصوں کے حق میں پس ایک کے حق میں صحیح ہو گا ۔۔ اور دوسرے کے حق میں فاسد ہو گا۔

اور اگر اسی مسئلہ میں بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو سب کے حق میں مزارعت صحیح ہو گی اور پیداوار ان کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو گی کیونکہ اس صورت میں رب الارض کو دونوں عاملوں کو اجرت پر رکھنے والا سمجھا جائے گا۔ اور دو عاملوں کے استیجار کو اکٹھا کرنے سے صحت عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو جب عقد صحیح ہوا تو پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہو گی۔

فصل

آلہ مزارعت سے متعلق شرائط

وہ یہ ہے کہ عقد میں بیل تابع ہو پس اگر اس کو عقد میں مقصودی بنایا تو مزارعت فاسد ہوگی۔ اس کا بیان پچھلی فصل میں کفایت کے ساتھ ہو چکا ہے۔

فصل

مدت مزارعت سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مدت معلوم ہو لہٰذا مدت کے بیان کے بغیر مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ بعض پیداوار کے عوض استیجار ہے اور مدت کے مجہول ہوتے ہوئے اجارہ صحیح نہیں ہوتا۔ یہی معاملہ (یعنی مساقات) میں قیاس ہے کہ وہ بغیر بیان مدت کے صحیح نہ ہو کیونکہ وہ بعض پیداوار کے عوض عامل کا استیجار ہے لہٰذا مثل مزارعت کے اجارہ ہوگا لیکن از روئے استحسان مساقات (بیان مدت کے بغیر) جائز ہے کیونکہ مدت کے بیان کے بغیر لوگوں کا اس میں تعامل پایا جاتا ہے۔ اور مساقات کا وقوع پہلے سال پیدا ہونے والے پھل کے پہلے جزو پر ہوگا اس لیے کہ معاملہ (مساقات) کی ابتداء کا وقت معلوم ہوتا ہے۔

رہی مزارعت کی ابتداء کا وقت تو وہ متفاوت ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسی جگہ میں عقد ہو جہاں تفاوت نہ ہوتا ہو تو بیان مدت کے بغیر بھی جائز ہوگا اور یہ پہلی کھیتی پر ہوگی جو کہ پیدا ہو۔ محمد بن مسلمہ رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ ہمارے دیار میں بیان مدت شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ معاملہ (مساقات) میں نہیں ہوتی۔

فصل

وہ شرائط جو مزارعت کو فاسد کرنے والی ہیں

ان کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا بیان شرائط مصححہ میں ہو چکا ہے۔

۱۔ پیداوار کا کسی ایک کیلئے مشروط ہونا۔ اس میں فساد کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط شرکت کو ختم کرتی ہے جو کہ اس عقد کے خصائص میں سے ہے۔

۲۔ رب الارض پر عمل کی شرط کیونکہ اس میں تسلیم ہے جو کہ تخلیہ سے مانع ہے۔

۳۔ رب الارض پر بیل کی شرط کیونکہ اس میں بیل کی منفعت کو مقصوداً معقود علیہ بنانا ہے جس کا مزارعت میں جواز نہیں ہے۔

۴۔ ایک جانب سے زمین و عمل کی شرط کیونکہ شریعت جس صورت کو خلاف قیاس لائی ہے یہ شرط اس کے مخالف ہے جیسا کہ پچھلی فصلوں میں گزر چکا ہے۔

۵۔ تقسیم کے بعد مزارع پر بوجھ اٹھانے اور حفاظت کرنے کی شرط مفسد ہے کیونکہ یہ مزارعت کے کام میں سے نہیں ہے۔

۶۔ کھیتی کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور گاہنے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی شرط کرنا مفسد ہے کیونکہ کاشت اس کی محتاج نہیں ہے اس لیے کہ ان امور کا کھیتی کی صلاح سے تعلق نہیں ہے قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کی کھیتی اپنے پکنے اور سوکھنے سے پیشتر محتاج ہوتی ہے ان امور میں سے کہ جن کا تعلق کھیتی کی اصلاح سے ہے جیسے پانی دینا حفاظت کرنا گھاس وغیرہ مطلوب بوٹیاں اکھیڑنا نہریں کھودنا۔ بند درست کرنا وغیرہ تو یہ مزارع کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ کاشت میں جو مقصود ہوتا ہے یعنی نما، وہ عادتاً اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا لہٰذا یہ معقود علیہ کے توابع میں سے اور عمل مزارعت میں سے ہوگا اور مزارع کے ذمے ہوگا۔ اور ہر وہ عمل جو کھیتی کے پکنے اور سوکھنے کے بعد دانوں کی تقسیم سے پیشتر ہوتا ہے کہ جس کی ضرورت دانے حاصل کرنے اور ان کو صاف کرنے کے لیے ہوتی ہے تو یہ دونوں کے درمیان پیداوار کی شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مزارعت کے عمل میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی کو زمین مزارعت پر دی اور اس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو جائز نہیں کیونکہ مزارعت کے عمل کا وقت ختم ہو چکا ہے اس لیے کہ کھیتی کے پکنے کے بعد اس میں عمل کا فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ہر وہ عمل جو تقسیم کے بعد ہو مثلاً گھر تک دانے اٹھا کر لے جانا وغیرہ جس کی ضرورت تقسیم شدہ دانوں کی حفاظت کرنے کے لیے ہے تو اس عمل کی ذمہ داری دونوں میں سے ہر ایک کی اپنے حصے میں ہے کیونکہ وہ اس کی اپنی ملکیت کی مشقت ہے لہٰذا اسی کے ذمے ہوگی کسی دوسرے کے نہیں۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی مزارع پر شرط کو لوگوں کے تعامل کی بنا پر جائز قرار دیا۔ اور ماوراء النہر کے ہمارے بعض مشائخ کا بھی اس پر فتویٰ ہے اور مشائخ خراسان میں سے نصیر بن یحییٰ اور محمد بن مسلمہ رحمہما اللہ کا یہی مختار قول ہے۔

معاملہ (مساقات) کے باب میں پھل چننا بلا اختلاف عامل کے ذمے نہیں ہے ظاہر الروایت کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس وجہ سے کہ اس میں تعامل نہیں۔

اگر کھیتی کچی فروخت کی اور دونوں (یعنی رب الارض اور مزارع) کا اس پر اتفاق ہوا کہ کھیتی کو کچا ہی اکھیڑ لیں تو اس کی مشقت اناج میں ہر ایک کے حصے کے بقدر اس پر ہوگی کیونکہ یہ کھیتی کاٹنے

کی شرط کے مثل ہے۔

۷۔ جس کی طرف سے بیج نہیں ہے اس کے لیے بھوسہ کی شرط کرنا۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یہ تین صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے آپس میں بھوسہ کے ہونے کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو یا دونوں نے ان میں سے ایک کے لیے شرط کی ہو علاوہ دوسرے کے پس اگر دونوں نے شرط کی کہ بھوسہ دونوں کے لیے ہوگا تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کو ثابت کرنے والی ہے اس لیے کہ جیسا کہ گزر چکا ہے اس عقد کے معانی میں سے کھیتی کی پیداوار میں شرکت ہے۔ اور اگر دونوں اس سے سکوت اختیار کریں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا اور بھوسہ بیج والے کے لیے ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ محمد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیج والا جس چیز کا مستحق ہوتا ہے وہ اپنے بیج کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں۔ لہٰذا بھوسے کے بارے میں شرط کرنا یا اس سے سکوت کرنا برابر ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں یعنی دانے اور بھوسے میں سے ہر ایک عقد سے مقصود ہوتا ہے لہٰذا بھوسہ سے سکوت ایسے ہی ہوگا جیسے دانوں سے سکوت اور چونکہ وہ بالاجماع مفسد ہے لہٰذا ایسے ہی یہ بھی مفسد ہوگا۔ اور اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ بھوسہ ان میں سے ایک کے لیے ہوگا علاوہ دوسرے کے تو اگر تو انہوں نے اس کی بیج والے کے لیے شرط کی تو جائز ہے اور بھوسہ اس کے لیے ہوگا کیونکہ بیج والا بغیر شرط کے اس کا مستحق بنتا ہے اس وجہ سے کہ یہ اس کی ملک کا ثمار ہے پس شرط کرنے سے صرف تاکید حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس کے لیے شرط کی جس کا بیج نہیں ہے تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ بیج والے کا بھوسہ میں استحقاق بیج کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں کیونکہ یہ اس کی ملک کا ثمار ہے اور ایک شخص کی ملک کا ثمار اسی کی ملک ہوتا ہے پس جس کی طرف سے بیج نہیں ہے اس کے لیے بھوسہ کی شرط کرنا ایسے ہوا جیسے اس کے لیے دانوں کی شرط کرنا اور وہ مفسد ہے لہٰذا یہ بھی مفسد ہوگا۔

۸۔ رب الارض کا مزارع پر ایسے عمل کی شرط کرنا جس کا اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد باقی رہے مثلاً دیوار کھڑی کرنا کھاد ڈالنا نہر کھودنا اور بند کو باندھنا وغیرہ کہ جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد بھی باقی رہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد جس کا تقاضا نہیں کرتا۔

رہا زمین جوتنا تو یہ اصل میں دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے عقد میں اس کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو۔ پھر اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو کیا یہ عقد مزارعت میں شامل ہوگا کہ مزارع اگر اس سے باز رہے تو اس پر اس کو مجبور کیا جا سکے یا شامل نہیں ہوگا

تو اس کا ذکر ہم مزارعت صحیحہ کے حکم کے بیان میں کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر دونوں نے اس کی عقد میں شرط کی ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی شرط صفت تکرار سے خالی ہو گی یا اس کے ساتھ مقید شرط کی ہو گی تو اگر تو تکرار (یعنی دو مرتبہ) کی صفت سے خالی شرط کی ہو گی تو بعض کا قول ہے کہ عقد فاسد ہو گا کیونکہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر باقی رہتا ہے۔ اکثر علماء کا قول ہے کہ عقد فاسد نہیں ہو گا اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ بغیر تکرار کے زمین کی جوتائی پانی دینے سے اس طرح ختم ہو جاتی ہے کہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر اور اس کی منفعت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا یہ شرط عقد کے لیے مفسد نہیں ہو گی۔ اور اگر تکرار کے ساتھ زمین جوتنے کی شرط کی ہو گی تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ تکرار یا تو عبارت ہے دو مرتبہ زمین جوتنے سے ایک مرتبہ کاشت کے لیے اور ایک مرتبہ کھیتی کی کٹائی کے بعد تاکہ زمین کو اس کے مالک پر جوتی ہوئی حالت میں لوٹا سکے اس کے شرط فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ایسے عمل کی شرط ہے جو اس کے عمل میں سے نہیں ہے کیونکہ کٹائی کے بعد زمین کو جوتنا اس سال کے عمل مزارعت میں سے نہیں ہے۔ اور یا یہ عبارت ہے زراعت سے پیشتر دو مرتبہ زمین کو جوتنے سے اور ایسا عمل ہے جس کا اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت کے گزرنے کے بعد باقی رہتی ہے لہٰذا یہ شرط مفسد ہو گی حتیٰ کہ اگر ایسے مقام پر ہو جہاں اثر باقی نہیں رہتا تو یہ شرط مفسد نہ ہو گی۔ ہمارے بعض مشائخ کا ایسا ہی قول ہے۔

اور اگر زمین مزارعت پر دی اس شرط پر کہ اگر اس نے زمین جوتے بغیر کاشت کی تو مزارع کو چوتھائی پیداوار ملے گی اور اگر زمین جوتنے کے بعد کی تو تہائی ملے گی اور اگر اس نے زمین جوتی اور پھر دوبارہ جوتی تو اس کو نصف ملے گی تو یہ جائز ہے اس شرط پر جو انہوں نے کی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اس بارے میں جوتنے اور تکرار کی شرط میں اشکال ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ شرط مفسد ہے پس مناسب ہے کہ یہ شرط مزارعت کو فاسد کر دے اور اگر وہ عمل کر لے تو اس کو اس کے عمل کی اجرت مثلی ملے۔ رہی جوتنے کی شرط اور عدم شرط تو اس میں عقد شرط مذکور کے مطابق صحیح ہوتا ہے کیونکہ یہ شرط مفسد نہیں ہے بعض علماء نے کتاب (الاصل) کے جواب کی تصحیح کی کوشش کی اور انہوں نے اس شرط اور تکرار کی شرط کے مابین فرق کیا جو واضح نہیں ہوا۔ پھر کتاب الاصل میں تفریع کی اور کہا اگر کچھ زمین جوت کر کاشت کی اور کچھ بغیر جوتے کاشت کی اور کچھ دو مرتبہ جوت کر تو یہ جائز ہے اور کل زمین میں جو شرط انہوں نے کی وہی نافذ ہو گی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے۔ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ پر مبنی ہے کیونکہ جب پہلے مسئلہ کو اختیار کرنے کی صورت میں کل زمین میں جوتنے کی تکرار کی شرط کی جا سکتی ہے تو زمین کے بعض حصے میں یہ شرط بطریق اولیٰ صحیح ہو گی۔

فصل

مجوزین مزارعت کے نزدیک مزارعت

ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت صحیحہ کے چند احکام ہیں ۔

۱ - ہر وہ عمل جو مزارعت سے ہو اور کھیتی کو اپنی اصلاح کے لیے جس کی ضرورت ہوتی ہو وہ مزارع کے ذمے ہوگا کیونکہ عقد اس (عمل) کو شامل ہے ۔ اس کو ہم بیان کر چکے ہیں ۔

۲ - ہر وہ امر جو کھیتی پر خرچہ کے شمار میں آتا ہے مثلاً کھاد اور گھاس و بوٹیوں کو اکھیڑنا وغیرہ تو یہ دونوں کے ذمے ان کے حق کے بقدر ہوگا ۔ یہی حکم کٹائی ، کھلیان کی طرف اٹھا کر لے جانے ، گاہنے اور بھوسا علیحدہ کرنے کا ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ عمل مزارعت میں سے نہیں ہے کہ جس کی بنا پر یہ مزارع کے ساتھ مخصوص ہو سکے ۔

۳ - پیداوار دونوں کے درمیان شرط مذکور کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ شرط صحیح ہوئی ہے لہٰذا اس کو پورا کرنا ضروری ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر کہ المسلمون عند شروطھم (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں) ۔

۴ - جب زمین سے کوئی پیداوار نہ ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا نہ تو عمل کی اجرت اور نہ زمین کی اجرت ۔ خواہ بیج عامل کی جانب سے ہو یا رب الارض کی جانب سے ۔ اس کے برخلاف مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے ۔ اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار حاصل نہ ہوئی ہو ۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ عقد صحیح میں واجب مقررہ حصہ ہوتا ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہوتا ہے اور چونکہ پیداوار کچھ ہوئی نہیں لہٰذا واجب بھی کچھ نہیں ہوگا ۔ جب کہ مزارعت فاسدہ میں جو واجب ہوتی ہے وہ ذمے میں عمل کی اجرت مثلی ہوتی ہے نہ کہ پیداوار میں ۔ لہٰذا پیداوار کا نہ ہونا ذمے میں اجرت مثلی کے وجوب سے مانع نہیں ہے ۔ بس یہی فرق ہے ۔

۵ - یہ عقد بیج والے کے حق میں غیر لازم ہے جب کہ اس کے ساتھی کے حق میں لازم ہے حتیٰ کہ اگر بیج والا عقد مزارعت کرنے کے بعد ارادہ بدل لے اور کہے کہ میں زمین کی کاشت نہیں چاہتا تو اس کو اس کا اختیار ہے خواہ اس کے لیے کوئی عذر ہو یا نہ ہو ۔ اور اگر اس کا ساتھی عقد کے بعد ارادہ بدل لے تو اس کو اس کا کسی کا عذر کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہوگا ۔ عقد معاملہ (مساقات) لازم ہوتا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ بلا عذر ارادہ بدل لے ۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیج والے کے لیے عقد پر عمل کرنا اپنی ملک یعنی بیج کو تلف کئے بغیر ممکن نہیں ہے کیونکہ بیج مٹی میں ہلاک ہو جاتا ہے لہٰذا اس عمل کو شروع کرنا اس کے حق میں لازم کرنے والا نہیں ہوگا کیونکہ کسی انسان کو اس کی ملکیت کے اتلاف پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور جس کی جانب سے بیج نہ ہو اس کا اور مساقات کرنے والوں کا معاملہ ایسا نہیں ہے ۔ کیونکہ

ان میں معنی کے لازم ہونے میں ان کی ملکیت کا اتلاف نہیں ہوتا لہٰذا ان کے حق میں شروع کرنا لازم کرنے والا ہوگا اور دیگر اجارات کی طرح بغیر عذر کے فسخ نہیں ہوگا اور بیج والے کے ارادہ بدل لینے پر، مزارع کا زمین جوتنا نہ جوتنا برابر ہے کیونکہ جو معنی ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں یکساں پایا جاتا ہے اور عامل کے لیے زمین جوتنے کے عمل پر کچھ راجح ، نہ ہوگا جیسا کہ ہم مزارعت منفسخہ کے حکم کے بیان میں اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ مزارع کو زمین جوتنے نہ جوتنے پر مجبور کرنے کا اختیار۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو عقد میں زمین جوتنے کی شرط کی یا اس شرط کو ذکر کرنے سے سکوت اختیار کیا اگر دونوں نے اس کی شرط کی تھی تو مزارع کو اس پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہٰذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جوتے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جوتے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہٰذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جوتے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جوتے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ مطلق عقد مزارعت سے وہ زراعت مراد ہوتی ہے جو عادت کے مطابق ہو۔ اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب مزارع کھیتی کو پانی دینے سے باز رہے اور کہے کہ میں اس کو چھوڑے رکھتا ہوں یہاں تک کہ بارش سے اس کو پانی ملے تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل پر قیاس کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اگر کھیتی ایسی ہو جس کو بارش کا پانی کافی ہو جاتا ہے اور بغیر پانی دیئے عادت کے مطابق کھیتی ہو جاتی ہے تو مزارع کو آبپاشی پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگرچہ آبپاشی سے کھیتی عمدہ ہو جاتی ہو۔ اور اگر بارش کا پانی کھیتی کے لیے کافی نہ ہوتا ہو تو مزارع کو آب پاشی پر مجبور کیا جائے گا بوجہ مذکورہ۔

۷۔ پیداوار میں مذکورہ شرط سے زائد یا کم کرنے کا جواز۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز کہ جس پر عقد کے انشاء کا احتمال ہے اس میں زائد کرنے کا بھی احتمال ہے اور جس میں نہیں اس میں زائد کرنے کا احتمال بھی نہیں ہے۔ البتہ کمی کرنا دونوں حالتوں میں جائز ہے جیسا کہ باب بیع میں ثمن میں زائد کرنے کے بارے میں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ مزارعت میں زیادتی و کمی کرنے کی دو صورتیں ہیں یا تو مزارع کی جانب سے ہو یا رب الارض کی جانب سے ہو اور بیج یا تو مزارع کی جانب سے ہو گا یا رب الارض کی جانب سے اور زیادتی و کمی کرنا، یا

تو کھیتی کٹنے سے پیشتر ہوگا یا اس کے بعد ہوگا۔ پس اگر کھیتی کی کٹائی کے بعد ہوا اور بیج عامل کی جانب سے ہوا اور مزارعت نصف (نصف) پیداوار پر ہوئی ہو پھر مزارع نے رب الارض کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کرکے اس کو (کل کا) دو تہائی بنادیا اور رب الارض بھی اس پر راضی ہوگیا تو زیادتی جائز نہیں ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف تقسیم ہوگی اور اگر رب الارض نے مزارع کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کیا اور دونوں اس پر راضی ہو گئے تو یہ زیادتی جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں زیادتی اجرت میں ہے جو معقود علیہ جو کہ (زمین کی) منفعت ہے کے وصول کرنے کی بنا پر عمل مزارعت کے پورا ہونے کے بعد ہوئی ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر دونوں (رب الارض اور مزارع) کھیتی کی کٹائی کے بعد اس عقد کا انشاء کریں تو یہ نہیں ہوتا تو ایسے ہی زیادتی کا معاملہ ہے۔ اور دوسری صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے۔ یہ معقود علیہ کے قیام کا تقاضا نہیں کرتا جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب بیج عامل کی جانب سے ہو۔ اور اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہو پھر رب الارض زائد کردے تو جائز نہیں اور اگر مزارع زائد کرے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں میں سے ایک کھیتی کی کٹائی کے بعد زائد کرے۔ اور اگر کھیتی کی کٹائی سے پیشتر زائد کرے تو جو بھی اضافہ کرے جائز ہوگا کیونکہ وہ وقت انشائے عقد کا احتمال رکھتا ہے لہذا زیادتی کا احتمال بھی رکھے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے۔

فصل

مزارعت فاسدہ کے احکام

مزارعت فاسدہ کے احکام کی چند انواع ہیں۔

۱۔ مزارعت کے کاموں میں سے کوئی کام بھی مزارع پر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا وجوب عقد سے ہوتا اور عقد صحیح نہیں ہوا۔

۲۔ پیداوار پوری کی پوری بیج والے کی ہوگی خواہ وہ رب الارض ہو یا مزارع ہو کیونکہ بیج والے کا پیداوار میں استحقاق اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی نماء ہوئی ہے شرط کی وجہ سے نہیں اس بناء پر کہ ملکیت کے سبب سے شرط کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور پیداوار میں اجرت کا استحقاق شرط کی بناء پر ہوتا ہے جو کہ عقد ہے۔ پس جب شرط صحیح نہیں ہوئی تو بیج کی ملکیت والا پیداوار کا مستحق ہوگا اور اس کو کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا وہ پیداوار اس کی ملک کی نماء ہے۔

۳۔ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو تو عامل کے لیے رب الارض کے ذمے اجرت مثل ہوگی

ہوگی۔ اور بیج جب عامل کی جانب سے ہو تو اس کے ذمے رب الارض کے لیے اس کی زمین کی اجرت مثلی ہوگی کیونکہ بیج جب عامل کی جانب سے ہو تو وہ زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے پھر جب اجارہ فاسد ہوگیا تو اس کے ذمے زمین کی اجرت مثلی آئے گی۔

۴۔ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنا اور اس نے عامل کو اس کے عمل کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کیا تو کل کی کل پیداوار اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ اس کی ملک یعنی بیج سے اس کی ملک یعنی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی ہے۔ اور بیج جب عامل کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنے اور وہ رب الارض کو اس کی زمین کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کر دے تو پوری کی پوری پیداوار اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہوگی بلکہ وہ کھیتی میں سے اپنے بیج کے بقدر اور زمین کی اجرت مثلی کی بقدر نکال لے گا اور یہ اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ عوض کے بدلے اس کو ملا ہے۔ اور اس مقدار پر زائد کو وہ صدقہ کرے گا کیونکہ اگرچہ وہ اس کے بیج سے متولد (پیدا ہوئی) ہے لیکن دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ساتھ لہٰذا اس میں خباثت کا شبہ ثابت ہوا اور اس کا حل صدقہ کرنا ہے۔

۵۔ جب تک زمین کا استعمال نہ پایا جائے مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب نہیں ہوتی کیونکہ مزارعت عقد اجارہ ہوتا ہے اور اجارہ فاسدہ میں حقیقی استعمال کے بغیر اجرت واجب نہیں ہوتی تخلیہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی کیونکہ حقیقتاً تخلیہ منعدم ہے اس لیے کہ تخلیہ حقیقتاً و شرعاً عبارت ہے رفع موانع اور انتفاع پر قدرت سے اور یہ پایا نہیں گیا (عقد کے فاسد ہونے کی بنا پر کہ اس کو توڑنا واجب ہے) برخلاف اجارہ صحیحہ کے جیسا کہ اجارات سے معلوم ہو چکا۔

۶۔ مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو جب کہ مزارع نے زمین کو استعمال کیا ہو۔ اور مزارعت صحیحہ میں جب کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو تو دونوں میں سے کسی کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ فرق پہلے گزر چکا ہے۔

۷۔ مزارعت فاسدہ میں ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت مثلی (مزارعت میں) طے شدہ مقدار کے برابر واجب ہوتی ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری واجب ہوتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجرت جو کہ دونوں میں سے ہر ایک حصہ ہے عقد میں مقرر (طے) کی ہوئی ہو۔ اور اگر وہ مقرر کی ہوئی نہ ہو تو بلا اختلاف اجرت مثلی پوری واجب ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اصل قاعدہ اجرت مثلی کا وجوب ہے کیونکہ اجارہ عقد معاوضہ ہے یعنی عوض کے بدلے منفعت کی تملیک اور معاوضات مبنی ہوتی ہے دو بدلوں کے درمیان مساوات پر اور یہ بات اجرت مثلی کے واجب ہونے میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس باب میں یہی ممکن مثل ہے اس لیے کہ یہی وصول کئے ہوئے منافع کی قیمت کی (اصل) مقدار ہے البتہ اس میں ایک نوع کی جہالت ہے اور معقود علیہ کی جہالت عقد کی صحت سے مانع ہوتی ہے پس عقد کی تصحیح کے لیے بدل کا ذکر

ناگزیر ہے لہٰذا منافع کی قیمت کی مقدار پر مقررہ حصہ بھی واجب ہوگا۔ پھر جب عقد کی شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کی بنا پر صحیح نہ ہوا تو واجب ہوا کہ منافع بدل اصلی جو کہ اجرت مثلی ہے کی طرف رخ کیا جائے اور اسی لیے جب عقد میں سرے سے بدل مقرر نہ کیا جائے تو اجرت مثلی واجب ہوتی ہے خواہ کتنی ہی ہو۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ کہ اصل قاعدہ تو وہی ہے جو محمدؒ نے بنایا یعنی منافع کی قیمت کے طور پر اجرت مثلی کا منافع سے بدل عوض واجب ہوتا کیونکہ ممکنہ حد تک وہی مثل ہے لیکن یہ طے شدہ اجرت سے زائد نہ ہوگی کیونکہ عقد معاوضہ میں جیسے جہاں تک ہو سکے بدل میں مماثلت کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اور یہ ذکر کردہ بدل کے ساتھ اجرت مثلی کو مقرر کرنا کے ذریعے ممکن ہے کیونکہ متاجر مقرر کردہ بدل سے زائد پر راضی نہیں ہوا اور اجیر اس سے کم پر راضی نہیں ہوا لہٰذا اجرت مثلی کو مقرر کرنے میں طے کردہ بدل کا اعتبار کرنے میں دونوں دلیلوں پر عمل اور دونوں جانبوں کی رعایت ممکنہ حد تک ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ اولیٰ ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ عقد میں بدل مذکور نہ ہو کیونکہ بدل جب سرے سے مذکور نہ ہو تو مذکور کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اجرت مثلی کا اعتبار واجب ہوتا ہے بس یہ فرق ہے۔

فصل

وہ امور جو مزارعت کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق رب الارض کے ساتھ ہے اور بعض کا مزارع کے ساتھ۔

رب الارض سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے

۱۔ گرانبار قرض جو اس زمین کے ثمن ہی سے ادا کیا جا سکتا ہو بایں طور کہ زمین کو اس دین کے لیے فروخت کیا جائے۔ اس عذر کی بنا پر عقد اس وقت فسخ کیا جا سکتا ہے جب کہ ایسا کرنا ممکن ہو مثلاً زراعت سے پیشتر ہو یا کھیتی پک چکی ہو۔ اور کٹائی کو پہنچ گئی ہو کیونکہ عقد کو جاری رکھنا ممکن نہیں ہے مگر ضرر و نقصان کے ساتھ جو رب الارض کو لاحق ہوگا۔ پس رب الارض کو لازم نہیں کہ وہ ضرر برداشت کرے اور قاضی اول اس کی زمین کو اس کے دین کے لیے فروخت کرے گا پھر مزارعت کو فسخ کرے گا۔ محض عذر کی وجہ سے مزارعت خود منفسخ نہیں ہوگی۔ اور اگر فسخ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً کھیتی ابھی پکی نہ ہو اور کٹائی کو نہ پہنچی ہو تو اس کو دین کے لیے فروخت نہیں کیا جائے گا اور مزارعت کو فسخ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ کھیتی پک جائے کیونکہ فروخت کرنے میں عامل کے حق کا ابطال ہے اور پکنے کے وقت تک انتظار کرنے میں دین والے کے حق میں تاخیر ہے۔ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے لہٰذا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر رب الارض محبوس (قید میں) ہوگا تو کھیتی کے پکنے تک اس کو قید سے رہا کر دیا جائے گا کیونکہ قید ظلم جو کہ ٹال مٹول ہے کی سزا ہے جب کہ رب الارض کھیتی کے پکنے سے پیشتر ٹال مٹول کرنے والا نہیں ہے اس لیے کہ وہ معذور

کی جانب سے زمین کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے اور جو منع کیا گیا ہو وہ معذور ہوتا ہے۔ پھر جب کھیتی پک جائے گی تو اس کو دوبارہ قید میں ڈال دیا جائے گا تاکہ وہ خود اپنی زمین کو فروخت کر کے اپنا دین ادا کرے ورنہ قاضی اس کی زمین کی بیع کر دے۔

مزارع سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے ہیں

جیسے مرض کیونکہ یہ عمل سے عاجز کر دینے والا ہوتا ہے اور سفر جس کی ضرورت پڑتی ہے اور ایک حرفت سے دوسری حرفت کی طرف تبدیلی کیونکہ بعض حرفتوں سے ضرورت پوری نہیں ہوتی لہٰذا دوسری حرفت کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور کوئی مانع جو مزارع کو عمل سے روک دے جیسا کہ کتاب الاجارہ میں معلوم ہو چکا ہے۔

فصل

اپنے وجود کے بعد عقد مزارعت کن امور سے منفسخ ہو سکتا

یہ چند ہیں۔

۱۔ فسخ کرنے سے۔ اس کی دو قسمیں ہیں صریح فسخ اور دلالتاً فسخ۔

فسخ صریح یہ ہے کہ فسخ اور اقالہ کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ مزارعت اجارہ اور شرکت پر مشتمل ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک صریح فسخ اور صریح اقالہ کو قبول کرتا ہے۔

فسخ جو دلالتاً ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ بیج والا عقد کو جاری رکھنے کا ارادہ بدل لے اور کہے کہ میں زمین کی مزارعت نہیں چاہتا۔ تو عقد منفسخ ہو جائے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس کے حق میں عقد غیر لازم ہے لہٰذا اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ بغیر عذر کے بھی عقد کو جاری رکھنے سے پیچھے ہٹ جائے اور یہ اس کی جانب سے دلالتاً فسخ ہوگی۔

۲۔ ماذون غلام کے زمین و بیج مزارعت پر دینے کے بعد مالک کا اس پر پابندی عائد کرنا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ ماذون (اجازت یافتہ) جب زمین اور بیج مزارعت پر دے پھر مزارعت سے پیشتر مالک اس غلام پر پابندی عائد کر دے تو عقد ٹوٹ جائے گا حتیٰ کہ مالک کو حق ہوگا کہ مزارع کو مزارعت سے روک دے کیونکہ غلام کی جانب سے عقد لازم نہیں ہوا تھا اس لیے کہ بیج اس کی جانب سے تھا لہٰذا مالک پابندی لگانے سے مزارع کو زراعت سے منع کر سکتا ہے جیسا کہ پابندی سے پیشتر خود غلام مزارع کو منع کر سکتا تھا۔ اور اگر بیج مزارع کی جانب سے ہو تو عقد منفسخ نہیں ہوگا حتیٰ کہ نہ مالک کو حق ہوگا اور نہ غلام کو کہ وہ مزارع کو مزارعت سے روک

روک سکے بیج والے کی جانب سے عقد لازم ہے۔ اسی لیے غلام پابندی سے پیشتر مزارع کو زراعت سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی مالک پابندی کے ذریعے سے مزارع کو منع کر سکتا ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام نے زمین مزارعت پر دی ہو۔

اور جب غلام نے زمین مزارعت پر لی ہو تو اگر بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو عقد منفسخ ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر پابندی عائد کی گئی تو وہ عمل سے عاجز ہو گیا اور یہ بات معقود علیہ کے فوت ہونے کی بناء پر عقد کے ختم ہونے کی موجب ہے۔ اور اگر بیج اس کی جانب سے ہو تو پابندی کی وجہ سے عقد منفسخ نہیں ہو گا کیونکہ وہ پابندی کی وجہ سے عمل سے عاجز نہیں ہوا البتہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ غلام کو عمل سے منع کر دے کیونکہ اس میں اس کی ملک یعنی بیج ہے لہٰذا مالک کو حق ہو گا کہ جو پابندی سے منفسخ نہ ہو اس کو فسخ کر دے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ماذون غلام پر پابندی عائد کی گئی ہو۔

اور اگر مالک نے اس غلام پر پابندی عائد نہ کی ہو البتہ زراعت سے اس کو منع کر دیا یا مزارعت کے بعد عقد کو فسخ کر دیا یا اس سے پیشتر منع کر دیا تو یہ روکنا اور منع کرنا باطل ہو گا۔

اسی طرح باپ کو اجازت یافتہ (ماذون) بچے کو عقد مزارعت سے پیشتر یا اس کے بعد منع کرنا صحیح نہیں کیونکہ زراعت سے منع کرنا یا زراعت کے بعد اس کو فسخ کرنا یا تجارت کی اجازت کی تخصیص کے باب سے ہے اور تجارت کی اجازت میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

۱۔ مدت مزارعت کا ختم ہونا۔ کیونکہ جب یہ مدت گزر گئی تو عقد پورا ہو گیا اور یہ انفساخ کا مطلب ہے۔

۲۔ رب الارض کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا اس کے بعد ہو اور خواہ کھیتی پک چکی ہو یا وہ ابھی کچی ہو۔ کیونکہ عقد کے حکم کا فائدہ رب الارض کے لیے تھا۔ اس کے وارث کے لیے نہیں اس لیے کہ وہ خود اپنے لیے عقد کرنے والا تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ یہ جو شخص اصالتاً خود اپنے لیے عقد کرتا ہو تو اس کے تصرف کا حکم خود اس کے اپنے لئے واقع ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں سوائے ضرورت کی بناء پر۔

۳۔ مزارع کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا بعد میں اور خواہ کھیتی کٹنے کے قابل ہو گئی ہو یا نہیں بوجہ مذکورہ۔

فصل

مزارعت منفسخہ کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو (عقد مزارعت کا) انفساخ زراعت سے پیشتر ہوا ہو یا اس کے بعد ہوا ہو۔

اگر مزارعت زراعت سے پیشتر منفسخ ہوئی ہو تو عامل کو کچھ نہ ملے گا اگرچہ اس نے زمین جوتی ہو نالیاں نہ کھودی ہوں اور بند درست کیے ہوں اور انفساخ کسی بھی طرح ہوا ہو خواہ صریح فسخ کے ساتھ یا دلالتاً فسخ کے ساتھ یا دونوں عاقدوں میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے یا مدت مزارعت کے پورا ہو جانے کی بناء پر عامل کو کچھ نہ ملنے کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کا اثر زمانہ مستقبل میں عقد مزارعت کے حکم کے پورا ہونے کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے نہ کہ زمانہ ماضی میں پس ظاہر نہیں ہوا کہ عقد صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور عقد صحیح میں طے شدہ اجرت واجب ہوتی ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہے لیکن پیداوار ہوئی نہیں لہٰذا عامل کو کچھ نہ ملے گا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ جواب (قانونی) حکم کی رو سے ہے۔ البتہ فیمابینہ وبین اللہ تعالیٰ رب الارض پر واجب ہے کہ وہ عامل کو اس صورت میں کچھ دے کر) راضی کرے جب وہ (یعنی رب الارض) زراعت سے پیشتر عقد کو جاری رکھنے سے رک جائے درآنحالیکہ اس کے لیے شرعاً رکنا جائز نہ ہو کیونکہ یہ دھوکہ دینے کے مشابہ ہے جو کہ حرام ہے۔

اور اگر زراعت کے بعد مزارعت منفسخ ہو تو اگر کھیتی پک چکی ہو تو کٹائی اور پیداوار متعاقدین کے درمیان شرط کے مطابق ہوں گی اور اگر کھیتی ابھی پکی نہ ہو تو یہی جواب صریح فسخ اور دلالتاً فسخ اور مدت کے ختم ہونے کی صورت میں ہے۔ کیونکہ کھیتی دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہے اور کٹائی کے وقت تک عمل دونوں کے ذمے ہے اور مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت مثلی ہوگی۔ کھیتی دونوں کے درمیان باقی رہے گی۔ رہا کٹائی کے وقت تک عمل کا دونوں کے ذمے ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے ایسے مال مشترک میں عمل ہے کہ جس میں کسی ایک شریک پر عمل کی شرط نہیں ہوئی۔ لہٰذا عمل دونوں کے ذمے ہوگا۔ مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت مثل واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد منفسخ ہو چکا ہے اور کھیتی اکھاڑنے میں مزارع کا نقصان ہے لہٰذا اجرت مثلی کے ساتھ چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ رب الارض مر جائے اس حال میں کہ کھیتی کچی ہو تو عمل صرف مزارع کے ذمے ہوگا کیونکہ یہاں سبب فسخ یعنی موت کے پائے جانے کی وجہ سے عقد حقیقتاً منفسخ ہوا ہے البتہ ہم نے مزارع کو نقصان سے بچانے کے لئے فرضاً باقی رکھا ہے کیونکہ اگر عقد منفسخ ہو جائے تو زمین والے کو کھیتی اکھیڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے جس میں مزارع کا نقصان ہے۔ لہٰذا اس کو عقد کے فرضی

بقاء کے لیے عذر بنایا ہے پس جب عقد باقی رہا تو عمل خاص مزارع کے ذمے ہوگا جیسا کہ موت سے پیشتر ہوتا تھا۔ (لیکن، یہ بات واضح نہیں ہے۔

اور اگر ایک نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر اور قاضی کے حکم کے بغیر کچھ خرچ کیا تو وہ اس میں متطوع ہوگا۔

اور اگر رب الارض یہ چاہے کہ کھیتی کچی ہی لے لے تو اس کا اس کو اختیار نہیں کیونکہ اس میں مزارع کا نقصان ہے۔ اور اگر مزارع کچی کھیتی لینا چاہے تو رب الارض کو تین خیار حاصل ہوں گے چاہے تو کھیتی اکھیڑ لے اور وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو اور چاہے تو مزارع کو اس کے حصے کی کھیتی کی۔ وہ قیمت دے دے اور چاہے تو کھیتی پر اپنے مال میں سے خرچ کرے پھر مزارع پر اس کے حصے میں رجوع کرے کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔

متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت کی صورت میں۔

اگر زمین کو تین سال کے لیے مزارعت پر دینے کے بعد رب الارض مر جائے اور کھیتی اگ آئے اور سبزی بن گئی ہو تو زمین مزارع کے پاس کٹائی کے وقت تک چھوڑ دی جائے گی اور کھیتی مذکورہ شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ کٹائی کے وقت تک زمین کو چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے جب کہ کھیتی اکھیڑنے میں ان میں سے ایک یعنی مزارع کا نقصان ہے اور عمل کی ذمہ داری صرف مزارع پر ہوگی کیونکہ اس عقد کا فرضی بقاء اس حال میں اس (موجودہ) کھیتی کے لیے ہے۔

اور اگر جب کہ کھیتی کچی ہو مزارع مر جائے اور اس کے ورثاء کہیں کہ مزارعت کی شرط پر ہم کام کرتے ہیں اور رب الارض نہ مانے تو اختیار مزارع کے ورثاء کو حاصل ہوگا کیونکہ کھیتی اکھیڑنے میں ان کا نقصان ہے جب کہ رب الارض کو کھیتی کے پکنے کے وقت تک زمین چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں ہے اور جب رب الارض زمین چھوڑ دے تو ورثاء کو عمل کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ وہ فرضی طور پر اپنے باپ کے عقد پر عمل کر رہے ہیں پس گویا کہ ان کا باپ ہی عمل کر رہا ہے۔ اور اگر وارث اکھیڑنا چاہیں تو ان کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً تو عقد منفسخ ہو چکا ہے وہ تو ہم نے ان کی رعایت کی بنا پر ان کے اختیار کرنے کی وجہ سے اس عقد کو باقی رکھا۔ اور اگر وہ عمل کرنے پر راضی نہ ہوئے اور کھیتی مشترک باقی رہی تو یا تو اس کو ان کے درمیان حصے کر کے تقسیم کر دیا جائے گا یا رب الارض کھیتی میں سے ان کے حصے کی سبزی دے دے گا۔ یا کٹائی کے وقت تک اپنے مال میں سے خرچ کرے گا پھر وارثوں پر ان کے حصے میں رجوع کرے گا کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب المعاملہ (مساقات)

اس کو کبھی کتاب المساقاۃ بھی کہا جاتا ہے - اس کتاب میں گفتگو کے وہی عنوان ہیں جو ہم نے مزارعت میں ذکر کئے ہیں -

معاملہ کا لغوی و شرعی معنیٰ -

از روئے لغت یہ عمل سے مفاعلہ ہے -
شریعت کے عرف میں اس سے مراد بعض پیداوار کے عوض میں عمل پر عقد ہے جواز کی تمام شرائط کے ساتھ -

معاملہ کی مشروعیت

علماء کا اس میں اختلاف ہے - ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ غیر مشروع ہے جبکہ ابو یوسف محمد اور شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے کہ یہ مشروع ہے - یہ حدیث خیبر سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے باغات مساقات پر دیئے تھے - ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بعض پیداوار کے عوض استیجار ہے جو کہ منع ہے جیسا کہ ہم کتاب المزارعۃ میں ذکر کر چکے ہیں - اور حدیث خیبر سے استدلال کا جواب بھی گزر چکا ہے لہٰذا ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے -

رکن معاملہ (مساقات) یہ ایجاب و قبول ہے بغیر کسی فرق کے اسی طریقے پر جو پیچھے (یعنی کتاب مزارعت میں) بیان ہو چکا ہے -

معاملہ کی تصحیح کرنے والی شرائط مجوزین معاملہ (مساقات) کے نزدیک اس کی شرائط مصححہ (یعنی تصحیح کرنے والی) وہی ہیں جو کتاب المزارعۃ میں ہم نے ذکر کی ہیں - ان میں سے یہ ہیں -

۱ - دونوں عاقد عاقل ہوں - پس ایسے شخص کا عقد جائز نہیں جو عاقل نہ ہو - رہی بلوغت تو وہ شرط نہیں ہے - اور ایسے ہی حریت بھی جیسا کہ کتاب المزارعۃ میں بیان ہو چکا ہے

۲ - دونوں مرتد نہ ہوں - یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اور ان لوگوں کے قول کے قیاس پر جو معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں - حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرتد ہو تو معاملہ (مساقات) موقوف رہے گا - پھر اگر باغ دینے والا مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی - اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ مر جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو کل کی کل پیداوار باغ والے کی ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نماء ہے اور دوسرے کو اجرت مثل ملے گی جبکہ اس نے عمل کیا ہو - صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں پیداوار مسلمان

عامل اور باغ والے کے ورثاء کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ دونوں مسلمان ہوں۔
اور اگر عامل مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہوجائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ حالت ارتداد میں مرجائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تو پیداوار مسلمان باغ والے اور عامل مرتد کے ورثاء کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے جس کی وجہ کتاب المزارعۃ میں بیان ہو چکی ہے۔
مرتد عورت کا یکبارگی معاملہ بالاتفاق جائز ہے۔
۳- پھلدار درخت جو مساقات پر دیئے گئے ہوں وہ ایسے ہوں کہ عمل کی وجہ سے ان کے پھلوں میں اضافہ ہوتا ہو۔ پس اگر ایسے درخت دیئے گئے کہ ان میں (کھجور کے) شگوفے (گابھے) یا گدر کھجوریں ہوں جو سرخ یا سبز ہوچکی ہوں لیکن ابھی اپنی پوری جسامت کو نہ پہنچی ہوں تو معاملہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اپنی پوری جسامت حاصل کر چکی ہوں البتہ پختہ نہ ہوئی ہوں تو معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ جب اس کی جسامت پوری ہوچکی تو عام طور پر عمل کی اس کی اضافہ ہو زیادت کی صورت میں تاثیر نہ ہوگی لہٰذا جو عمل مشروط علیہ ہے وہ نہیں پایا گیا جس کی بنا پر عامل پیداوار کا مستحق نہیں بنے گا بلکہ کل کی کل پیداوار باغ والے کی ہوگی۔
۴- پیداوار دونوں کے لئے ہو۔ پس اگر ان میں سے ایک کے لئے (پیداوار کی) شرط کی تو مساقات فاسد ہوگی جس کی وجہ (کتاب مزارعت میں) معلوم ہو چکی ہے۔
۵- دونوں میں سے ہر ایک کا پیداوار میں سے حصہ مشاع ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو جس کی وجہ معلوم ہوچکی۔
۶- محل عمل یعنی درخت معلوم ہو۔ اس کا بیان کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے۔
۷- عامل کو تسلیم کرنا یعنی تخلیہ حتیٰ کہ اگر انہوں نے دونوں پر عمل کی شرط کی تو تخلیہ کے انعدام کی بنا پر مساقات فاسد ہوجائے گی۔

رہا مدت کا بیان تو یہ مساقات کے جواز کے لئے از روئے استحسان شرط نہیں ہے اور اس کا وقوع پہلے سال کے پہلے پھل پر ہوگا برخلاف مزارعت کے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو کیونکہ مدت کے بیان کا ترک جہالت کا باعث ہوتا ہے جیساکہ مزارعت میں ہوتا ہے البتہ چونکہ مساقات میں بیان مدت کے بغیر لوگوں کا تعامل جاری ہے اس لئے قیاس کو ترک کیا گیا ہے۔ اور یہ تعامل مزارعت میں مفقود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مقام پر یہ تعامل پایا جاتا ہو تو مزارعت بغیر بیان مدت کے جائز ہوگی۔ محمد بن مسلمہ رحمہ اللہ اسی کا فتویٰ دیتے تھے جیساکہ مزارعت میں اس کا بیان ہو چکا ہے۔

اگر زمین دی تاکہ اس میں اسفست کی کاشت کرے یا زمین دی جس میں اسفست کی جڑیں ہوں اور مدت کا ذکر نہیں کیا تو اگر ایسی شے ہو جس کے اگنے کی ابتداء اور جس کے کٹنے کی انتہا کا مقرر

وقت نہ ہو تو معاملہ فاسد ہوگا اور اگر اس کے کٹنے کا وقت معلوم ہوگا تو جائز ہوگا اور اس کا وقوع پہلی کٹائی پر ہوگا جیسا کہ پھلدار درختوں میں ہوتا ہے۔

فصل

معاملہ کو فاسد کرنے والی شرائط

یہ چند ہیں جن میں سے بعض عقد کی شرائط مصححہ میں داخل ہیں کیونکہ جن کا وجود صحت کے لئے شرط ہو اس کا انعدام فساد کے لئے شرط ہوگا۔

۱۔ پوری پیداوار کا ان میں سے ایک کے لئے شرط کرنا

۲۔ ان میں سے ایک کے لئے مقررہ وزن یا پیمانہ کی شرط کرنا۔

۳۔ رب الارض پر عمل کی شرط کرنا۔

۴۔ تقسیم کے بعد عامل پر اٹھا کرلے جانے اور حفاظت کرنے کی شرط عائد کرنا جس کی وجہ ہم نے کتاب المزارعۃ میں ذکر کی ہے۔

۵۔ عامل پر پھول توڑنے اور چننے کی شرط کرنا۔ اس کے مفسد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ معاملہ (مساقات) کا جزو نہیں ہے۔ نیز اس پر تعامل بھی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ملک کی مشقت کے باب سے ہوا اور ملک چونکہ مشترک ہے لہٰذا اس کی مشقت بھی دونوں پر اپنی اپنی ملکیت کے بقدر ہوگی۔

۶۔ ایسے عمل کی شرط کرنا جس کی منفعت مساقات کی مدت گزرنے کے بعد بھی باقی رہے مثلاً کھاد ڈالنا، ٹٹیاں بنانا، درخت لگانا اور زمین کی گوڈی کرنا ۔۔۔۔۔ کیونکہ نہ تو عقد اس کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی یہ معقود علیہ کی ضرورتوں اور مقاصد میں سے ہے۔

۷۔ عامل جس میں عمل کرتا ہے اس میں اس کی شرکت کا ہونا۔ اس کے مفسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عامل رب الارض کا اجیر ہے۔ اور آدمی کو ایسی شئ میں عمل کے لئے اجرت پر رکھنا جس میں اجیر مستاجر (آجر) کا شریک ہو جائز نہیں یہاں تک کہ اگر کھجور کا باغ دو آدمیوں کا ہو پھر ان میں سے ایک وہ باغ اپنے ساتھی کو مقررہ مدت کے لئے مساقات پر دے اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان تہائیوں میں تقسیم ہوگی دو تہائی شریک عامل کے لئے اور ایک تہائی شریک ساکت کے لئے تو مساقات فاسد ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان ان کی ملکیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی اور عامل کے لئے اس کے ذمے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ مساقات میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے اور ایسے عمل میں استیجار (اجرت پر رکھنا) جائز نہیں ہے کہ جس میں؛

اجیر مستاجر کا شریک ہو اور اگر وہ عمل کرلے تو عامل کو اپنے شریک پر کسی اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا جس کی وجہ اجارات میں معلوم ہو چکی ہے۔ اور یہ مزارعت کے مشابہ نہیں ہوگا کیونکہ زمین جب دو کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کو زمین مزارعت پر دے اس شرط پر کہ وہ اس میں اپنے بیج سے کاشت کرے گا اور اس کو دو تہائی پیداوار ملے گی تو جائز ہے کیونکہ یہاں پر کسی ایسی شئی میں عمل کے لئے استیجار ثابت نہیں ہوا کہ جس میں اجیر مستاجر کا شریک ہو اس لئے کہ بیج میں شریک ثابت نہیں جبکہ یہاں باغ (درختوں) میں شرکت کی بنا پر ایسا استیجار ثابت ہے۔ پس یہی فرق ہے اور ان میں سے کسی کو بھی پیداوار صدقہ کرنا واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نماء ہونے کی بنا پر خالص اس کا مال ہے۔

اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار دونوں کے لئے ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگی تو مساقات جائز ہوگی کیونکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا استحقاق اس کی ملکیت کے نماء ہونے کی وجہ سے ہوگا عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ ان میں سے عامل اپنے ساتھی کے لئے عمل میں بلا عوض معین و مددگار ہے۔ لہٰذا استیجار ثابت نہیں ہوا۔

اگر شریک ساکت شریک عامل کو دے کہ وہ وہ شئی خرید لے جس سے نر کھجور کا شگوفہ میں کھجور میں ڈالا جا سکے اور شریک عامل خرید لے تو وہ اس کے نصف ثمن کے لئے شریک ساکت پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے شریک ساکت کے حکم سے شرکت میں مال متقوم خریدا ہے لہٰذا اس پر رجوع کر سکے گا۔

عقد معاملہ (مساقات) میں عامل ایک ہو یا زیادہ ہوں برابر ہے حتٰی کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ دو آدمیوں کو نصف یا تہائی پر مساقات میں دیا تو جائز ہے۔ اور دونوں کے لئے استحقاق میں برابری کی ہو یا ان میں سے ایک کے لئے زائد حصہ مقرر کیا ہو برابر ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک رب الارض کا اجیر ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کا استحقاق شرط کی وجہ سے ہوگا لہٰذا اس کی مقدار کا اندازہ بقدر شرط ہوگا۔

اگر دو میں سے ایک عامل کے لئے رب الارض کے ذمے سو درہم مقرر کئے اور دوسرے کے لئے تہائی پیداوار اور رب الارض کے لئے دو تہائی پیداوار مقرر کی تو جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے شرط کی ہوئی اجرت واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا شرط کے تقاضے کے مطابق واجب ہوگی۔

اور اگر شرط کی باغ والے کے لئے ایک تہائی کی اور ایک عامل کے لئے دو تہائی پیداوار کی اور دوسرے عامل کے لئے سو درہم کی اجرت کی اس عامل کے ذمے جس کے لئے دو تہائی پیداوار کی تو یہ عقد فاسد ہوگا اور یہ مزارعت کی اس صورت کے مشابہ نہ ہوگا کہ جس میں ایک شخص نے مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ رب الارض کو تہائی پیداوار ملے گی اور مزارع کو دو تہائی پیداوار ملے گی اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ فلاں شخص تہائی پیداوار کے عوض میں عمل کرے گا تو رب الارض اور مزارع کے درمیان مزارعت جائز ہوگی البتہ تیسرے کے حق میں فاسد ہوگی کیونکہ معاملہ (مساقات) میں عامل کو اجرت پر رکھنا ہوتا ہے اور عمل کے مقابلے میں اجرت مستاجر پر واجب ہوتی ہے کہ اجیر یہ نیز عمل (بھی) مستاجر کے لئے ہوا لہٰذا اجرت بھی مستاجر کے ذمے ہوگی۔ پھر جب اجرت

کی شرط اجیر پر کی تو مستاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تاکہ مستاجر کے لئے عمل کرے اس شرط کے ساتھ کہ اجرت مستاجر کے غیر کے ذمے ہوگی .... اس صورت کے جواز کا کوئی رستہ نہیں ہے لہٰذا عقد فاسد ہوگا اور یہی مزارعت کے باب میں تیسرے کے حق میں فساد کا موجب ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ رب الارض اور مزارع کے درمیان عقد صحیح ہوا کیونکہ اس کو بمنزلہ دو عقدوں کے کیا گیا پس ان میں سے ایک کا فساد دوسرے کے فساد کا موجب نہیں ہوا۔ یہ امر اس تکلف کے باوجود واضح نہیں۔ اس کی وضاحت انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

فصل

مجوزین مساقات کے نزدیک مساقات صحیحہ کے احکام

یہ چند ہیں۔

۱۔ مساقات کا ہر وہ عمل جس کی ضرورت درخت بیل اسفست اور بینگن کی جڑوں کو ہو مثلاً آبپاشی نالیوں کی درستگی۔ حفاظت اور نر شگوفہ مادہ کھجوریں ڈالنا تو وہ عامل کے ذمے ہوگا کیونکہ وہ معقود علیہ کے توابع میں سے ہے لہٰذا عقد اس کو شامل ہوگا۔ اور اگر ایسا عمل ہو تو درخت بیل اور زمین پر خرچے سے متعلق ہو مثلاً کھاد ڈالنا اور جس زمین میں انگور کی بیلیں اور درخت اور اسفست ہوں اس کی گوڈی کرنا اور ٹٹیاں بنانا وغیرہ تو وہ دونوں کے ذمے ان کے حقوق کے بقدر ہوگا۔ کیونکہ وہ عقد میں شامل نہیں ہے نہ تو مقصود کے اعتبار سے اور نہ ہی ضرورت کے اعتبار سے یہی حکم پھل توڑنے اور چننے کا ہے کیونکہ یہ عمل مساقات کے بعد ہوتا ہے لہٰذا یہ عقد مساقات کے حکم میں شامل نہ ہوں گے۔

۲۔ پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔

۳۔ جب درخت پر کچھ پھل نہ لگا ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا برخلاف مزارعت کے یہ اس فرق کی بنا پر ہے جو کتاب المزارعۃ میں گذر چکا ہے۔

۴۔ یہ عقد دونوں جانبوں سے لازم ہوتا ہے یہاں تک کہ ان میں سے کسی کو بھی بغیر عذر کے اپنے ساتھی کی مرضی کے بغیر پیچھے ہٹنے یا فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف مزارعت بیج والے کے حق میں غیر لازم ہوتی ہے۔ فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔

۵۔ عامل کو عمل کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار مگر جبکہ کوئی عذر ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

۶۔ شرط سے زائد یا اس سے کم کچھ کرنے کا جواز و عدم جواز۔ اس بارے میں وہی قاعدہ ہے جو کتاب المزارعۃ میں گذر چکا ہے کہ ہر وہ موقع جس میں انشائے عقد کا احتمال ہو اس میں زائد کرنے کا احتمال ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اور کمی کرنا دونوں موقعوں میں جائز ہے۔ اس کی اصل ثمن و مثمن (ثمن والی شئی) میں زیادتی ہے۔ پس جب نصف کے عوض پر مساقات میں باغ دیا اور پھل لگا تو اگر وہ اپنی پوری جسامت

کو نہ پہنچا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے زیادتی جائز ہے کیونکہ جب اس حالت میں انشائے عقد جائز ہے تو زیادتی بھی جائز ہوگی۔ اور اگر گدر کھجوروں کی جسامت اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہو تو عامل کی جانب سے رب الارض کے لئے کچھ زیادتی جائز ہے لیکن رب الارض کی جانب سے عامل کے لئے کچھ زیادتی جائز نہیں کیونکہ یہ اجرت میں زیادتی ہوگی اس لئے کہ عامل اجیر ہے۔ اور محل زیادتی کا محتمل نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ انشائے (عقد) کا محتمل نہیں ہے۔ اور پہلی صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے اور کمی کرنے کے صحیح ہونے کے لئے انشاء کا احتمال شرط نہیں ہے۔

۷۔ عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو مساقات پر دے الا یہ کہ رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر کیونکہ دوسرے کو دینے میں غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر شرکت کا اثبات ہوتا ہے لہٰذا صحیح نہیں۔ اور جب رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر تو اس نے اجازت دے دی لہٰذا صحیح ہوگا۔

اگر رب الارض نے یہ نہ کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر اور عامل نے کسی اور شخص کو مساقات میں دیا اور اس شخص نے اس میں عمل کیا اور پھل حاصل ہوا تو پھل باغ والے کا ہوگا اور عامل اول کو کچھ اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس کا استحقاق شرط کی وجہ سے تھا اور وہ عمل کی شرط ہے اور اس کی جانب سے عمل پایا نہیں گیا نہ تو خود اس سے اور نہ دوسرے کے ساتھ کیونکہ دوسرے کے ساتھ اس کا عقد صحیح نہیں ہوا تھا پس دوسرے کے عمل کی اس کی طرف نسبت نہیں ہوگی۔ اور دوسرے کے لئے عامل اول کے ذمے اس کے عمل کی عمل کے دن کی اجرت مثل ہوگی کیونکہ اس (دوسرے) نے عامل اول کے لئے اس کے حکم سے عمل کیا لہٰذا اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر دوسرے عامل کے پاس اس کی جانب سے کسی زیادتی کے بغیر پھل درختوں پر ہی ہلاک ہو جائیں تو دونوں سے کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ دونوں میں سے کسی کی جانب سے غصب جو کہ مالک کے قبضے کی تفویت (فوت کرنا) ہے نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کوئی زیادتی پائی گئی ہو کہ جس میں اس نے عامل اول کے حکم کی مخالفت کی ہو تو باغ والے کے لئے ضمان دوسرے عامل کے ذمے ہوگا عامل اول کے ذمے نہیں کیونکہ مخالفت نے اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت کو ختم کر دیا لہٰذا دوسرا عامل مالک کے مال کو تلف کرنے والا بنا پس ضمان اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر پھل کسی ایسی زیادتی کی وجہ سے ہلاک ہوا جس میں عامل ثانی نے عامل اول کے حکم کی مخالفت نہیں کی تو باغ والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں جس سے چاہے ضمان وصول کرے کیونکہ جب عامل ثانی کی جانب سے مخالفت نہیں پائی گئی تو اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت باقی رہی گویا کہ عامل اول نے خود اپنے لئے عمل کیا لہٰذا باغ والا اس سے ضمان وصول کر سکتا ہے اور وہ عامل ثانی سے بھی ضمان لے سکتا ہے کیونکہ وہ معنی کے اعتبار سے غاصب کا غاصب ہے پھر جب وہ عامل اول سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو عامل اول عامل ثانی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ثانی نے اول کے حکم سے عمل کیا تھا۔ پس اگر وہ ثانی پر رجوع کرے گا تو ثانی بھی اس پر رجوع کرے گا جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ عامل ثانی سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو عامل اول

پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اول نے اس عقد میں دھوکہ دیا ہے لہٰذا وہ اول پر ضمان غرور (دھوکے کی وجہ سے تاوان) کے لئے رجوع کر سکے گا اور وہ سلامتی کا ضمان ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں بھی جب باغ والے نے عامل کو نہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر۔

اور جب باغ والے نے ایسا کہا ہو اور نصف پیداوار کی شرط کی ہو پھر عامل نے ایک اور شخص کو تہائی پیداوار پر دے دیا تو یہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جائز ہے۔ اور جو پیداوار ہو گی اس میں سے نصف پھل باغ والے کا ہو گا اور چھٹا حصہ عامل اول کے لئے کیونکہ تہائی حصے کی شرط خاص عامل کے حصے کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ عمل اس پر واجب ہوا تھا لہٰذا بدیہی طور پر اس کے لئے چھٹا حصہ باقی رہے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جب باغ والے نے یہ نہ کہا ہو کہ تو اس میں اپنی رائے سے عمل کر اور اس کے لئے متعین حصہ مقرر کیا اور عامل اول نے عامل ثانی کے لئے بھی ایسی ہی شرط کی تو یہ دونوں عقد فاسد ہوں گے اور عامل اول پر ضمان نہ آئے گا۔

فصل

مساقات فاسد کے احکام

یہ چند ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب المزارعۃ میں کیا ہے۔

۱- عامل کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ عمل پر جبر عقد کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور عقد صحیح نہیں ہوا۔

۲- پھلوں کی کل پیداوار رب الارض کی ہو گی کیونکہ پیداوار میں اس کا استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی نماء ہے جبکہ عامل کا استحقاق شرط کی بنا پر ہوتا ہے اور چونکہ شرط صحیح نہیں ہوئی لہٰذا پیداوار ملک والے کی ہو گی۔ اور وہ کچھ صدقہ نہ کرے گا کیونکہ وہ اس کی خالص اپنی ملک سے حاصل ہوا ہے۔

۳- مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی اس وقت تک واجب نہ ہو گی جب تک کہ عمل نہ پایا جائے۔ اس کی وجہ کتاب المزارعۃ میں بیان ہو چکی ہے۔

۴- مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی کا وجوب پیداوار پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ مساقات صحیحہ کے برخلاف اس میں اگرچہ کچھ بھی پھل درخت پر نہ لگے اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ فرق کو ہم کتاب المزارعۃ میں بیان کر چکے ہیں۔

۵- اس میں اجرت مثلی کا اندازہ مقرر کردہ اجرت سے ہوتا ہے کہ اس سے زائد نہیں ہو سکتی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عقد میں ہر ایک کا حصہ ذکر کیا گیا ہو اور اگر عقد میں ذکر نہ کیا گیا ہو تو بلا اختلاف پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے۔

فصل

وہ امور جو مساقات کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ وہی ہیں جو ہم نے کتاب المزارعۃ میں ذکر کیے ہیں۔
عامل کی جانب سے جو عذر ہیں ان میں سے ایک اس کا چور ہونا اور چوری کرنے میں مشہور ہونا ہے کہ پھل اور کھجور کی شاخوں و پتوں کے بارے میں خوف ہو۔

فصل

وہ امور جن سے عقد معاملہ (مساقات) منفسخ ہوتا ہے

یہ چند ہیں (۱) صریح فسخ (۲) اقالہ (۳) مدت مساقات کا ختم ہونا (۴) متعاقدین کی موت وغیرہ کہ ان کا بیان کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے۔

فصل

مساقات منفسخہ کا حکم

یہ وہی ہے جو مزارعت منفسخہ کا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الشرب

اس کتاب میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں۔

شرب کا لغوی و شرعی معنی

پانی کی انواع کا بیان

ان میں سے ہر نوع کے حکم کا بیان

شرب کا لغوی و شرعی معنی لغت میں یہ پانی میں حصے و نصیب کو کہتے ہیں ۔اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے ۔قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم (

ترجمہ : کہا یہ اونٹنی ہے اس کے لئے پانی پینے کی ایک باری اور تمہارے لئے باری ایک دن کی مقرر) اس آیت کریمہ میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر دلالت ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ عز اسمہ نے اس سے پیشتر اپنے نبی حضرت صالح علیہ السلام کا ذکر کیا پھر اس کے بعد فسخ کا ذکر نہیں کیا تو یہ ہمارے لئے از سر نو شریعت بن گئی اسی لئے محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر استدلال کیا ہے ۔

عرف شریعت میں یہ شرب وسقی (پانی پینے پلانے) کے حق کو کہتے ہیں ۔

پانی کی انواع ہم کہتے ہیں کہ پانی چار قسم کا ہے

۱۔ وہ پانی جو برتنوں اور ظروف میں ہو۔
۲۔ وہ پانی جو کنوئیں حوضوں اور چشموں میں ہو۔
۳۔ مخصوص لوگوں کے لئے چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی
۴۔ دریاؤں کا پانی مثلاً جیحوں سیحوں دجلہ و فرات وغیرہ۔

تقسیم میں ہر قسم کا حکم قسم اول = یہ اپنے مالک کا مملوک ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں کیونکہ پانی اگرچہ اصل کے اعتبار سے مباح ہے لیکن استیلاء (غلبہ) سے مباح میں جبکہ وہ کسی غیر کا مملوک نہ ہو ملکیت آسکتی ہے جیسا کہ لکڑی گھاس اور شکار پر استیلاء و غلبہ کی صورت میں ہوتا ہے۔پس اس پانی کی بیع بھی جائز ہوگی جیسا کہ ان اشیاء کی بیع جاتی ہے۔اسی طرح سقے ظروف (مشکوں) میں جمع و محفوظ کیا ہوا پانی فروخت کرتے ہیں۔یہ عادت وطریقہ بلا نکیر کے تمام علاقوں اور تمام زمانوں میں جاری ہے لہٰذا کسی کے لئے جائز نہیں کہ مالک شئی کی اجازت کے بغیر اس میں سے پانی لے کر پئے ۔اور اگر پیاس سے جان کی ہلاکت کا خوف ہو اور پانی مانگے

اور پانی والا پانی دینے سے انکار کرے تو اگر اس کے پاس (اپنی ضرورت سے) زائد پانی نہ ہو تو سائل کو اس سے سرے سے لڑنا جائز نہیں کیونکہ یہ اپنی جان سے ہلاکت کو دور کرنا ہے دوسرے کو بلا قصد ہلاک کرنے کے ساتھ جو کہ جائز نہیں۔ اور اگر اس کے پاس اپنی حاجت سے زائد پانی ہو تو سائل جس کو پانی نہیں دیا گیا اس کو حق ہے کہ وہ زائد پانی پینے کے لئے اس سے لڑائی کرے لیکن ہتھیار سے نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ ایک شخص کو بھوک سے اضطرار (مخمصہ) لاحق ہو اور اس کے ساتھی کے پاس زائد کھانا ہو وہ اس سے کھانے کا سوال کرے اور اس کا ساتھی کھانا دینے سے انکار کرے اور اس شخص کو کھانے کے لئے کچھ اور نہ ملے۔

قسم ثانی وہ پانی جو حوضوں کنوؤں اور چشموں میں ہو۔ یہ پانی ان کے مالک کا مملوک نہیں ہوتا بلکہ فی نفسہ مباح ہوتا ہے خواہ مباح زمین میں ہو یا مملوک زمین میں ہو البتہ ان کے مالک کو اس پانی میں خاص حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ پانی اصل میں تخلیق کے اعتبار سے مباح ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ الناس شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ) اور شرکت عامہ اباحت کا تقاضا کرتی ہے لیکن جب اس کو برتن میں ڈال لیا اور اس میں اس کو جمع و محفوظ کر لیا۔ تو ایسا کرنے والے کو اس پر استیلاء غلبہ حاصل ہو جائے گا اس حال میں کہ وہ کسی اور کا مملوک نہیں۔ لہٰذا یہ پانی غلبہ پانے والے کا مملوک بن جائے گا جیسا کہ دیگر غیر مملوک مباحات میں ہوتا ہے۔ اور جب (کنوؤں چشموں وغیرہ میں) یہ بات نہیں پائی گئی تو پانی اپنی اس اصلی اباحت پر باقی رہا جو شریعت سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں۔ کیونکہ بیع کا محل مال مملوک ہوتا ہے۔

اور کنوؤں وغیرہ کے مالک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو شفہ جو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کو کہتے ہیں۔ سے روکے کیونکہ یہ ان کے لئے مباح ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوئیں سے پھوٹنے والے پانی سے روکنے کو منع فرمایا؛ یہ اس کا وہ زائد پانی ہے جو اس سے نکلتا ہے پس لوگوں کو حق ہے کہ وہ اس سے خود پئیں اور اپنے جانوروں کو پلائیں۔

رہا اپنی کھیتوں اور درختوں کو اس سے پانی دینا تو ان کا مالک اس سے منع کر سکتا ہے کیونکہ اطلاق (مکمل اجازت) میں مالک کے حق کا سرے سے ابطال ہے۔

البتہ جب کنواں وغیرہ مملوکہ زمین میں ہو تو اس کے مالک کو حق ہے کہ وہ لوگوں کو اپنی زمین میں داخل ہونے سے روکے جبکہ وہ پانی کے لئے مضطر نہ ہوں مثلاً ان کو دوسرا پانی ملتا ہو کیونکہ داخل ہونے میں مالک کو بلا ضرورت نقصان پہنچانا ہے پس مالک کو حق ہوگا کہ وہ اپنے سے نقصان کو دور کرے۔ اور اگر لوگ دوسرا پانی نہ پائیں اور مضطر ہوں اور ہلاکت کا خوف ہو تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو داخل ہونے کی اجازت دے یا تو خود پانی دے۔ پھر اگر وہ خود پانی نہ دے اور داخل ہونے سے بھی روکے تو (ضرورت مند) لوگوں کو حق ہوگا کہ وہ اس سے اسلحہ کے ساتھ لڑائی کریں تاکہ اتنا پانی لے لیں کہ جس سے ان کی ہلاکت دور ہو جائے۔ اس کی دلیل یہ واقعہ ہے کہ کچھ لوگ ایک پانی کی جگہ آئے اور پانی والے سے کہا کہ وہ ان کو کنوئیں سے ڈول نکالنے دے تو پانی والوں نے انکار کیا پھر انہوں نے ان سے ایک ڈول پانی کا مانگا تو انہوں نے انکار کیا۔ اس پر انہوں نے پانی والوں سے کہا کہ قریب ہے کہ ہماری اور سواریوں کی گردنیں کاٹ دی جائیں (یعنی پیاس کی شدت سے مر جائیں

اب بھی انہوں نے انکار کیا۔ بعد میں انہوں نے یہ قصہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے ان (کے مقابلے) میں ہتھیار کیوں نہیں اٹھائے۔ وہ پانی جو برتنوں میں جمع کیا ہوا ہو اس کا اور حالت اضطرار میں کھانے کا حکم مختلف ہے کیونکہ وہاں پانی والے کا مملوک ہے اور ایسے ہی کھانا بھی لہٰذا ہتھیار سے لڑائی کی حرمت کے لئے ملک کی حرمت واحترام کی رعایت ضروری ہے جبکہ یہاں ملکیت نہیں ہے بلکہ اباحت اصلیہ ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا جب کوئی کسی کو ایسی چیز اٹھانے سے روکے جسکے اٹھانے کا اسکو حق ہے تو منع کئے جانے والا شخص روکنے والے سے ہتھیار سے لڑائی کر سکتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی کسی کو اپنا مال مملوک اٹھانے سے روکے۔

قسم ثالث | مخصوص لوگوں کے لئے نہریں۔

اس پانی سے متعلق چند احکام جن میں سے بعض کا تعلق نفس پانی کے ساتھ ہے بعض کا شرب کے ساتھ اور بعض کا نہر کے ساتھ۔

نفس پانی سے متعلقہ احکام | یہ پانی کسی کا مملوک نہیں ہوتا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ از روئے نص پانی مباح الاصل پیدا کیا گیا ہے۔ ملکیت کا حکم اس میں محض اس وقت آتا ہے جب برتنوں میں جمع کر لیا جائے۔ پس عدم ملکیت کی بنا پر اس کی فروخت صحیح نہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک دن تو اپنی نہر کا پانی مجھے اسکے عوض دے کہ میں فلاں نہر کا پانی ایک دن تجھے دوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کا پانی سے مبادلہ ہے لہٰذا یہ یا تو بیع ہو گی یا شرب کا شرب کے عوض میں اجارہ ہوگا اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں۔ اس کے اجارہ کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ تملیک منفعت کو کہتے ہیں تملیک عین کو نہیں اور رہے اس کے منافع تو وہ مملوک نہیں۔

اگر حوض یا کنواں کرائے پر لیا تاکہ اس سے پانی لے تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کو کرائے پر لیتا ہے۔

اس طرح اگر نہر کرائے پر لی تاکہ اس میں مچھلی کا شکار کرے تو جائز نہیں کیونکہ یہ مچھلی کو کرائے پر لینا ہے یہی حکم اس وقت ہے جب جنگل کرائے پر لیا تاکہ لکڑی (ایندھن) حاصل کرے کیونکہ یہ لکڑی کو کرائے پر لینا ہے جبکہ اعیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا۔

نہر والے کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو اور جانوروں کو پانی پینے سے روکے البتہ وہ کھیت اور درختوں کی آبپاشی سے روک سکتا ہے کیونکہ اس بارے میں اس کو خاص حق حاصل ہے اور آبپاشی کے لئے) پانی لینے میں اجازت سے اس کا حق باطل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک اس کی طرف سبقت کرے گا اور اس سے اپنے کھیت اور درختوں کو سیراب کرے گا جس سے نہر والے کا حق سرے سے باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر وہ سیراب کرنے کی اجازت دے دے جبکہ نہر خاص اس کی ہو تو جائز ہے کیونکہ اس نے خود اپنے حق کو باطل کیا ہے۔

شرب سے متعلق احکام | تنہا شرب کی بیع جائز نہیں مثلاً ایک یا زائد دن کے شرب کی بیع کی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام ہے پینے اور سیراب کرنے کے حق کا اور تنہا حقوق

میں بیع و شراء کا احتمال نہیں ہوتا۔ اگر شرب کے عوض میں کوئی مکان خریدا یا کوئی غلام خریدا اور ان پر قبضہ کر لیا تو مکان و غلام کو واپس کرنا اس کے ذمے لازم ہوگا کیونکہ یہ (مکان و غلام) عقد فاسد کے حکم کے تحت مقبوض ہے لہٰذا مثل دیگر بیوع فاسدہ کے یہ واجب الرد ہوں گے اور بائع کے ذمے شرب سے جو اس نے نفع اٹھایا کچھ نہ ہوگا۔

اگر زمین کو فروخت کیا شرب کے ساتھ تو زمین کے تابع ہو کر شرب کی بیع جائز ہوگی۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک شئی کو دوسرے کا تابع بنایا جائے اگرچہ اس کو خود مقصود نہ بنایا جا سکتا ہو جیسے حیوان کے اطراف (ٹانگیں) اور زمین کی بیع میں شرب داخل نہیں ہوگا مگر جبکہ صراحت سے اس کا ذکر کیا گیا ہو یا ایسی بات ذکر کی گئی ہو جو اس کے داخل ہونے پر دلیل ہو مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس زمین کو اس کے حقوق و مرافق سمیت فروخت کیا۔ یا یوں کہے کہ ہر قلیل و کثیر شئی جو زمین کے لئے ہے خواہ وہ اس میں داخل ہو یا زمین سے خارج اس کے حقوق ہوں۔ اور اگر ایسے کوئی الفاظ نہ کہے تو شرب زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا کیونکہ ارض (زمین) کا اسم اپنے صیغے و مروف سے شرب پر دلالت نہیں کرتا۔

تنہا شرب کا اجارہ بھی صحیح نہیں کیونکہ تنہا حقوق میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ بیع کا احتمال نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مکان اور غلام کے اجارہ میں شرب کو اجرت بنایا تو جائز نہیں کیونکہ اجارہ کے باب میں اجرت ایسے ہی ہوتی ہے جیسے بیع کے باب میں ثمن۔ اور چونکہ بیوعات میں شرب ثمن نہیں بن سکتا لہٰذا اجارات میں یہ اجرت نہیں بن سکتا۔ اور اگر مستاجر نے مکان و غلام سے نفع اٹھایا تو اس کے ذمے اجرت مثلی آئے گی کیونکہ اس نے عقد فاسد میں معقود علیہ کی منفعت کو وصول کیا ہے لہٰذا دیگر اجارات فاسدہ کی طرح اس پر اجرت مثلی لازم آئے گی۔

اگر زمین کو شرب سمیت اجرت پر لیا تو زمین کے تابع ہو کر جائز ہے جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر زمین کرائے پر لی اور شرب اور مسیل (پانی کے بہاؤ) ــــــــ کو سرے سے ذکر نہیں کیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شرب و مسیل اس میں داخل نہ ہوں لیکن از روئے استحسان یہ دونوں مستاجر کے لئے ہوں گے اور زمین کے اجارہ میں داخل ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ صراحتاً تو ذکر نہیں ہوا لیکن از روئے دلالت ان کا ذکر موجود ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اجارہ عوض کے بدلے تملیک منفعت کو کہتے ہیں۔ اور زمین سے بغیر شرب کے انتفاع ممکن نہیں ہے لہٰذا از روئے دلالت زمین کے ذکر میں شرب کا ذکر بھی ہوگا برخلاف بیع کے کہ وہ تملیک عین کا نام ہے اور عین (زمین) میں بغیر شرب کے ملکیت آ سکتی ہے۔

شرب کا ہبہ اور صدقہ جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تملیک ہے اور مفرد (تنہا) حقوق میں تملیک نہیں چلتی۔

شرب پر صلح بھی جائز نہیں مثلاً کسی دعویٰ میں شرب پر مصالحت کر لی خواہ دعویٰ مال کا ہو یا جان یا اس سے کمتر میں حق قصاص کا ہو کیونکہ صلح میں بیع کا معنی پایا جاتا ہے البتہ ایسی مصالحت سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور صلح ایسی ہوگی گویا کہ معافی پر ہوئی ہے۔ اس کی وجہ ہم کتاب الصلح میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز صورت صلح

شبہ کو پیدا کرتی ہے اور شبہات کی موجودگی میں قصاص نہیں لیا جاسکتا۔ اور قاتل اور جارح (زخمی کرنے والے) پر دیت اور ارش جنایت آئے گی۔

شرب کو نکاح کے باب میں ذکر کرنا بھی صحیح نہیں ہے مثلاً یہ کہ کسی عورت سے شرب پر (اس کو مہر بنا کر نکاح کرے۔ اور شوہر کے ذمے مہر مثل آئے گا کیونکہ نکاح تملیک کا تصرف ہے جبکہ شرب تملیک کا احتمال نہیں رکھتا۔ تو جب (مہر میں) شرب کا ذکر صحیح نہیں ہوا تو عوض اصلی جو کہ مہر مثل ہے واجب ہوگا۔

خلع میں بھی اس کا ذکر صحیح نہیں مثلاً یہ کہ کوئی عورت شرب کے دینے پر خلع کرے اور عورت کے ذمے ہوگا کہ جو مہر اس نے لیا ہے وہ واپس کرے کیونکہ تملیک کے موقع پر اگرچہ اس کا ذکر صحیح نہیں لیکن وہ مرغوب فیہ مال تو ہے لہٰذا اس حیثیت سے کہ شرب تملیک کا احتمال نہیں رکھتا۔ بدل خلع نہیں بن سکتا اور اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہ مرغوب فیہ مال ہے اس کا ذکر سرے سے باطل نہ ہوگا پس اس کا ذکر کرنا مہر کے واپس کرنے کے وجوب کی صورت میں ظاہر ہوگا یہ باب خلع میں ایک محفوظ قاعدہ ہے، اگر بدل خلع ایسی شئے کو بنایا جائے کہ جس کی تسلیم دشوار و محال ہو حالانکہ وہ فی نفسہ مرغوب فیہ مال ہو تو عورت کے ذمے لئے ہوئے مہر کی واپسی لازمی ہوگی۔

شرب میں وراثت چلتی ہے کیونکہ وراثت ہمیشہ ملک پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ جیسے ملک میں ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حق مال میں بھی ثابت ہوتی ہے مثلاً خیار عیب وغیرہ میں۔

شرب کے بارے میں وصیت کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ وہ اس کے شرب میں سے اپنی زمین کو ایک متعین مدت تک سیراب کرے تو وصیت جائز ہوگی اور تہائی ترکہ میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وصیت اگرچہ تملیک ہے لیکن یہ موت کے بعد تملیک ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ موصیٰ لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) موصیٰ بہ (جس چیز کی وصیت کی گئی ہو) کا فی الحال مالک نہیں بنتا بلکہ موت کے بعد مالک بنتا ہے لہٰذا یہ میراث کے مشابہ ہے۔ اور جب شرب میں میراث کا احتمال ہوتا ہے تو وصیت جو کہ میراث کی بہن (یعنی اس جیسی) ہے۔ کا بھی احتمال ہوگا۔ اور جب موصیٰ لہ مر جائے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ موصیٰ لہ کے وارثوں کیلئے میراث نہیں بنتی کیونکہ شرب عین مال نہیں ہے بلکہ وہ حق مالی ہے اور خدمت کے مشابہ ہے۔ پھر جیسے موصیٰ لہ کی موت سے خدمت کی وصیت باطل ہو جاتی ہے اور میراث نہیں بنتی ایسے ہی شرب کی وصیت کا معاملہ ہے۔

اگر وصیت کی کہ شرب کو مساکین پر صدقہ کر دیا جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جب صدقہ سے اس میں تملیک کا احتمال نہیں ہوتا تو اس میں حال اور مابعد الموت کی طرف وصیت کے ذریعے سے اضافت دونوں برابر ہیں۔

شرکاء میں سے ہر ایک اپنے شرب کے بقدر پانی لے گا۔ اور اگر مقدار شرب میں اختلاف ہو جائے اور ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو اراضی کو حکم بنایا جائے گا اور شرب ان کے درمیان ان کی اراضی کی مقدار کے تناسب سے ہوگا۔ تعداد شرکاء کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کچھ لوگوں کا آپس میں مشترک رستے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں گھر کی زمین کو حکم نہیں بنایا جائے گا بلکہ تعداد شرکاء کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ محض مقصود کا اختلاف ہے کیونکہ شرب سے مقصود سیرابی ہے اور سیرابی

میں اختلاف اراضی کے اختلاف سے ہوتا ہے جبکہ رستے سے مقصود گزرنا ہوتا ہے اور اس میں گھروں کے اختلاف سے اختلاف واقع نہیں ہوتا۔

اور اگر ان میں سے اوپر والے کو اس وقت تک پانی نہیں ملتا جب تک کہ نہر کو نیچے سے بند نہ کیا جائے مثلاً اس وجہ سے کہ اس کی زمین بلند ہو تو اسکی نہر بند کرنے کا اختیار نہیں ہوگا البتہ وہ اپنے حصے میں سے پانی لے سکے گا کیونکہ نہر کو بند کرنے میں نیچے والے کو پانی لینے سے روکنا ہے جو جائز نہیں مگر جب کہ دونوں اس پر راضی ہو جائیں کہ ہر ایک اپنی اپنی باری میں نہر بند کرے گا تو پھر جائز ہوگا۔

اگر ایک شریک کا ارادہ ہو کہ مشترک نہر پر چکی یا دالیہ[1] یا سانیہ[2] ——— لگائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر شرب اور نہر کو اس سے نقصان نہیں ہوتا اور لگانے کی جگہ بھی خود اس کے مالک کی زمین ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ نہر کا رقبہ (ذات) اور لگانے کی جگہ ایک جماعت کے درمیان مشترک ہے اور ہر ایک کا حق پانی کے ساتھ متعلق ہے اور ملک مشترک اور حق مشترک میں تصرف کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی مگر شرکاء کی رضامندی سے۔

نہر سے متعلقہ احکام قاعدہ یہ ہے کہ وہ نہر جو کسی جماعت کے لئے خاص ہو اس میں ان میں سے کسی کو دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ خواہ تصرف سے ان کو نقصان ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو کیونکہ رقبہ (ذات) نہر ان سب کی مملوک ہے۔ اور مملوک میں تصرف کرنے کی حرمت مالک کو نقصان پہنچانے پر موقوف نہیں ہوتی حتی کہ شرکاء میں سے کوئی اگر ارادہ کرے کہ مشترک نہر سے ایک چھوٹی نہر کھود لے کہ جس سے پانی اس زمین تک لے جائے جس کو اس نے آباد کیا ہے اور جس کے لئے اس نہر سے شرب (پانی کا حصہ) نہیں ہے تو اس کو دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ایسی جگہ میں کھودنا جو مملوک مشترک ہے دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہٰذا اس کو اس سے روکا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نہر میں دریا سے پانی آتا ہو اور ان میں سے ایک یہ چاہے کہ دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس میں ایک سوراخ کا اضافہ کرے تو اگرچہ ان کو اس سے کوئی نقصان نہ ہوتا ہو لیکن اس کو اس کام کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ نہر میں اس کا یہ تصرف نہر سے پانی کو زیادہ جاری کرنا ہے جبکہ دوسروں کی رضامندی حاصل نہیں کی گئی لہٰذا اس کو اس سے منع کیا جائے گا۔

اگر وہ اس پر چکی لگانا چاہے تو اگر لگانے کی جگہ اس کی اپنی ملکیت ہو اور پانی اپنے بہاؤ سے چکی کو گھماتا ہو تو اس کو اس کا اختیار ہوگا اور اگر جگہ مشترک ہو اور پانی کو گھمانے ——— اور واپس لانے کی ضرورت پیش آتی ہو تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ اس میں دیگر شرکاء کو نقصان ہوتا ہے اس طور پر کہ پانی کو گھمانے ——— سے ان کے حق کو ان تک پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین میں نہر کھود دے اور چاہے کہ پانی کو گھما کر اس طرف لے آئے اور پھر واپس نہر (بڑی

---

[1] دالیہ ایک بلیے سے تنے کو چاول کوٹنے والے کی اوزار کی مانند جوڑ لیا جاتا ہے اور اس تنے کے سرے پر ایک بڑا سا ڈول لگا دیا جاتا ہے جس سے پانی نکالا جاتا
[2] اونٹ سے چلنے والا رہٹ۔

کی طرف لے جائے۔

اسی طرح اگر اس کا ارادہ ہو کہ دالیہ یا سانیہ بنائے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔

کسی کو یہ حق نہیں کہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس نہر پر پل باندھے کیونکہ یہ نہر کے کناروں اور اس کی ہوا پر تصرف ہے حالانکہ یہ سب چیزیں مشترک ہیں۔

اگر ایک نہر جو دو آدمیوں میں مشترک ہو اس کے لئے بڑی نہر سے پانچ سوراخ ہوں اور ایک شریک کی زمین نہر کے اوپر کے حصے میں ہو اور دوسرے کی نیچے کے حصے میں ہو اور اوپر والا چاہے کہ چونکہ اس کی زمین کو نقصان ہوتا ہے لہٰذا ان سوراخوں میں سے کوئی بند کر دے تو دوسرے کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہوتا ہے لہٰذا اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کو نقصان پہنچا کر اپنے سے نقصان کو دور کرے۔

اور اگر یہ چاہے کہ دونوں باری مقرر کر لیں تاکہ وہ اپنی باری میں جو چاہے بند کر لے تو دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا بوجہ مذکورہ۔ اور اگر دونوں اس پر ایک زمانے تک رضامند رہے پھر نیچے والے کو خیال ہوا کہ اس کو ختم کر دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ اس چیز پر جو تملیک کا احتمال نہیں رکھتی باہمی رضامندی مہایات (باری مقرر کرنی) ہوتی ہے جو کہ لازم نہیں ہوتی۔

ایک نہر جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور جس کے چند سوراخ ہوں۔ اگر کوئی اجنبی شخص اس میں ایک سوراخ کا اضافہ کر دے اور اس نہر سے اپنی زمین کی طرف ایک نہر دونوں کی رضامندی سے کھود کر لے جائے اور اس پر ایک مدت گزر جائے پھر ان میں سے ایک اس کے ختم کرنے کا خیال ہو تو اس کو اس کا حق ہو گا کیونکہ عاریت لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر وہ مر جائیں تو ان کے وارثوں کو اس کے ختم کرنے کا حق ہو گا بوجہ مذکورہ۔

ایک جماعت کی مشترکہ نہر کو جس میں بڑی نہر سے پانی آتا ہو اور اس نہر سے ہر شخص کے لئے نہر نکلتی ہو اور کسی کے لئے دو سوراخ ہوں کسی کے تین ہوں۔ پھر نیچے والے نے اوپر والے سے کہا کہ تم اپنے حصے سے زیادہ پانی لیتے ہو کیونکہ پانی کا زور اور اسکی کثرت یعنی نہر کے ابتدائی حصے میں ہوتی ہے اور ہمارے پاس پانی تھوڑا آتا ہے اور وہ ایک متعین مدت تک باری مقرر کرنا چاہیں تو ان کو اس کو اختیار نہیں ہو گا اور پانی اور نہر کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ ان کی ملکیت ذات نہر میں ہے عین پانی میں نہیں ہے۔ اور اگر ان سے کوئی یہ کرے کہ اپنی نہر کا سوراخ بڑا کر لے تو اس کو اس کا حق نہیں کیونکہ اس صورت میں اس کی نہر میں پانی اس کے حق سے زائد داخل ہو گا لہٰذا اس کا اختیار نہیں۔ اس نہر کی گہرائی میں مزید کھدائی کی تو جائز ہے اور اگر چوڑائی میں اضافہ کیا تو جائز نہیں کیونکہ سوراخ نہر کے حقوق میں سے ہوتے ہیں لہٰذا نہر میں ملکیت سے کھدائی کا اختیار ہو گا برخلاف چوڑائی میں اضافہ کرنے کے۔

اگر وہ نہر جس میں دریا سے پانی آتا ہو ایک قوم (یعنی کچھ لوگوں) کی ہو اور ان کو اس کے بند کے ٹوٹ جانے کا خوف ہو اور وہ اس کو پختہ کرنے کا ارادہ کریں لیکن ان میں سے بعض اس پر آمادہ نہ ہوں تو اگر ضرر عام ہو تو ان کو حصوں کے تناسب سے پختہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر ضرر عام نہ ہو تو ان کو اس

پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقصان و ضرر کے عام ہونے کے وقت انتفاع محال ہے لہٰذا حصوں کے بقدر جبر میں جماعت سے دفع ضرر ہوگا پس جائز ہے اور جب ضرر عام نہ ہو اور انتفاع ممکن ہو تو حصوں کے بقدر جبر اس (شریک) پر نہر سے انتفاع میں زیادتی کے لئے جبر ہوگا جو جائز نہیں۔

ایک شخص کی نہر اگر دوسرے کی زمین کے ساتھ ملی ہوئی ہو پھر دونوں کے درمیان اس کے بند کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بند زمین والے کا ہوگا اور اس کو اختیار ہوگا کہ اس میں شجر کاری کرے البتہ وہ اسکو توڑ نہیں سکتا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بند نہر والے کا ہوگا اس کی نہر کے حریم کے طور پر اور اس کو اختیار ہوگا کہ اس میں شجر کاری کرے وہاں کیچڑ ڈالے اور اس میں چلے۔

اور اگر نہر زمین کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو بلکہ نہر اور زمین کے درمیان حائل ہو مثلاً کوئی دیوار وغیرہ ہو تو بند بالاتفاق نہر والے کا ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کیا ہے کہ آیا نہر کے لئے حریم ہوتی ہے یا نہیں۔ مثلاً ایک شخص نے ارض موات (ویران زمین) میں ایک نہر امام (حکومت) کی اجازت سے کھودی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہر کی حریم نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک ہوگی۔ مذکورہ اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہر کی حریم نہیں ہوتی تو ظاہر حال زمین والے کے لئے شاہد ہوگا لہٰذا قول اس کا ہوگا اور جب صاحبین کے نزدیک نہر کے لئے حریم ہوتی ہے تو ظاہر حال نہر والے کیلئے شاہد ہوگا لہٰذا قول اس کا ہوگا۔

بعض مشائخ نے مذکورہ اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کرنے کو صحیح نہیں سمجھا اور انہوں نے کہا کہ ویران زمین (ارض موات غیر آباد زمین) میں نہر کے لئے حریم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ غیر آباد زمین میں کنویں اور چشمہ کے لئے بالاتفاق حریم ہوتا ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے لئے حریم بتائے کیونکہ دونوں میں کھدائی کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے کہ بغیر کھدائی کے ان سے نفع اٹھانا ممکن نہیں اور نہر کے لئے حریم کی حاجت کنویں اور چشمے کے لیے حریم کی حاجت کی مثل ہوتی ہے بلکہ اس سے زیادہ ہی لہٰذا کنویں اور چشمے کے لئے حریم کی مشروعیت سے نہر کے لئے حریم کی مشروعیت بطریق اولی ہوگی۔ یہ دلیل ہے اس بات پر کہ اختلاف کو اس قاعدے پر مبنی کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا یہ نیا اختلاف ہے۔

صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب بالاتفاق نہر کے لئے حریم ہوتی ہے تو ظاہر حال نہر والے کے لئے شاہد ہوگا لہٰذا ظاہر حال پر عمل کرنا واجب ہوگا الا یہ کہ اس کے خلاف ہر دلیل قائم ہو جائے۔ اسی لئے اختلاف کی صورت میں قول کنویں اور چشمے والے کا ہوتا ہے پس یہاں بھی یہی ہوگا۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بند جب زمین کے ساتھ ہموار ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ زمین والے کا ہو ... کیونکہ اگر وہ نہر کی حریم ہوتا تو کیچڑ ڈالنے کی جگہ ہونے کی بنا پر مرتفع ہوتا۔ لہٰذا ظاہر حال زمین والے کے لئے شاہد ہے البتہ وہ اس کو توڑ نہیں سکتا کیونکہ نہر والے کا حق اس کے ساتھ متعلق ہے اور توڑنے میں اس کے حق کا ابطال ہے۔ اور یہ بات جائز ہے کہ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے آدمی کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے سے منع کیا جائے مثلاً کسی شخص کی دیوار ہو جس پر دوسرے کی کڑیاں

نصب ہوں۔ دیوار والا اگر اپنی دیوار کو گرانا چاہے تو اس کو ایسا کرنے سے منع کیا جائے گا پس ایسے ہی یہاں ہے۔

پھر مشترک نہر کی کھدائی ——— نہر والوں کے ذمے ہوتی ہے ——— کھدائی میں کنارے والوں کے ذمے کچھ نہ آئے گا کیونکہ کھدائی ملکیت کے حقوق میں سے ہے جبکہ کنارے والوں کو عین نہر میں کچھ ملکیت حاصل نہیں ہے بلکہ ان کو صرف پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

نہر والوں پر کھدائی کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہر والوں کے ذمے ہے کہ وہ کھدائی ——— اوپر سے شروع کریں اور جب ایک شخص کی زمین سے تجاوز کر جائیں تو اس شخص سے کھدائی کو ختم کر دیں اور کھدائی باقی حصے والوں کے ذمے ہو۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اوّل تا آخر حصہ شرب اور اراضی کے تناسب سے سب پر کھدائی واجب ہوگی۔ حتی کہ اگر ایک نہر دس آدمیوں کی ہو تو کھدائی کا خرچہ ابتدائے نہر سے پہلے کے حصے کی انتہا تک ان کے درمیان دس حصوں میں ہوگا کہ ہر ایک پر خرچہ کا دسواں حصہ آئے گا۔ اور جب پہلے کے حصے سے تجاوز کر جائیں گے تو پہلے سے کھدائی کا خرچہ ساقط ہو جائے گا اور اب باقی لوگوں پر خرچہ نو حصوں میں ہوگا۔ اور جب دوسرے کے شرب سے تجاوز کر جائیں گے تو اس سے بھی خرچہ ساقط ہو جائے گا اور باقی خرچہ آٹھ حصوں میں ہوگا اور آگے بھی ایسے ہی سلسلہ چلے گا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ صاحبین کے نزدیک نہر کے اوپر سے لے کر نیچے تک کھدائی ان کے مابین دس حصوں پر ہوگی۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھدائی حقوق ملک میں سے ہے اور اوپر کے حصے میں نہر کے دہانے سے پہلے کے شرب تک سب شریک میں لہٰذا اس کی مشقت و خرچہ سب کے ذمے ہوگا رہا اس کے بعد تو اس میں اوپر والے کی ملک نہیں ہے اس کا محض حق ہے یعنی پانی کو اس میں بہانا لہٰذا مشقت و خرچہ صاحب ملک پر ہوگا صاحب حق پر نہیں۔ اور اسی وجہ سے کھدائی کا خرچہ و مشقت نہر والوں کے ذمے ہوتی ہے کنارے والوں کے ذمے کچھ نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نہر والوں کے لئے ہوتی ہے جبکہ کنارے والوں کو صرف خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہوتا ہے اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کے لئے دوسرے کی مملوکہ چھت پر سیل (پانی کا بہاؤ) ہو تو تاوان چھت والے کے ذمے ہوگا سیل والے کے ذمے نہیں بوجہ مذکورہ۔

رہے دریا مثلاً سیحون دجلہ و فرات وغیرہ تو ان میں کسی کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی عین دریا میں بھی نہیں۔ اور نہ ہی ان میں کسی کو حق خاص حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی شرب میں بلکہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے اور ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ ان سے پانی پئے جانوروں کو پلائے اور اپنی زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے مثلاً کوئی شخص امام (حکومت) کی اجازت سے کوئی غیر آباد زمین آباد کرتا ہو تو اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دریا سے اس زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے اور جب اس سے دریا کو کوئی نقصان نہ پہنچا ہو تو امام یا کوئی اور اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتا۔

اسی طرح ہر شخص اس پر ملکی اور دالیہ ——— اور سانیہ وغیرہ نصب کر سکتا ہے جبکہ دریا کو نقصان نہ پہنچتا ہو کیونکہ یہ دریا کسی ایک کے قبضے میں نہیں ہوتے لہٰذا کسی کے لئے ان میں اختصاص نہیں ہے پس تمام لوگ ان میں (نفع اٹھانے کے اعتبار سے) برابر ہیں اور ہر شخص ان سے نفع اٹھا سکتا ہے لیکن اس

شرط کے ساتھ کہ دریا کو کچھ نقصان نہ ہو جیسا کہ شارع عام سے انتفاع میں ہوتا ہے۔ اور اگر دریا کو نقصان پہنچتا ہو تو ہر مسلمان کو اسے منع کرنے کا حق حاصل ہو گا جس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ عامہ مسلمین کا حق ہے اور ان کے لئے تصرف کرنے کا جواز مشروط ہے ضرر و نقصان نہ ہونے کے ساتھ جیسا کہ شاہراہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مرو کے دریا کے بارے میں پوچھا گیا کہ ایک شخص نے غیر آباد زمین کو آباد کیا اور مرو کے اوپر سے ایسی جگہ سے جس کا کوئی مالک نہیں ایک نہر کاٹ کر لے گیا۔ اور اس نہر میں اس دریا سے پانی لیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس طرح کرنے سے اگر مرو والوں کے پانی میں ضرر و نقصان آتا ہو تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر ان کو نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر ایسا کر سکتا ہے اور اہل مرو اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتے بوجہ مذکورہ۔ ان سے یہ بھی پوچھا گیا کہ جب اس دریا میں سے کسی شخص کے لئے متعین سوراخ ہوں کیا وہ ان میں اضافہ کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اگر اس کی ملکیت میں اضافہ ہوا اور یہ دریا والوں کے لئے مضر نہ ہو تو ایسا کر سکتا ہے۔ اور اگر کچھ لوگوں کی خاص نہر ہو جو اس سے پانی لیتے ہوں پھر ان میں سے کوئی ارادہ کرے کہ ایک سوراخ کا اضافہ کر لے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا اگرچہ اس طرح کرنے سے اس نہر کو کچھ نقصان نہ پہنچتا ہو۔

دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں اضافہ کرنا عامہ مسلمین کے درمیان مشترک حق میں تصرف کرنا ہے اور حقوق عامہ میں تصرف کرنے کی حرمت صرف ضرر و نقصان کی شرط کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ جبکہ دوسرے مسئلے میں اضافہ کرنا ملک مشترک میں تصرف کرنا ہے کہ نہر کا زیادہ پانی لیا۔ اور ملک مشترک میں تصرف کی حرمت مالک کو نقصان پہنچنے پر موقوف نہیں ہوتی۔ یہی فرق ہے۔

اگر دریاؤں کا پانی کسی زمین سے سمٹ جائے تو اس کے برابر والوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اس زمین کو اپنی زمین کے ساتھ ملا لے کیونکہ احتمال ہے کہ دریا کا پانی دوبارہ اس جگہ پر لوٹ آئے اور ادھر رستہ نہ پائے تو دوسری جانب کو دھکیلا جائے اور نقصان پہنچائے۔ ہاں اگر دوبارہ لوٹ آنے کا امکان نہ ہو یا اس کے مقابلے میں دوسری غیر آباد زمین ہو کہ وہاں پانی کے آنے سے کسی کو نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر اس کو وہ حق حاصل ہوتا ہے اور جب وہ اس کو مشہور اختلاف کے مطابق امام (حکومت) کی اجازت سے یا بلا اجازت اس کو آباد کر لے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔

اگر دریاؤں کو کھودنے (یعنی گہرا کرنے) کی ضرورت ہو تو سلطان (حکومت) کے ذمے ہوتا ہے کہ بیت المال سے ان کی کھدائی کرائے کیونکہ ان کی منفعت عامہ مسلمین کے لئے ہوتی ہے لہٰذا ان کا خرچہ بھی بیت المال سے ہو گا بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ الخراج بالضمان (نفع تاوان کے مقابلے میں ہوتا ہے) اسی طرح اگر دریا سے غرق آب ہونے کا خطرہ ہو تو سلطان کے ذمے ہے کہ وہ بیت المال سے اس کے بند کی مرمت کرائے بوجہ مذکورہ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الاراضی

یہاں گفتگو کے دو عنوان ہیں (۱) انواع اراضی کا بیان (۲) ہر نوع کے حکم کا بیان۔

انواع اراضی کا بیان: اراضی کی اصلا دو قسمیں ہیں اراضی مملوکہ اور اراضی مباحہ غیر مملوکہ۔ پھر مملوکہ کی دو قسمیں ہیں آباد اور ویران اور مباحہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کا تعلق شہر کے منافع سے ہو مثلاً شہر والوں کو وہاں سے ایندھن کی لکڑی حاصل ہوتی ہو یا ان کے مویشیوں کی چراگاہ ہو اور دوسری وہ جو شہر کے منافع میں سے نہ ہو اس کو موات کہتے ہیں۔

ہر نوع کے حکم کا بیان

اراضی مملوکہ عامرہ (آباد)

ان اراضی میں کسی کو اختیار نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرے کیونکہ ملک کی عصمت و حفاظت اس سے مانع ہے یہی حکم (مملوکہ) ویران وغیر آباد اراضی کا ہے جس کا پانی منقطع ہو چکا ہو اور اس حالت میں کئی سال گزر گئے ہوں کیونکہ طوالت زمانہ کے باوجود ملکیت قائم ہے یہاں تک کہ اس کو فروخت کرنا ہبہ میں دینا اور اجارہ پر دینا جائز ہے۔ اور جب اس کا مالک مر جائے تو میراث بن جاتی ہے البتہ وہ جب ویران ہو تو اس پر خراج نہیں ہوتا کیونکہ ویران زمین پر خراج نہیں ہوتا ہاں اگر اس کے مالک نے باوجود پیداوار حاصل کرنے کی قدرت کے اس زمین کو ایسے ہی معطل (چھوڑے) رکھا تو اس کے ذمے خراج ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس زمین کے مالک کا علم ہو اور اگر اس کے مالک کا علم نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو لقطہ کا ہے جس کا بیان متعلقہ کتاب میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ گھاس کہ جو ارض مملوکہ میں اگتی ہے مباح اور غیر مملوک ہوتی ہے مگر جب مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور جمع کر لیا ہو محفوظ کر لیا ہو تو پھر وہ گھاس اس کی مملوک بن جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم سے ظاہر روایت کا جواب ہے جب کہ متاخرین میں سے ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ جب اس نے گھاس کو پانی دیا ہو اور اس کی دیکھ بھال کی ہو تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ اس میں اصل اباحت ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ الناس شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ) الکلاء یہ نام ہے اس گھاس کا جو بندے کے عمل کے بغیر آگے۔ اور شرکت عامہ یہ اباحت ہے مگر جب کہ مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور اس

کو حرز میں کرلیا ہو کیونکہ اس وقت اس نے غیر مملوک مال مباح پر غلبہ پالیا ہے لہٰذا وہ اس کا مالک بن جائے گا مثل اس پانی کے جس کو برتنوں اور ظروف میں جمع کرلیا گیا ہو اور مثل دیگر مباحات کے جو کسی کی مملوک نہ ہوں۔
نار (آگ) نام ہے ایک روشن جوہر کا جس کی حرکت ہمیشہ اوپر کی جانب ہوتی ہے۔ پس جس شخص نے آگ روشن کی اس کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو آگ سینکنے ــــــــــ سے منع کرے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس میں شرکت ثابت کی ہے۔ رہے انگارے تو وہ آگ نہیں ہے اور وہ اپنے مالک کا مملوک ہے لہٰذا اس کو اپنی دیگر املاک کی طرح اس سے روکنے کا حق ہے۔

اگر کوئی شخص ارادہ کرے کہ اس کی زمین میں داخل ہو کر گھاس کاٹے تو اگر کسی دوسری جگہ پر گھاس ملتی تو تو مالک زمین اس کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے اور اگر دوسری جگہ گھاس نہ ملتی ہو تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو داخل ہونے کی اجازت دے دے ورنہ خود گھاس کاٹ کر اس کو دے مثل اس پانی کے جو ان کنووں چشموں اور حوضوں میں ہو جو اراضی مملوکہ میں واقع ہوں جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر کوئی شخص اس کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو گیا اور گھاس کاٹ لی تو مالک زمین کو اس سے گھاس واپس لینے کا اختیار نہیں کیونکہ گھاس مباح ہے جس پر اس دوسرے کا قبضہ پہلے ہو گیا ہے۔

اسی طرح اس کی بیع بھی جائز نہیں کیونکہ بیع کا محل مال مملوک ہوتا ہے جب کہ اس میں کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی۔ اس کا اجارہ بھی جائز نہیں کیونکہ اعیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔ گھاس کی بیع میں اجارہ میں ہبہ میں اور نکاح میں اس کو مہر بنانے میں اس کو بدل خلع بنانے میں اس پر صلح میں اور اس کی وصیت کرنے میں وہی جواب ہے جو شرب میں جواب تھا کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر مملوک ہے اور اس پوری بحث کو ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح وہ چراگاہیں جو گھاس کے حکم میں ہیں وہ بھی اس قاعدے پر ہیں۔ اور اسی طرح بانس کے اگنے کی جگہ پر کشادہ نالوں مچھلی کے حکم کے اعتبار سے بھی یہی حکم ہے کیونکہ مچھلی میں بھی اللہ تعالیٰ عزشانہ کے فرمان احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم (حلال ہوا تمہارے لیے دریا کا شکار اور دریا کا کھانا تمہارے فائدے کے واسطے) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد احلت لنا میتتان ودمان ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے، کی بنا پر اصل کے اعتبار سے مباح ہے لہٰذا بغیر پکڑے اور اس پر غلبہ حاصل کیے وہ مملوک نہیں بنے گی بوجہ مذکورہ۔ اور اگر مچھلی کو کسی تالاب میں جمع کرلیا تو اگر ایسا ہو کہ بغیر شکار کے اس کو پکڑنا ممکن ہو تو محض محفوظ کر لینے سے وہ اس کا مالک ہوگا اس بنا پر کہ اس پر غلبہ اور قبضہ پایا جاتا ہے اس لیے اگر وہ اس مچھلی کو فروخت کرے تو جائز ہے اور اگر بغیر شکار کیے اس کو پکڑنا ممکن نہ ہو تو تالاب والا اس مچھلی کا مالک نہیں تھا کیونکہ اس کو اس پر غلبہ حاصل نہیں ہے۔ اور بغیر غلبہ کے مباح میں ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس لیے اگر اس مچھلی کو فروخت کیا تو جائز نہیں۔ یہی قاعدہ دیگر مباحات میں بھی ہے مثلاً جب پرندہ کسی شخص کی زمین میں انڈے دے یا اس کے جوڑے ہوں تو وہ مباح ہوں گے اور ان کا مالک پکڑنے والا ہوگا نہ کہ مالک زمین خواہ مالک زمین نے پرندے کیلئے گھونسلہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو۔ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ میں سے متاخرین نے کہا کہ اگر اس نے پرندے کے لیے گھونسلہ بنایا ہو تو ملکیت اس کی ہوگی اور اس کو حق ہوگا کہ پکڑنے والے

سے اس کو واپس لے لے لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد پکڑنے والے کے حق میں ہے نیز مباح میں ملکیت اس پر غلبہ سے ثابت ہوتی ہے اور پکڑنے والا اس پر غلبہ پانے والا ہے نہ کہ مالک زمین اگرچہ اس مالک زمین نے پرندے کے لیے گھونسلہ بنایا ہو۔ اسی طرح وجہ مذکورہ کی بنا پر وہ شکار جو کسی کی زمین میں پناہ پکڑے یا کسی کے گھر میں پناہ پکڑے اس کا مالک پکڑنے والا ہوگا۔ اور اگر مالک مکان نے شکار کے گھر میں داخل ہونے کے بعد گھر کا دروازہ بند کر دیا تو اگر وہ بلا شکار کیے اس کو پکڑ سکتا ہے تو وہ اس کا مالک ہوگا اس وجہ سے کہ اس کی جانب سے غلبہ پایا گیا۔ اور ایسے ہی اگر کسی نے جال لگایا اور جال کے ساتھ شکار ایسے الجھ گیا کہ اس کے لیے خلاصی نہ ہوئی تو وہ جال لگانے والے کا ہوگا خواہ جال اس کا اپنا ہو یا کسی دوسرے کا ہو مثل اس شخص کے جس نے کسی دوسرے شخص کے باز کو اس کی اجازت کے بغیر چھوڑا اور باز نے شکار پکڑا یا کسی دوسرے شخص کے کتے کو شکار پر چھوڑا اور اس کتے نے شکار پکڑ لیا تو شکار باز اور کتا چھوڑنے والے کا ہوگا باز اور کتے کے مالک کا نہ ہوگا۔ اور اگر خیمہ لگایا اور شکار آیا اور اس کے ساتھ الجھ گیا تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ جال بچھانا اسی لیے ہوتا ہے کہ شکار پھنس جائے۔ اور وہ سبب جو کسی شی کے لیے موضوع ہو اس سبب کا ارتکاب کرنے والا اس شی کا اکتساب کرنے والا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خیمہ لگانے کی غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ کچھ اور ہوتی ہے لہٰذا اس میں ملکیت درحقیقت غلبہ پانے اور پکڑنے پر موقوف رہے گی۔ کوئی گڑھا کھودا اور اس میں شکار گر پڑا تو اگر تو گڑھا پانی کے جمع ہونے کے لیے کھودا تھا تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا کیونکہ پکڑنا بمنزلہ شکار کرنے کے ہے اور اگر اس کو شکار کے لیے کھودا تھا تو گڑھا بمنزلہ جال کے ہے۔

رہے وہ مملوکہ جنگلات جو بانس اور لکڑی کے حکم میں ہیں تو ان میں کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی شخص کے جنگلات سے اس کی اجازت کے بغیر لکڑی کاٹے کیونکہ لکڑی اور بانس جنگل کے مالک کے مملوک ہیں جو اس کی ملکیت میں اگتے ہیں اگرچہ ان میں اگانا سرے سے نہ پایا گیا ہو برخلاف مملوک چراگاہ میں گھاس کے کیونکہ جنگلات کی منفعت بانس اور لکڑی ہے لہٰذا جنگلات میں ملکیت سے یہ مقصود ہوتے ہیں پس جنگلات میں ملکیت سے ان میں بھی ملکیت ہوگی رہی گھاس تو مملوکہ چراگاہ سے (بھی) وہ مقصود نہیں ہوتی بلکہ مقصود زراعت ہوتی ہے۔

اگر چرواہے نے کسی کے مملوکہ جنگلات میں گائیں چرائیں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور جو بانس وغیرہ خراب کئے ان کا ضمان دے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ جنگلات کی منفعت لکڑی اور بانس ہوتے ہیں اور وہ مالک جنگلات کے مملوک ہوتے ہیں اور کسی کے مال مملوک کا اتلاف موجب ضمان ہوتا ہے اس کے برخلاف چراگاہ کی گھاس میں اباحت ہوتی ہے نہ کہ ملکیت جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دونوں کے درمیان فرق پر دلیل یہ مسئلہ ہے کہ مالک جنگلات کو بانس معاملہ (مساقات) پر دینے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ چراگاہ کے مالک کو گھاس مساقات پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس بارے میں محفوظ قاعدہ یہ ہے کہ بانس اور لکڑی ہیں زمین میں ملکیت سے ملکیت آتی ہے جب کہ گھاس میں نہیں آتی۔

رہیں مملوکہ زمین میں وہ چیزیں جو عام طور پر بندے کے عمل کے بغیر نہیں اگتیں مثلاً اسپیت، اور وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی اور کٹائی کے بعد باقی حصے تو یہ مملوک ہوتی ہیں اور مالک زمین کو حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کو منع کرے اور اس کی بیع وغیرہ جائز ہے کیونکہ اس کے اگانے کو اس کا اکتساب شمار کیا جاتا ہے لہٰذا وہ اس کا

مالک ہوگا۔ نیز قاعدہ یہ ہے کہ مملوک سے مملوک ہوتا ہے البتہ اس قاعدے کے خلاف شریعت کی وجہ سے بعض اشیاء میں اباحت ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ شریعت نے مخصوص اشیاء میں اباحت ثابت کی ہے لہذا صرف انہی اشیاء پر (اباحت کا) اقتصار رہے گا۔

ارض موات

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں ارض موات کی تفسیر، ارض موات میں امام کو جو تصرف کرنے کا اختیار ہے اس کا بیان جس امر سے ارض موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کا بیان، جس امر سے اس میں حق ثابت ہوتا ہے ملکیت نہیں اس کا بیان۔ اور اس میں ملکیت کے بعد اس کے حکم کا بیان۔

ارض موات کی تفسیر: یہ زمین ہے جو شہر سے باہر ہو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ ہی اس میں کسی کا حق خاص ہو پس اندرون شہر موات بالکل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بیرون شہر کا وہ حصہ جو شہر کے مرافق و منافع میں سے ہو اور شہر والوں کے لیے لکڑی حاصل کرنے کی جگہ ہو اور ان کے لیے چراگاہ ہو موات نہیں ہوتا یہاں تک کہ امام کو بھی حق نہیں ہوتا کہ وہ اس کو جاگیر کے طور پر دے سکے کیونکہ جو علاقہ اہل شہر کے منافع میں سے ہو وہ اہل شہر کا حق ہوتا ہے جیسے ان کے مکان کا فناء اور اس کو جاگیر دینے میں ان کے حق کا ابطال ہے۔ اسی طرح نمک تار کول اور تیل وغیرہ کی زمین جس سے مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتے ارض موات نہیں ہوتی یہاں تک کہ امام اس کو کسی کو بطور جاگیر نہیں دے سکتا کیونکہ یہ عامہ مسلمین کا حق ہے جب کہ جاگیر دینے میں ان کا حق کا ابطال ہے جو جائز نہیں

آیا یہ شرط ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو؟ طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ جو آبادی سے قریب ہو وہ ارض موات نہیں ہوتی۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ارض موات وہ ٹکڑا ہے کہ اگر اس کے آبادی سے قریب ترین حصے پر کوئی کھڑا ہو اور باواز بلند پکارے تو آبادی میں اس کی آواز نہ سنی جائے۔ ظاہر روایت کے مطابق یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر شہر کے ساتھ سمندر ہو جس کا پانی پیچھے ہٹ جائے یا بڑا جنگل ہو جو کسی کی ملک نہ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق یہ ارض موات ہوگی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت اور طحاوی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق نہیں ہوگی۔ صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ موات نام ہے اس شی کا جس سے نفع نہ اٹھایا جاتا ہو۔ تو جب یہ کسی کی ملک نہ ہو اور نہ ہی کسی کا حق خاص ہو اور نہ ہی اس سے نفع اٹھایا جاتا ہو خواہ یہ شہر سے دور ہو یا قریب ہو۔

امام کو ارض موات میں کیسا تصرف حاصل ہے: مسلمانوں کے مصالح کے لیے امام ارض موات بطور جاگیر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں شہروں کی آبادی ہے۔ اور وہ تصرف جس کا تعلق مسلمانوں کے مصالح سے ہو امام کو اس کا حق ہوتا ہے جیسے بڑی بڑی نہریں کھودنا اور ان کے پلوں کی مرمت کرانا وغیرہ۔ اگر امام نے کسی شخص کو ارض موات جاگیر میں دی اور اس نے اس زمین کو چھوڑے رکھا آباد نہیں کیا تو تین سال تک امام اس سے تعرض نہیں کرے گا اور جب تین سال گزر جائیں گے تو وہ زمین دوبارہ موات بن جائے گی جیسے کہ پہلے تھی اور امام کو اختیار ہوگا

کہ وہ کسی اور کو زمین الاٹ کر دے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ محتجر کو تین سال کے بعد حق نہیں ہوتا نیز تین سال ایسی مدت ہے جو عذر پیش کیے جانے اور قبول کیے جانے کی ہے پس جب اس نے تین سال تک زمین کو روکے رکھا اور اس کو آباد نہیں کیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ اس زمین کو آباد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کو معطل رکھنا چاہتا ہے لہٰذا اس کا حق باطل ہو گیا اور وہ زمین اپنی سابقہ موات ہونے کی حالت کی طرف لوٹ آئی اور امام کو حق ہو گا کہ وہ وہ زمین کسی اور کو دے دے۔

کس امر سے موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کس سے نہیں:-

موات میں ملکیت ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک امام کی اجازت سے آباد کرنے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک محض آباد کرنے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام کی اجازت شرط نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من احیاء ارضا میتۃ فھی لہ ولیس لعرق ظالم فیہ حق (جس شخص نے بے آباد زمین کو آباد کیا تو وہ زمین اس شخص کی ہو گی اور کسی ظالم کو جڑوں کا اس میں حق نہیں ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آباد کرنے والے کے لیے ملک کا اثبات کیا اور امام کی اجازت کو شرط قرار نہیں دیا۔ نیز یہ زمین مباح ہے جس پر آباد کرنے والے نے غلبہ پایا ہے لہٰذا وہ امام کی جازت کے بغیر اس کا مالک بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ کوئی شکار پکڑے یا گھاس کاٹے۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول لیس لعرق ظالم فیہ حق تنوین کے ساتھ بھی مروی ہے اور اضافت کے ساتھ بھی تنوین کے ساتھ ہو تو مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کے درختوں کی جڑیں کسی دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر اگ آئیں تو زمین والے کو حق حاصل ہے کہ اس کو گھاس کی حالت میں اکھیڑ ڈالے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیس للمرء الا ما طابت بہ نفس امامہ (آدمی کے لیے نہیں ہے مگر وہ جس پر اس کا امام راضی ہو) تو جب امام نے اجازت نہیں دی تو وہ اس پر راضی نہیں ہوا لہٰذا زمین اس شخص کے لیے نہ ہو گی۔ نیز ارض موات غنیمت ہے لہٰذا دیگر غنائم کی طرح اس کے ساتھ اختصاص کے لیے امام کی اجازت ناگزیر ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اونٹ اور گھوڑے سے چڑھا کر اہل حرب سے حاصل کی گئی ہو۔ ارض موات بھی غنیمت ہے کیونکہ یہ اہل حرب کے قبضے میں تھی اور مسلمانوں نے اس پر قوت و قہر سے غلبہ پایا ہے لہٰذا یہ سب غنیمت ہو گی۔ پس دیگر غنائم کی طرح امام کی اجازت کے بغیر کوئی مسلمان اس کے کسی حصے کے ساتھ مختص نہیں ہو سکتا۔ شکار لکڑی اور گھاس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہ اشیاء اہل حرب کے قبضے میں نہیں ہوتیں پس جائز ہے کہ ان پر محض غلبہ و قبضہ سے ان میں ملکیت ثابت ہو جائے۔

رہی حدیث تو اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شرعاً مالک بن جاتا ہے وہاں یہ احتمال بھی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک جماعت کو ان الفاظ کے ذریعے احیائے موات کی اجازت دی ہو اور ہم اسی کے مطابق قول کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث احتمال کے ہونے ہوئے صاحبین کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ اس کی نظیر نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من قتل قتیلا فلہ سلبہ یہاں تک کہ قاتل کے لیے سلب کو ثابت کرنے کے لیے اس حدیث سے احتجاج و استدلال صحیح نہیں جیسا کہ کتاب السیر میں ذکر ہو چکا ہے

یا اس کو اجازت کی حالت پر محمول کیا جائے گا تاکہ دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے۔
حدیث میں عموم کی بنا پر ذمی بھی آباد کرنے سے ایسے ہی مالک بن جاتا ہے جیسے مسلمان بن جاتا ہے۔
اگر ارض موات کی تحجیر کی تو بالاتفاق اس سے ملکیت نہیں آتی کیونکہ موات میں ملکیت آباد کرنے سے آتی ہے جب کہ تحجیر کہتے ہیں اس کے گرد پتھر رکھنے کو یا خط کھینچنے کو تاکہ دوسرے کو اس پر غلبہ پانے سے روک سکے اور یہ کام آباد کرنے میں نہیں آتا لہٰذا محض تحجیر سے موات کا مالک نہیں بنے گا۔ البتہ اس کی بنا پر وہ دوسروں کے مقابلے میں اس زمین کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے یہاں تک کہ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس کو وہاں سے ہٹائے کیونکہ پہلے شخص کا اس پر پہلے قبضہ ہوا ہے۔ اور پہل کرنا فی الجملہ اسباب ترجیح میں سے ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ منی مباح من سبق (منیٰ مباح ہے اس شخص کے لیے جو سبقت کر جائے)۔ اسی قاعدے کے مطابق اگر مسافر کسی ارض مباحہ میں یا رباط میں پڑاؤ کرے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اور بعد میں آنے والے کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ پہلے آنے والے کو وہاں سے ہٹائے۔ اور جب تحجیر کرنے والا اس زمین کا زیادہ حقدار بن گیا تو امام وہ زمین کسی دوسرے کو نہیں دے سکے گا مگر جب کہ تحجیر کرنے والے نے اس زمین کو تین سال تک معطل رکھا ہو اور آباد نہ کیا ہو۔

ارض موات کا ملکیت کے بعد حکم:- اس کے ساتھ دو حکم مختص ہیں حکم حریم اور وظیفہ عشر و خراج۔

۱۔ **حکم حریم:** اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں ایک اصل حریم دوسرے مقدار حریم۔

اصل حریم: اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کسی شخص نے ارض موات میں کنواں کھودا تو کنویں کے لیے حریم ہوگا یہاں تک کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے حریم میں کنواں کھودنا چاہے تو اس کو منع کرنے کا اختیار ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے کنویں کے لیے حریم بنایا۔ اسی طرح چشمے کے لیے بھی بالاتفاق حریم ہوتا ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر زمین کے لیے حرم بنایا ہے۔ رہی نہر تو اس کے بارے میں ہم کلام کر چکے ہیں۔

(ii) **مقدار حریم:** چشمہ کا حریم بالاتفاق پانچ سو ہاتھ کا ہوتا ہے۔ حدیث میں ایسے ہی آیا ہے یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے للعین خمسماۃ ذراع اور وہ کنویں جن سے جانوروں کو پانی پلانے کے لیے ہاتھ سے پانی نکالا جاتا ہو ان کا حرم بالاتفاق چالیس ہاتھ کا ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا وحریم بئر المعطن اربعون ذراعا۔ رہا ان کنوؤں کا حریم جن سے اونٹ وغیرہ کے ذریعے پانی نکالا جاتا ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ساٹھ ہاتھ ہے۔ صاحبین نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا وحریم بئر الناضح ستون ذراعا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ موات میں ملکیت امام کی اجازت سے آباد کرنے سے آتی ہے اور اس کی جانب سے حریم کو آباد کرنا نہیں پایا گیا۔ نیز اسی طرح امام کی اجازت حریم کو مقصوداً شامل نہیں ہوتی البتہ حریم کا دخول کنویں کی اس کی طرف حاجت کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ کنویں جن سے اونٹ وغیرہ کے ذریعے پانی کھینچا جاتا ہو

ان کی حاجت ہر جانب سے چالیس ہاتھ سے پوری ہو جاتی ہے جیسا کہ ہاتھ سے پانی کھینچنے کی حاجت میں ہوتا ہے۔ پس اس سے زائد میں موات کا حکم باقی رہے گا۔ مذکورہ حدیث میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے وہ قول کسی خاص کنویں کے بارے میں کیا ہو اور امام کو اس کا اختیار ہوتا ہے۔

نہر کے حریم کی مقدار میں ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کا اختلاف ہے ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر جانب نہر کی چوڑائی کا نصف ہوگا اس جانب بھی نصف اور اس جانب بھی نصف جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر جانب پوری چوڑائی کے برابر ہے۔

جب ارض موات میں نہر کھودی جائے تو بعض نے ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہا اللہ کے درمیان اختلاف ذکر کیا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ بوجہ مذکورہ ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حکم وظیفہ عشر و خراج:-

اگر کسی مسلمان نے ارض موات کو آباد کیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر وہ عشری زمین کے مقابل ہے تو عشری ہوگی اور اگر خراجی زمین کے مقابل ہے تو خراجی ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس کو عشری پانی سے آباد کیا تو عشری ہوگی اور اگر خراجی پانی سے آباد کیا تو خراجی ہوگی۔

اور اگر آباد کرنے والا ذمی ہو تو بہر صورت زمین خراجی ہوگی بالاجماع۔ یہ کتاب العشر والخراج کے مسائل میں سے ہے واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

کتاب المفقود

مفقود کے بارے میں کلام کے چار عنوان ہیں۔

مفقود کی تفسیر
اس کی حالت کا بیان
اسکے مال کے ساتھ کیا کیا جائے اس کا بیان
اس کے مال کے حکم کا بیان

مفقود کی تفسیر مفقود اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کی خبر معلوم نہ ہو کہ زندہ ہے یا مر گیا ہے۔

فصل:

مفقود کی حالت کا بیان

اس کی حالت کے بارے میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ جو عبارت تحریر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مفقود اپنے نفس کے حق میں زندہ اور دوسرے کے حق میں مردہ ہوتا ہے ایک ہی شخص حقیقتاً زندہ اور مردہ نہیں ہوتا کیونکہ یہ محال ہے لیکن اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو اس کے حق میں ہوں ان میں اس پر زندوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہٰذا اس کا مال وارثوں کو نہیں ملے گا اور اس کی بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی گویا کہ وہ حقیقتاً زندہ ہے۔ اور ان امور میں جو اس کے حق میں نہیں ہے مردوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہٰذا یہ کسی کا وارث نہیں بنے گا گویا کہ یہ حقیقتاً مردہ ہے۔ کیونکہ جو امر استصحاب حال سے ثابت ہو وہ اس قابل تو ہوتا ہے کہ جو تھا اس کو اس کی حالت پر باقی رکھے اس قابل نہیں ہوتا کہ جو نہیں ہے اس کو ثابت کرے۔ اس کے اموال اور اس کی بیویوں کے احکام میں اس کی ملکیت ایسا امر ہے کہ جو تھا پس ہم نے حالت حیات کا استصحاب اس امر کو باقی رکھنے کے لئے کیا۔ رہی دوسرے کے مال میں اس کی ملکیت تو یہ ایسا امر ہے کہ جو نہیں تھا پس اس کے اثبات کی ضرورت ہوگی لیکن استصحاب حال اس امر کے اثبات کے قابل نہیں ہوتا جو پہلے نہ ہو۔ اس کی حالت کے بارے میں عبارت کی تحقیق یوں ہے

کہ اس کی حالت غیر معلوم ہے احتمال ہے کہ وہ زندہ ہو اور احتمال ہے کہ وہ مردہ ہو۔ یہ امر توارث اور بیویوں کی جدائی (بائن ہونے) سے مانع ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ زندہ ہو تو اپنے اقارب کا وارث بنے گا اور وہ اس کے وارث نہیں بنیں گے اور اس کی بیوی جدا نہیں ہوگی اور اگر وہ مردہ ہو تو یہ اپنے اقارب کا وارث نہیں بنے گا البتہ وہ اس کے وارث بنیں گے۔ اور دونوں جانب سے ارث (وارث بننا) ایسا امر ہے جو یقینی طور پر پہلے ثابت نہیں تھا لہٰذا اس کے ثبوت میں شک واقع ہوا پس شک و احتمال سے یہ ثابت نہیں ہوگا۔ یہی حکم بیوی کی جدائی کا ہے۔ یہ اس معروف قاعدے پر مبنی ہے کہ "الثابت بیقین لا یزول بالشك وغیر الثابت بیقین لا یثبت بالشك" (جو یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتا اور جو یقینی طور پر غیر ثابت ہو وہ شک سے ثابت نہیں ہوگا۔

جب مفقود کے اقارب میں سے کوئی مرجائے تو (میراث میں) اس کے حصے کو روک لیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی حالت ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ زندہ ہے یا مردہ ہے کیونکہ اس وقت موت وحیات دونوں کا احتمال ہے یہاں تک کہ ایک شخص مرگیا اور اس نے اپنے پیچھے ایک مفقود بیٹا دو بیٹیاں اور ایک پوتا چھوڑا۔ بیٹیوں نے میراث کا مطالبہ کیا تو قاضی ان کے لئے نصف کا فیصلہ دے گا اور باقی نصف روک لیا جائے گا یہاں تک کہ مفقود بیٹے کی حالت ظاہر ہو جائے۔ کیوں کہ زندہ ہے تو اس کے لئے نصف ہوگا اور دو بیٹیوں کے لئے نصف ہوگا اور پوتے کے لئے کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مردہ ہے تو دو بیٹیوں کے لئے دو تہائی ہوگا اور باقی پوتے کا ہوگا۔ لہٰذا بیٹیوں کا نصف میں استحقاق یقینی طور پر ثابت تھا پس وہ انکو دے دیا جائے گا۔ اور بقیہ نصف کو مفقود کی حالت ظاہر ہونے تک روک لیا جائے گا۔ اور اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہو یہاں تک کہ وہ مدت گزر گئی کہ جس میں اس کی موت کا پتہ چل جاتا ہے تو دو تہائی ان دونوں بیٹیوں کو دے دیا جائے گا اور باقی پوتے کے لئے ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے حق میں کسی شئ کی وصیت کی گئی تو اس کو روک لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر مرتد مفقود ہو جائے اور پتہ نہ چلے کہ وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا ہے یا نہیں تو مسلمان کی طرح اس کے ترکہ کو بھی روکا جائے گا۔

فصل اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے

اس کے مال کے ساتھ چند قسم کے کام کئے جاتے ہیں۔

۱۔ قاضی اس کے مال کی حفاظت کرے گا اور حفاظت کے لئے ایک شخص کو مقرر کرے گا کیونکہ یہ ایسا مال ہے کہ اس کے مالک کے حفاظت سے عاجز ہونے کی بنا پر اس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں۔ لہٰذا قاضی اس کی رعایت میں اس کے مال کی حفاظت کرائے گا جیسے کہ اس بچے اور مجنون کی مال کی حفاظت کرتا ہے جن کا کوئی ولی نہ ہو۔

۲۔ اس کا وہ مال جو جلدی خراب ہونے والا ہے اس کو فروخت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر اس

کے مال کی حفاظت ہے۔

مفقود کا وہ مال جو اس کے مودع یا مضارب کے پاس ہو قاضی اس کو نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قبضہ نیابت (مالک کی) ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ ان کے حفاظت کرنے سے معنوی طور پر محفوظ ہوتا ہے اور قاضی کی حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۳۔ قاضی مفقود کے مال میں سے اس کی زوجہ کو خرچہ دے گا اگر اس کو زوجیت کا علم ہو کیونکہ اس پر خرچ کرنا اس کو زندہ رکھنا ہے پس یہ غائب کی ملک کی اس کے لئے اس کے خود حفاظت کرنے سے عاجز ہونے کی بنا پر حفاظت کرنے کے باب سے ہوا لہٰذا قاضی کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ اس کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۴۔ مفقود کے مال میں سے قاضی اس کی اولاد صغار پر خواہ وہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور اس کی اپاہج فقیر اولاد پر جو لڑکے ہوں اور فقیر لڑکیوں پر خواہ وہ اپاہج ہوں یا نہ ہوں اور اس کے محتاج والدین پر خرچہ کر سکتا ہے اگر اس کو نسب کا علم ہو کیونکہ مفقود کی اولاد کا خرچہ ان کے احیاء (زندہ رکھنے) کے لئے جزئیت اور بعضیت کے حکم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور جب اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے تو ایسے ہی اپنے جزء اور کل کو بھی زندہ رکھنا واجب ہے۔ لہٰذا مفقود کے مال میں سے ان پر خرچہ کرنا معنوی طور پر ان کو زندہ رکھنا ہے اور چونکہ مفقود خود ایسا کرنے سے عاجز ہے لہٰذا قاضی اس کام کو کرے گا۔ اور اگر قاضی کو زوجیت اور نسب کا علم نہ ہوا اور وہ ایسے شخص کو پیش کریں کہ جس کے پاس مفقود کا مال بطور ودیعت یا مضاربت کے ہو یا اس کے ذمے مفقود کا دین ہو اور وہ شخص اس بات (یعنی ودیعت مضاربت یا دین) کا اور زوجیت اور نسب کا اقرار کر لے تو قاضی اس مال میں سے ان پر خرچ کرے گا کیونکہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ اپنے شوہر کے مال میں سے بقدر کفایت اپنا خرچہ لے لے جب وہ لینے میں کامیاب ہو جائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی بیوی کو فرمایا کہ ابوسفیان کے مال میں سے اپنے اور اپنے بچے کیلئے معروف خرچہ لے لے۔ تو اس شخص نے اقرار کیا کہ یہ مفقود کا مال ہے اور یہ مفقود کی بیوی ہے تو اس (بیوی کیلئے) لینے کا حق ثابت ہوگیا۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہؒ کا قول ہے جبکہ زفرؒ کے نزدیک قاضی کو اس کا اختیار نہیں کیونکہ یہ قضاء علی الغائب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ قضاء علی الغائب کے باب سے نہیں ہے بلکہ یہ تو غائب کی رعایت کے باب سے ہے اور قاضی کو غائب کی رعایت کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ اس سے معلوم ہو چکی جو کتاب النفقات میں ہم ذکر چکے ہیں۔ اور اگر قاضی ان سے کفیل لے لے تو یہ بہتر ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ مفقود حاضر ہو جائے اور اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی یا اس نے ان لوگوں کو خرچہ پیشگی دے دیا تھا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب آدمی نے ان دونوں باتوں کا اقرار کیا ہو۔

اور اگر اس شخص نے دونوں کا انکار کیا یا صرف ایک کا علاوہ دوسرے کے اقرار کیا اور مدعیوں نے اس پر گواہ پیش کئے تو ان کے گواہوں کی گواہی قابل سماعت نہ ہوگی کیونکہ قضاء علی الغائب

یا قضاء للغائب ہوگی بغیر اس کے کہ اس کی طرف سے یا اس کے لئے خصم (مقدمہ لڑنے والا) حاضر ہو کیونکہ مودع مضارب اور قرض خواہ اثبات زوجیت میں اور اس پر خرچے کے ایجاب میں غائب کی طرف سے خصم نہیں ہوتے۔ اور اسی طرح اولاد والدین اور بیوی غائب کے لئے مال کی ملکیت کے اثبات میں اس کے خصم نہیں ہوتے اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں۔ پھر اگر مودع یا مضارب وغیرہ نے اولاد والدین بیوی وغیرہ کو کچھ مال دیا تو یہ ان کے اپنے مال میں سے شمار ہوگا کیونکہ وہ اس میں متطوع ہیں

قاضی مفقود کے مال میں سے مذکورین کے علاوہ دیگر ذوی الارحام پر خرچہ نہیں کرے گا کیونکہ ان کا خرچہ جزئیت و بعضیت کے سبب سے نہیں ہوتا کہ وہ معدوم ہے بلکہ ان کے ساتھ صلہ رحمی احسان اور نیکی کے طور پر ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ان لوگوں کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت کے وقت اپنا ہاتھ بڑھا کر اس کے مال میں سے کچھ لے لیں برخلاف والدین اور اولاد کے۔ لہٰذا اس کے مال میں سے خرچہ (دیگر ذوی الارحام پر) قضاء علی الغائب ہوگی۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مال جس میں سے بغیر قضائے قاضی کے اس شخص کو لینے کا حق ہو جس پر خرچہ کیا جائے تو قاضی کو اس مال میں خرچہ دینے کا حق ہوگا اور ہر وہ مال جس میں سے منفق علیہ (جس پر خرچہ کیا جائے) کو لینے کا حق نہ ہو قاضی اس میں سے خرچ نہیں کر سکتا۔

پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قاضی مفقود کے مال میں سے خرچ کرے گا تو یہ محض اس وقت کرے گا جب مال دراہم یا دنانیر ہو یا اناج ہو یا ایسے کپڑے ہوں جو اس کے لباس کی جنس میں سے ہوں۔ اور اگر مال کسی دوسری جنس میں ہو مثلاً سامان اور زمین تو قاضی خرچ نہیں کرے گا کیونکہ اس کے لئے اس کو فروخت کئے بغیر خرچہ کرنا ممکن نہیں ہوگا جبکہ قاضی کو بالاتفاق غائب و مفقود کے خلاف زمین و سامان فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ غائب کے خلاف بیع میں اس پر حجر (پابندی) کا معنی پایا جاتا ہے حالانکہ حر بالغ پر ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حجر جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ حاضر کے خلاف حجر جائز ہے لیکن غائب کے خلاف جائز نہیں کیونکہ حاضر کے خلاف بیع کے جواز میں اس ظلم کو دور کرنا ہے جو حاضر سامان کے ثمن سے ادائیگی کی قدرت کے باوجود دین کی ادائیگی نہ کرنے سے کرتا ہے۔ یہ ظلم غائب ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی جانب سے خرچہ کرنے سے باز رہنے کا علم نہیں ہوتا لہٰذا دونوں حالتیں جدا جدا ہیں۔

وہ اشیاء جو جلد خراب ہو جاتی ہیں قاضی کو ان کی بیع کا اختیار اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ صورتاً بیع ہے لیکن معنی کے اعتبار سے یہ اس کی حفاظت ہے اور قاضی کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

باپ کو اختیار نہیں کہ وہ قاضی کی اجازت کے بغیر غائب کے خرچے میں زمین فروخت کرے۔ رہی منقولہ جائیداد تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے حکم کے بغیر بھی باپ اس کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جیسے باپ غیر منقولہ جائیداد کو فروخت نہیں کر سکتا ایسے ہی منقولہ کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ کتاب النفقات میں گزر چکی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مفقود کے حال کا حکم

مفقود کی ولادت کیوقت سے جب اتنی مدت گذر جائے کہ عام طور پر آدمی اتنی مدت تک زندہ نہیں رہتا تو اسکی موت کا حکم لگا دیا جائے گا۔ اس کی امہات اولاد (جمع ام الولد) اور اس کے مدبر آزاد ہو جائیں گے۔ اس کی بیوی بائن ہو جائے گی اور اس کا مال حکم کے وقت اس کے زندہ وارثوں کی میراث بن جائے گا۔ اور جو اس سے پہلے مر چکے ان کے لئے کچھ نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں اس مدت کے لئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا حسن رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے اس کے لئے اس کی وقت ولادت سے ایک سو بیس سال کا اندازہ مقرر کیا اور محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جنگ صفین یا جنگ جمل میں ایک شخص مفقود ہو گیا ابو حنیفہ علیہ رحمہ اللہ کے زمانے میں اس کے مال کے بارے میں اس کے وارثوں نے جھگڑا کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے میراث ان کے درمیان تقسیم کی۔ کہا گیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات سن چالیس ہجری میں ہوئی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی وفات سن ایک سو پچاس ہجری میں ہوئی۔ محمد رحمہ اللہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اس مدت کا اندازہ سو سال کا کیا ہے۔ پھر جب یہ اندازہ کی ہوئی مدت گزر جائے تو اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا اور موت سے متعلقہ تمام احکام ثابت ہو جائیں گے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کی موت پر گواہ پیش ہو جائیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب اللقیط

لقیط کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں۔

اسکی لغوی وعرفی تفسیر

اس کی حالت کا بیان

اور اس سے متعلقہ احکام کا بیان

لغوی تفسیر از روئے لغت یہ لفظ یعنی لقاء سے فعیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے یعنی ملقی۔ یا یہ لفظ بمعنی اخذ ورفع (اٹھالینا) سے ملقوط کے معنی میں ہے یعنی لیا ہوا اور اوپر اٹھایا ہوا عادتاً کیونکہ اس کو لیا جاتا ہے پس اٹھایا یا بلند کیا جاتا ہے۔

عرفی تفسیر یہ نام ہے مفقود بچے کا جو عادۃً لیا ہوا اور اٹھایا ہوا ہو لہٰذا اس کو لقیط کہنا انجام کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس کو عام طور پر اٹھا لیتے ہیں۔ اور کسی شئ کو اس کے انجام کے نام سے پکارنا ایسا امر ہے جو لغت میں شائع ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ فرماتے ہیں ؛ انی ارانی اعصر خمرا اور فرماتے ہیں انک میت وانہم میتون" یہاں انگور کو شراب اور موت کا احتمال رکھنے والے زندہ کو میت انجام کے اعتبار سے کہا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

فصل :

لقیط کی حالت کا بیان

اس کے تین احوال ہیں جن کو جاننا ضروری ہے۔ حریت ورق میں اس کی حالت۔

حریت ورق میں لقیط کی حالت ظاہر اعتبار سے یہ آزاد ہوتا ہے۔ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے ایسے ہی مروی ہے کہ انہوں نے لقیط کے حر وآزاد ہونے کا حکم لگایا۔ نیز بنی آدم میں اصل حریت ہے کیونکہ انسان سب کے سب حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام اور حضرت حوا کی اولاد ہیں اور وہ دونوں آزاد تھے اور دو آزاد سے متولد بھی آزاد ہوتا ہے۔ بعض افراد میں از روئے شرع جو رقیت (غلامی) آتی ہے وہ کفر جو جنگ کا باعث ہے کے عارض کے سبب سے عارض ہونے والے غلبہ واستیلاء کی بنا پر ہوتی ہے۔ لہٰذا اصل پر عمل کرنا واجب ہے یہاں تک کہ عارض پر دلیل

قائم ہوجائے۔ پس اس پر احرار کے احکام مرتب ہوں گے مثلاً شہادت دینے، آزاد کرنے مدبر بنانے مکاتب بنانے اپنے قاذف پر حد لگوانے کے استحقاق اور دیگر احکام کی جو احرار کے ساتھ خاص ہیں اہلیت مرتب ہوتی ہے البتہ اس کی ماں کے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ مقذوف کا احصان اس علت کے انعقاد کے لئے شرط ہے جو قاذف پر (حد کی) موجب ہوتی ہے۔ اور لقیط کی ماں کا احصان معلوم نہیں کہ جس کی بنا پر قاذف کا قذف جو کہ موجب حد ہو وہ منعقد ہو سکے۔

اگر ملتقط (بچے کو اٹھانے والا) یا کوئی اور دعویٰ کرے کہ بچہ اس کا غلام ہے تو بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کی حریت ظاہر حال سے ثابت ہے پس وہ بغیر دلیل کے اس ظاہر کو باطل نہیں کر سکتا۔ اور اگر بچہ بالغ ہو جائے پھر اپنے بارے میں کسی شخص کے غلام ہونے کا اقرار کرے تو اس دیکھا جائے گا۔

کہ اگر ابھی تک اس پر اقرار کا کوئی حکم مثلاً اس کی شہادت کی قبولیت اور اس کے قاذف پر حد لگانا وغیرہ جاری نہ ہوا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس کی حریت کا علم صرف ظاہر حال سے ہوا ہے تو جب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے خلاف غلام ہونے کا جھوٹا اقرار نہیں کر رہا للہٰذا اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ جو تصرفات یہ کرتا ہے مثلاً ہبہ کفالت اعتاق نکاح اور دیگر ایسے تصرفات جن کو کرنے کا غلام کو اختیار نہیں ہوتا ان کے ابطال میں اس کا اقرار معتبر نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ ختم نہ ہوں گے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ اپنے دو میں سے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ تصرف ختم ہو جائے گا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے غلامی کا اقرار کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ تصرف کرنے کے وقت وہ غلام تھا للہٰذا اس کا تصرف صحیح نہ ہوا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کی رقیت (غلامی) پر گواہ پیش ہو جائیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا اقرار ہے جو دوسرے کے حق کے ابطال کو متضمن ہے اور چونکہ اس کی حریت ظاہر حال سے ثابت ہے للہٰذا غیر کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ اقرار خود مقر (اقرار کرنے والے) کے نفس کے خلاف تصرف ہوتا ہے۔ تو جب یہ دوسرے کے حق کے ابطال کو متضمن ہو تو اس اعتبار سے یہ دعویٰ ہوگا یا دوسرے کے خلاف شہادت ہوگی للہٰذا خود اس کے خلاف تصرف کی تصدیق کی جائے گی کسی دوسرے کے خلاف نہیں مثلاً ایک شخص نے کسی کے غلام کی حریت کا اقرار کیا پھر اس کو خرید لیا تو غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور وہ بائع پر ثمن کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا گواہی سے استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ گواہ دوسرے کے خلاف اپنی گواہی میں متہم (تہمت زدہ) نہیں ہوتا بلکہ مقر غیر کے خلاف اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے۔ یہی دونوں میں فرق ہے۔

اور اگر اس پر احرار کے احکام میں سے کوئی حکم جاری ہو چکا ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب اس پر احرار کا کوئی حکم جاری ہوا تو تمام لوگوں کے نزدیک اس کی حریت ثابت ہو گئی اور ظاہر ہو گیا کہ وہ اصل سے حر ہے للہٰذا وہ غلامی کا اقرار کر کے حریت کا ابطال نہیں کر سکتا۔

کفر و اسلام میں اس کی حالت | اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا ان بستیوں میں سے کسی بستی میں پایا تو وہ (لقیط) مسلمان ہوگا حتیٰ کہ

اگر وہ مرگیا تو اس کو غسل دیا جائے گا اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر کسی ذمی نے اس کو گرجا یا کنیسہ یا کسی ایسی بستی میں جہاں کوئی مسلمان نہ ہو تو وہ ذمی ہوگا ظاہر حال کو حکم بنانے کے اعتبار سے جیسا کہ جب کوئی مسلمان اس کو گرجا میں یا کنیسہ میں یا ذمیوں کی کسی بستی میں پاتے تو وہ ذمی ہوتا ہے اور اگر ذمی اس کو مسلمانوں کے کسی شہر میں یا ان کی کسی بستی میں پائے تو وہ مسلمان ہوگا۔ کتاب اللقیط میں ایسے ہی ذکر کیا اور مکان و جگہ کا اعتبار کیا ابن سماعہ رحمہ اللہ نے روایت کی کہ انہوں نے پانے والے کی حالت کا اعتبار کیا کہ وہ مسلمان ہے یا ذمی اور کتاب الدعوٰی میں ہے کہ انہوں نے اسلام کا اعتبار کیا ہے دونوں میں سے جس کی طرف بھی نسبت ہو پانے والے کی طرف یا مکان کی طرف صحیح اس کتاب کی روایت ہے کیونکہ جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل اسلام کے قبضے اور تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہوتا ہے۔ اور وہ لقیط جو مسلمان کے قبضے اور تصرف میں ہے وہ ظاہر مسلمان ہوگا۔ اور جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل ذمہ کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہوگا اور وہ لقیط جو ذمی کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ظاہراً ذمی ہوگا لہٰذا مکان کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانوں کے کسی شہر میں پایا پھر وہ بالغ کافر ہونے کی حالت میں ہوا تو اس کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً اس کے اسلام کا علم نہیں۔ اس پر اسلام کا حکم تو محض دار کے تبع میں لگایا گیا ہے لہٰذا اس کا ارتداد ثابت نہیں ہوا پس اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

نسب میں اس کی حالت وہ مجہول النسب ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے لقیط کے نسب کا دعوٰی کیا یا اس کو آزاد کرنے کا دعوٰی کیا تو اس کا دعوٰی صحیح ہوگا اور لقیط کا اس سے نسب ثابت ہو جائیگا جس کی وجہ کتاب الدعوٰی میں بیان ہو چکی ہے۔

لقیط سے متعلقہ احکام

یہ چند ہیں۔

۱۔ بچہ لقیط کو اٹھانا امر مندوب ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک لقیط کو لے کر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ آزاد ہے۔ اور اس کے امر کا تو دالی بنایا گیا ہے اگر اس کی مثل میں بنایا جائے تو مجھے فلاں فلاں عمل سے زیادہ پسندیدہ ہے اور انہوں نے کچھ نیک اعمال گنوائے۔ پس ان کو خود بھی بچہ لقیط کو اٹھانے میں رغبت ہوئی اور انہوں نے اس بارے میں ترغیب دینے میں مبالغہ بھی کیا انہوں نے کچھ نیک اعمال پر اس کو فضیلت دی اس کی طرف بلانے میں مبالغہ کے ساتھ۔

نیز یہ ایسی جان ہے جس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں بلکہ یہ تو ضائع ہونے کے قریب ہے لہٰذا اس کو اٹھانا از روئے معنی اس کو زندہ رکھنا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ومن احیاھا فکانما احیا الناس جمیعا۔

۲۔ ملتقط (اٹھانے والا) لقیط کو اپنے پاس رکھنے میں دوسرے سے زیادہ حقدار ہے حتی کہ دوسرا اس کو ملتقط سے نہیں لے سکتا کیونکہ ملتقط نے ہی اس کو اٹھا کر زندہ کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جو کوئی مردہ زمین کو آباد کرے وہ زمین اسی کی ہوتی ہے۔
نیز اس کو اٹھانا مباح ہے اور ملتقط کا ہاتھ اس کی طرف سبقت کر گیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق مباح اس کا ہوتا ہے جو سبقت کر جائے۔

۳۔ اس کا خرچ بیت المال میں سے ہوگا کیونکہ اس کا ولاء بھی بیت المال کے لئے ہوتا ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ الخراج بالضمان (خراج یعنی نفع تاوان کے ساتھ ہوتا ہے)
اگر اس کے ساتھ کچھ مال بندھا ہوا ہو تو وہ مال اس (لقیط) کا ہوگا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اس کا مال ہے لہٰذا اس کے لئے ہوگا مثل اس کے ان کپڑوں کے جو اس کے بدن پر ہوں اسی طرح اگر وہ جانور پر بندھا ہوا پایا گیا تو بوجہ مذکورہ جانور اس کا ہوگا۔ اور خرچ اس کے اپنے مال میں سے ہوگا کیونکہ بیت المال سے خرچ ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے اور جب اس کے پاس مال ہو تو ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔
ملتقط کے ذمے نہیں ہوتا کہ وہ اپنے مال میں سے لقیط پر خرچ کرے کیونکہ اس پر خرچ کرنے کے لئے جو سبب موجب ہے وہ معدوم ہے۔ اور اگر اس نے اپنے مال میں سے لقیط پر خرچ کیا تو اگر اس نے قاضی کی اجازت سے کیا تو وہ بچے پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر کیا تو وہ اس پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ اس بارے میں متطوع ہے۔

۴۔ اس کی عقل (دیت) بیت المال اس کی عاقلہ ہے لہٰذا اس کی عقل بیت المال کے لئے ہوگی اس لئے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے، الخراج بالضمان۔

۵۔ بوجہ مذکورہ اس کا ولاء بیت المال کے لئے ہوگا۔

۶۔ بالغ ہونے کے بعد وہ جس کے ساتھ چاہے موالات کر سکتا ہے لیکن اگر بیت المال نے اس کی جانب سے دیت ادا کی ہو تو پھر وہ کسی سے موالات نہیں کر سکتا کیونکہ عقد عقل (دیت) سے لازم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم کتاب الدیات میں ذکر کریں گے انشاءاللہ تعالیٰ۔ اس کی وجہ کتاب الولاء میں معلوم ہو چکی۔
اس کا ولی سلطان ہے۔ سلطان کو اس کی جان و مال میں ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: السلطان ولی من لا ولی له (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)
نیز ارشاد ہے، اللّٰہ ورسوله ولی من لا ولی له والخال وارث من لا وارث له (اللہ اور اس کا رسول اس شخص کے ولی ہیں جس کا کوئی ولی نہ ہو اور ماموں اس شخص کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو) اور سلطان اللہ اور اس کے رسول کا نائب ہوتا ہے لہٰذا وہ اس کی شادی کرا سکتا ہے اور اس کے مال میں تصرف کر سکتا ہے۔
ملتقط کو یہ حق نہیں کہ وہ ایسا کوئی کام کر سکے کیونکہ اس کو لقیط پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی ولایت کے سبب یعنی سلطنت و قرابت کے نہ ہونے کی بنا پر البتہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ لقیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرے اس کو کوئی صنعت سیکھنے پر لگائے اور اس کو کام پر لگائے کیونکہ یہ امور

لقیط پر ولایت کے باب میں سے نہیں ہیں بلکہ اس کی حالت کے اصلاح اور اس کو بغیر ضرر کے محض منفعت پہنچانے کے باب سے ہیں لہٰذا یہ اس کو کھانا کھلانے اور اس کے کپڑے دھونے کے مشابہ ہوئے۔

مدعی سے اس کا نصب ازروئے شرع ثابت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ کتاب الدعوی میں آئے گا وہ مجہول النسب ہے حتی کہ اگر ملتقط نے یا کسی اور نے یہ دعوی کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو بغیر گواہوں کے اس کا دعوی مسموع ہوگا۔ قیاس یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے اس کا دعوی مسموع نہ ہو وجہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے امر کا دعوی کرتا ہے جس کا وجود و عدم دونوں ممکن ہیں لہٰذا کسی ایک جانب کی ترجیح کے لئے مرجح ضروری ہے اور وہ گواہوں سے ہوتا ہے اور گواہ ہیں نہیں۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ وہ عاقل ہے جو ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے۔ اور ہر وہ شخص جو کسی امر کی خبر دے اور جس بات کی خبر دی گئی ہو اس کے ثبوت کا احتمال ہو تو حسن ظن رکھتے ہوئے اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ یہی قاعدہ ہے سوائے اس کے کہ اس کی تصدیق کرنے میں دوسرے کا نقصان ہو۔ یہاں تصدیق میں اور اثبات نسب میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔ لقیط کی جانب میں شرف نسب تربیت اور ہلاکت کے اسباب سے حفاظت وغیرہ کے ساتھ اور مدعی کی جانب میں بچے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی و دنیوی مصلحتوں میں مدد لے۔ اور مدعی کی ایسے دعوی میں تصدیق کرنا کہ جس سے نفع ہوتا ہے اور دوسرے کا اس میں نقصان نہ ہو بلکہ اس میں اس کا نفع ہی ہو گواہی پر موقوف نہیں ہوتی۔ اور برابر ہے کہ مدعی مسلمان ہو یا ذمی ہو یا غلام ہو حتی کہ اگر کسی ذمی نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو اس کا دعوی صحیح ہوگا یہاں تک کہ لقیط کا نسب اس سے ثابت ہوگا البتہ وہ (لقیط) مسلمان ہوگا کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعوی کیا ہے کہ جن میں سے ایک کا دوسرے سے فی الجملہ جدا ہونا متصور ہے اور وہ دو باتیں یہ ہیں بچے کا نسب اور اس کا کافر ہونا۔ ان میں سے ایک میں تو اس کی تصدیق ممکن ہے کیونکہ اس میں لقیط کا نفع ہے یعنی لقیط کا اس کا بیٹا ہونا دوسرے میں اس کی تصدیق ممکن نہیں کیونکہ اس میں لقیط کا نقصان ہے یعنی لقیط کا کافر ہونا پس جس امر میں منفعت ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی لہٰذا مدعی سے لقیط کا نسب ثابت ہوگا اور جس امر میں لقیط کا ضرر ہے اس میں مدعی کی تصدیق نہیں کی جائے گی لہٰذا اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور لقیط کے ذمی مدعی کا بچہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کافر بھی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بچے کے اسلام اور اس کی ماں کے اسلام کا حکم لگایا جاتا ہے اگرچہ باپ کافر ہو۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب ذمی لقیط کے اس کا بیٹا ہونے کا دعوی کرے اور اس کیلئے گواہ نہ ہوں۔ اور اگر وہ اپنے دعوی پر گواہ پیش کر دے تو بچے کا اس سے نسب بھی ثابت ہوگا اور بچہ اس کے دین پر بھی ہوگا برخلاف اقرار کے۔ اقرار اور شہادت کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ اقرار جس کو متضمن ہے یعنی بچے کا اس کے دین پر ہونا اس کی بنا پر وہ اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے جبکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر شہادت میں اتہام نہیں ہوتا۔

اگر کوئی غلام دعوی کرے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعوی صحیح ہوگا اور غلام سے لقیط کا نسب ثابت ہوگا لیکن لقیط حر ہوگا اس وجہ سے جو ہم نے ذمی کے دعوی میں ذکر کی ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعوی کیا ہے ایک لقیط کے نفع کا اور دوسرے اس کے نقصان کا جو کہ غلامی ہے پس جس امر میں لقیط کا نفع ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی اور جس میں مضرت ہے اس میں نہیں۔ اسی طور پر ۔ ۔ ۔ ذمی کے دعوی کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

اگر دو آدمی اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کریں اور ان کے پاس گواہ نہ ہوں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ ایسے ہی اگر ان میں سے ایک حر ہو اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ فائدہ مند ہے اور اگر دونوں آزاد مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک اس کے جسم پر کوئی شناختی نشان بیان کر دے تو ہمارے نزدیک بیان کرنے والا اولیٰ ہوگا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قائف (قیافہ شناس) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ نسب کے دو دعوں میں جب تعارض ہو تو ان میں سے راجح پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور دونوں میں سے ایک کو علامت (شناختی نشان) کے ذریعے سے ترجیح حاصل ہوگئی کیونکہ جب ایک نے علامت بیان کر دی اور دوسرے نے نہیں کی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بیان کرنے والا کا قبضہ لقیط پر پہلے ہوا ہے لہٰذا اس کے زوال کے لیے دلیل ضروری ہوگی۔ اور علامت پر عمل کرنے کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ عز شانہ کا قول ہے کہ اس عورت کے (جس نے حضرت یوسف رحمہ اللہ کو پھسلانے کی کوشش کی اور پھر حضرت یوسف علیہ السلام پر الزام رکھا، گھر والے کی خبر دیتے ہوئے فرمایا:

ان کان قمیصہ قد من قبل فصدقت وھو من الکاذبین و ان کان قمیصہ قد من دبر فکذبت وھو من الصادقین فلما رأی قمیصہ قد من دبر قال انہ من کیدکن ان کیدکن عظیم۔

ان کا کرتہ اگر آگے سے پھٹا ہے تو عورت سچی اور یہ جھوٹے اور اگر ان کا کرتہ پیچھے سے پھٹا ہے تو عورت جھوٹی اور یہ سچے سو جب ان کا کرتہ پیچھے سے پھٹا ہوا دیکھا کہنے لگا کہ یہ تم عورتوں کی چالاکی ہے بے شک تمہاری چالاکیاں بھی غضب ہی کی ہوتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں گذشتہ امتوں سے حکم بالعلامۃ کی حکایت کی اور ان پر نکیر نہیں فرمائی جب کہ حکیم جب کوئی امر منکر کو بیان کرتا ہے تو اس پر نکیر فرماتا ہے۔ لہٰذا حکم بالعلامۃ ہمارے لیے از سر نو شریعت بنی۔ ایسے ہی جب زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے تو علامت سے اس کی تمیز کی جاتی ہے ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر ان میں سے کوئی علامت (شناختی نشان) بیان نہ کرے تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیں گے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے۔ پھر اگر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو گواہ پیش کرنے والا لقیط کا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے کسی کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے۔ اسی جیسے مسئلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے وہ ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔

اگر دو سے زائد اشخاص نے لقیط کے بارے میں دعویٰ کیا اور گواہ پیش کیے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ۵ ۵)ہے کہ پانچ سے دعویٰ سنا جائے گا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دو سے سنا جائے گا زیادہ نہیں اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تین سے مسموع ہوگا زائد سے نہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب مدعی مرد ہو۔

اور اگر دعویٰ عورت کی جانب سے ہو اور وہ دعویٰ کرے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو اگر اس کا شوہر اس کی تصدیق کر دے یا دائی اس کے لیے گواہی دے یا وہ گواہ پیش کر دے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں غیر (لقیط) کے نسب کو غیر (یعنی شوہر) کے لیے ثابت کرنا ہے جو جائز نہیں جس کی وجہ ہم کتاب الاقرار میں ذکر کریں گے۔

اور اگر دو عورتیں اس کے بارے میں دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو وہ لقیط کے لیے اولیٰ ہوگی۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کا بھی نہ ہوگا اور محمد رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں ابو حفص کی روایت کے مطابق اس کو ان دونوں کا بیٹا بنایا جائے گا جب کہ ابو سلیمان کی روایت کے مطابق ان میں سے کسی کا بھی بیٹا نہیں بنایا جائے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب اللقطہ

لقطہ کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں۔

اس کی انواع کا بیان۔

اس کے احوال کا بیان۔

لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان۔

لقطہ کی انواع

اس کی دو انواع ہیں۔

(۱) غیر حیوان جوکہ ایسا گرا ہوا مال ہے جس کے مالک کا علم نہ ہو۔

(۲) حیوان۔ یہ چوپایوں میں سے گمشدہ اونٹ گائے بکری ہے۔ لقط لقطہ سے ہے یعنی اخذ و رفع رلینا اور اٹھانا کیونکہ یہ عام طور رلی جاتی ہے اور بلند کی جاتی ہے (اٹھائی جاتی ہے) جیسا کہ ہم نے کتاب اللقیط میں ذکر کیا۔

لقطہ کے احوال کا بیان

اسکی اصل میں دو حالتیں ہیں اٹھانے سے پیشتر کی حالت اور اٹھانے کے بعد کی حالت۔

اٹھانے سے پیشتر اس کے چند مختلف احوال ہیں۔ کبھی اس کا اٹھانا مندوب ہوتا ہے کبھی مباح اور کبھی حرام۔ مندوب حالت اس وقت ہے جب یہ خوف ہو کہ اگر اس کو پڑے رہنے دیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ اس صورت میں لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھانا اس کو چھوڑنے سے افضل ہے کیونکہ جب لقطہ کے ضائع ہونے کا خوف ہو تو اس کو مالک کیلئے اٹھایا جائے تو یہ از روئے معنی مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہٰذا مستحب ہو گا و اللہ تعالیٰ اعلم۔

حالت اباحت یہ ہے کہ لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا جائے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی ہلاکت کا خوف ہو تو اس کو واجب ہے اور جب خوف نہ ہو تو اس کو اٹھانا مستحب ہے اور یہ دعویٰ کیا کہ جب ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو چھوڑنا اس کو ضائع کرنا ہوگا اور ضائع کرنا حرام ہے لہٰذا اس کو اٹھانا واجب ہوگا۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ چھوڑنا ضائع کرنا

نہیں ہے بلکہ یہ غیر لازم حفاظت سے باز رہنا ہے اور غیر لازم حفاظت سے باز رہنا ضائع کرنا نہیں ہوتا جیسے ودیعت کو قبول کرنے سے باز رہنا۔

حالت حرمت یہ ہے کہ خود اپنے لیے اٹھائے مالک کے لیے نہیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ (لا یاوی الضالۃ الا ضال (نہیں ملاتا اپنے ساتھ بھٹکے ہوئے جانور کو مگر گمراہ شخص مراد یہ ہے کہ اس کو اپنے ساتھ ملائے محض اپنے لیے اس کے مالک کے لیے نہیں تاکہ اس کو واپس کر دے کیونکہ اپنے ساتھ اس کے مالک کی غرض سے ملانا یہ حرام نہیں ہے۔ نیز یہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا ہے اور اس میں غصب کا معنی پایا جاتا ہے۔

ایسے ہی ہمارے نزدیک چوپائے جیسے اونٹ گائے بکری کا لقطہ ہوتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا التقاط (پکڑنا) دوسرے کیلئے جائز نہیں اور انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گمشدہ اونٹ کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مالک ولھا معھا خذا ئھا وسقاؤھا ترد الماء وترعی الشجر دعھا حتی یلقاھا ربھا (تیرا اس سے کیا تعلق۔ اس کے ساتھ اس کا سم اور مشکیزہ ہے۔ وہ پانی (پینے کے لیے) پر آتا ہے اور درخت چرتا ہے۔ اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے تعرض کرنے سے منع فرمایا اور اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جو اس کو پکڑنے کی حرمت پر دلیل ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک اونٹ حرہ میں پایا اور اس کی تعریف کی (یعنی اعلان کیا)، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے اس کو اس اونٹ کے بارے میں اعلان کرنے کا حکم دیا تو اس شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس نے تو مجھے اپنے پیشے (یا اپنی زمین)، سے غافل کر دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس کو وہیں چھوڑ دے جہاں تم نے اس کو پایا۔ نیز ضائع ہونے کے خوف کی حالت میں پکڑنا مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہٰذا پکڑنا مستحب ہوگا۔ اور خوف نہ ہونے کی حالت ایک گونہ احراز (حفاظت) ہے لہٰذا مباح ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ رہی حدیث تو شافعی رحمہ اللہ کے لیے اس میں دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس سے مراد ہے کہ اس کا مالک قریب ہو کیا دیکھتے نہیں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا حتی یلقاھا ربھا (یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے) اور یہ بات محض اس وقت کہی جاتی ہے جب مالک قریب ہو یا مالک کا اس کو پالینے کی امید ثابت ہو اور ہم بھی کہتے ہیں اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ایک صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گمشدہ بھیڑ بکری کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خذھا فانھا لک او لاخیک او للذئب (اس کو پکڑ لو کیونکہ وہ یا تو تیرے لیے ہے یا تیرے بھائی کے لیے ہے یا بھیڑیے کے لیے ہے)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑنے کی دعوت بھی دی اور معنی (سببی)، جو کہ ضائع ہونے کا خوف ہے پر تنبیہ کی۔ اور یہ معنی اونٹ میں بھی موجود ہے۔ اور یہ نص جو بھیڑ بکری میں وارد ہوئی ہے اولی ہے کہ از روئے دلالت اونٹ اور دیگر چوپایوں میں بھی وارد ہو البتہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے جواب میں ظاہری صورت کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فرق کیا کیونکہ بھیڑ بکری کو جب اس کا مالک نہ پائے تو خواہ وہ دور ہو یا قریب بھیڑیا اس پر حملہ کر دیتا ہے جب

کراونٹ عام طور پر اپنا دفاع کرتا ہے۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی اٹھانے سے پیشتر کی حالت کی ہے۔
لقطہ کو اٹھانے کے بعد اس کی دو حالتیں ہیں۔ ایک حالت میں لقطہ امانت ہوتا ہے اور دوسری حالت میں مضمون ہوتا ہے۔ حالت امانت یہ ہے کہ ملتقط اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھائے۔ اس صورت میں اس نے اس کو امانت کے طور پر اٹھایا لہٰذا اس کا قبضہ قبضہ امانت ہوگا مثل مودع کے قبضے کے۔ رہی حالت ضمان تو وہ یہ ہے کہ وہ خود اپنے لیے اس کو اٹھائے کیونکہ جو اپنے لیے اٹھایا گیا ہو وہ مغصوب ہوتا ہے اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک اور امر میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ جہت امانت کو جہت ضمان سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تصدیق یا گواہ بنانے سے ممتاز کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک تصدیق یا حلف سے حتی کہ اگر لقطہ ہلاک ہوگیا پھر اس کا مالک آیا اور اس نے ملتقط کی اس بارے میں تصدیق کی کہ اس نے لقطہ کو مالک کے لیے اٹھایا تھا تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اگرچہ اس نے گواہ نہ بنائے ہوں کیونکہ جہت امانت مالک کے اس کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو چکی۔ اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تب بھی ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایسے ہی ہوگا خواہ ملتقط نے گواہ بنائے ہوں یا نہیں اور قول ملتقط کا ہوگا مع اس کے حلف کے جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس نے گواہ بنالئے تو اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ گواہ بنانے سے ظاہر ہوگیا کہ اٹھانا لقطہ کے مالک کے لیے تھا پس ظاہر ہوگیا کہ اس کا قبضہ قبضہ امانت ہے۔ اور اگر اس نے گواہ نہیں بنائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس نے غصب کا اقرار کیا ہے اور مغصوب غاصب پر مضمون ہوتا ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ ملتقط نے اپنے لیے نہیں اٹھایا ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کو اسی جہت سے (یعنی مالک کے لیے) اٹھانے کی قدرت دی ہے۔ پس اس کا اٹھانے پر اقدام کرنا دلیل ہوگا کہ اس نے مشروع طور پر اس کو اٹھایا ہے لہٰذا ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوگا اور اس کا قول معتبر ہوگا لیکن حلف کے ساتھ کیونکہ قول امین کا معتبر ہوتا ہے حلف کے ساتھ۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اٹھانا اصل قاعدے کے مطابق وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے البتہ جب اس نے امانت کے طریقے پر اٹھایا ہو بایں طور کہ اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو تو یہ اٹھانا سبب بننے سے نکل جائے گا اور اس بات کا علم گواہ بنانے سے ہوتا ہے۔ تو جب اس نے گواہ نہیں بنائے تو ملتقط کا لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھانا معلوم نہیں ہوا۔ لہٰذا وجوب ضمان کے حق میں اس کا اٹھانا قاعدے کے مطابق سبب کے طور پر باقی رہا دوسری وجہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ انسان کا ہر عمل اس کے اپنے لیے ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں بوجہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے فرمان کے کہ وان لیس للانسان الا ما سعی (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا)، نیز ارشاد باری تعالیٰ لہا ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا)۔
لہٰذا اس کا لقطہ کو اٹھانا قاعدے کے مطابق خود اپنے لیے ہوگا اس کے مالک کے لیے نہیں۔ اور دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے کیونکہ یہ غصب ہے۔ اور مالک کے لیے اٹھانے کا علم صرف گواہ بنانے سے ہوتا ہے اور جب اس نے گواہ نہ بنائے تو اپنے لیے اٹھانا متعین ہوگیا لہٰذا

ملتقط پر ضمان واجب ہو گا۔

اگر لقطہ اٹھایا اور پھر جہاں سے اٹھایا تھا وہیں رکھ دیا تو ظاہر روایت کے مطابق ملتقط پر ضمان نہیں آئے گا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے موطا میں تصریح کی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ کا قول ہے کہ یہ جواب اس صورت میں ہے جب ملتقط نے لقطہ کو اٹھایا اور اس جگہ سے نہیں ہٹا یہاں تک کہ لقطہ کو اسی جگہ پر رکھ دیا۔ اور اگر وہ لقطہ کو لے کر اس جگہ سے چلا جائے پھر دوبارہ اسی پر لوٹا دے تو ضامن ہو گا۔ ظاہر روایت کا جواب اس تفصیل سے مطلق (خالی) ہے اور اس تاویل سے مستغنی ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ملتقط ضامن ہو گا خواہ وہ اس جگہ سے گیا ہو یا نہیں۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے جب لقطہ کو اس کی جگہ سے اٹھا لیا تو اس نے اس کی حفاظت کا التزام کر لیا بمنزلہ ودیعت کو قبول کرنے کے۔ پھر جب اس نے اس کو جگہ پر دوبارہ رکھ دیا تو اس نے اس کو ضائع کر دیا التزام کی ہوئی حفاظت ترک کرنے سے پس یہ ودیعت کے مشابہ ہوا جب کہ مودع اس کو رستے میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ ضائع ہو جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے اس کو حسبۃ (ثواب کی نیت سے) اور تبرعا اٹھایا ہے تاکہ اس کے مالک کے لیے اس کی حفاظت کرے۔ پھر جب اس نے اس کو دوبارہ اسی جگہ رکھ دیا تو تبرع کو سرے سے فسخ کر دیا اور وہ ایسے ہو گیا گویا کہ ملتقط نے سرے سے اس کو اٹھایا ہی نہیں تھا۔ اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ حفاظت اس کو لازم نہیں ہوئی تھی بلکہ ملتقط نے محض اس کا تبرع کیا تھا۔ اور اس کو اس کی جگہ واپس رکھنے سے اس نے تبرع رد کر گیا اور ایسے کر دیا گیا گویا کہ تھا ہی نہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ملتقط نے اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو اور اس کے مالک نے اس بارے میں اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب کی ہو لیکن ملتقط نے اس پر گواہ بنا لیے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ملتقط پر ضمان واجب ہو گا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہیں ہو گا خواہ اس نے گواہ بنائے ہوں یا نہ بنائے ہوں بلکہ اس کے قول کو حلف کے ساتھ لیا جائے گا کہ اس نے لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا تھا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

پھر لقطہ پر گواہ بنانے کی تفسیر یہ ہے کہ ملتقط ایسی جگہ پر جہاں سے لوگ سن سکیں یہ کہے کہ میں نے ایک لقطہ اٹھایا ہے یا میرے پاس لقطہ ہے تو جو شخص اس کو تلاش کرتا ہو اس کی میری طرف رہنمائی کر دو یا یوں کہے کہ میرے پاس ایک شی ہے تو جس شخص کو تم کسی شئے کے بارے میں پوچھتا ہوا پاؤ تو اس کو میرے پاس بھیج دو جب وہ کہہ دے پھر اس کا مالک آئے اور ملتقط کہے کہ وہ ہلاک ہو گیا تو اس کا قول لیا جائے گا اور بالاتفاق اس پر ضمان نہیں آئے گا اگرچہ اس کے پاس دس لقطے ہوں کیونکہ شی اور لفظ کا اسم نکرہ ہونے کی حالت میں اگرچہ ایک شی اور ایک لقطہ کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن اس جیسے مقام میں عرف ورواج میں اس سے مراد کل جنس ہوتی ہے جنس کا ایک فرد نہیں کیونکہ تعریف سے مقصود حق کو مستحق تک پہنچا دینا ہے۔ نیز مطلق کلام متعارف و معتاد کی طرف لوٹتا ہے لہذا یہ عرف ورواج کی دلالت کی بنا پر کل پر گواہ بنانا ہو گا۔

اگر ملتقط اقرار کرے کہ اس نے اپنے لیے اٹھایا تھا تو وہ ضمان سے بری نہیں ہو گا مگر جب وہ مالک کو وہ لقطہ واپس کر دے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے لقطہ کو غصب کے طور پر اٹھایا ہے لہذا اس پر واجب ہو گا کہ لقطہ مالک کو واپس کرے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ علی الید ما اخذت حتی تردہ

رہا تھ کے ذمے ہوتا ہے جو اس نے لیا یا اٹھایا یہاں تک کہ اس کو واپس کر دے) اور جب بعینہٖ اس کو واپس کرنے سے عاجز ہو تو ملتقط پر واجب ہوگا کہ اس کا بدل دے جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ گمشدہ جانور کو پکڑے پھر جس جگہ سے اس کو پکڑا تھا وہیں اس کو چھوڑ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو لقطہ کا ہے کیونکہ یہ بھی لقطہ کی دو انواع میں سے ایک نوع ہے۔ اور اس بارے میں ہم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے گمشدہ اونٹ کے پکڑنے والے کو کہا کہ جہاں تو نے اس کو پایا وہیں اس کو چھوڑ دے۔ یہ بات وجوب ضمان کے انتفاء پر دلالت کرتی ہے۔

لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب ملتقط لقطہ کو اٹھائے تو وہ اس کی تعریف کرے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا عرفها حولا (ایک سال تک اس کی تعریف کرو) جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے بارے میں سوال کیا گیا۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے ایک لقطہ پایا ہے۔ پس آپ مجھے اس کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ایک سال تک اس کی تعریف کرو۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے بھٹکے ہوئے (گمشدہ) اونٹ کی تعریف کا حکم دیا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ تعریف کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں ایک مدت تعریف کا بیان دوسرے مکان تعریف کا بیان۔

مدت تعریف:- لقطہ کی مقدار کے اختلاف سے تعریف کی مدت بھی مختلف ہوگی۔ اگر ایسی شی ہو جس کی قیمت دس درہم یا زائد ہو تو ایک سال تک اس کی تعریف کرے گا اور اگر ایسی شی ہو کہ جس کی قیمت دس درہم سے کم ہو تو اپنی رائے سے اعتبار سے چند ایام اس کی تعریف کرے گا حسن بن زیاد رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا تعریف مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگی۔ اگر وہ سو وغیرہ ہو تو ایک سال تک تعریف کرے اور اگر دس وغیرہ ہو تو ایک مہینہ اس کی تعریف کرے اور اگر تین کے لگ بھگ ہو تو ایک ہفتہ تعریف کرے یا دس دن فرمایا اور اگر درہم وغیرہ ہو تو تین دن تعریف کرے اور اگر ایک کھجور یا روٹی کا ذرا سا ٹکڑا ہو تو اس کو صدقہ کر دے۔ اور مدت تعریف اس وقت پوری کی جائے گی جب کہ لقطہ جلد خراب ہونے والی چیز نہ ہو اور اگر اس کے خراب ہونے کا ڈر ہو تو مدت تعریف پوری نہیں کی جائے گی بلکہ لقطہ کو صدقہ کر دیا جائے گا۔

مکان تعریف:- یہ بازار اور مساجد کے دروازے ہیں کیونکہ یہ لوگوں کے جمع ہونے کی جگہیں اور گزرگاہ ہیں لہٰذا یہاں تعریف کرنے سے خبر کی شہرت جلد ہوگی۔ پھر جب وہ تعریف کر دے اور اگر اس کا مالک آ کر اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ لقطہ اس کا ہے تو وہ اس (لقطہ) کو لے لے گا کیونکہ

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے من وجد عین مالہ فھو احق بہ (جو بعینہ اپنا مال پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے)۔ اور اگر وہ گواہ پیش نہ کرے لیکن اس کی علامت (شناخت) بیان کرے مثلاً اس کے برتن اور اس کے منہ کو باندھنے کی ڈوری اور اس کا وزن اور اس کا عدد بیان کر دے تو ملتقط کے لیے جائز ہے کہ لقطہ اس کو دے دے اور چاہے تو اس سے کفیل لے لے کیونکہ علامت کی بناء پر دینے کے بارے میں شریعت میں فی الجملہ وارد ہوا ہے جیسا کہ لقیط میں ہوتا ہے البتہ لقیط میں دینے پر مجبور کیا جائے گا جب کہ لقطہ میں دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ لقیط میں محض دعوٰی پر ہی دینے پر مجبور کیا جاتا ہے تو علامت بتانے پر تو بطریق اولیٰ ہو گا جب کہ لقطہ میں مجرد دعوٰی کا بالاجماع اعتبار نہیں کیا جاتا، لہٰذا جائز ہے کہ علامت بتانے کے باوجود دینے پر مجبور نہ کیا جائے۔ ملتقط کو اس سے کفیل لینے کا اختیار ہو گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص آکر دعوٰی کرے اور گواہ پیش کر دے۔

اگر ملتقط تعریف کر دے لیکن مدت تعریف میں لقطہ کا مالک نہ آئے تو اس کو اختیار ہو گا چاہے تو اس کے مالک کے آنے تک اس کو روکے رکھے اور چاہے تو فقراء پر اس کو صدقہ کر دے۔ اور اگر خود اس سے نفع اٹھانا چاہے تو اگر غنی ہو تو ہمارے نزدیک اس کو لقطہ سے انتفاع جائز نہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب وہ ایک سال لقطہ کی تعریف کر دے اور اس کا مالک نہ آئے تو اس کو اس سے انتفاع کا حق حاصل ہے اگرچہ وہ غنی ہے اور اس پر اس کا قبضہ ہو گا۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ جب صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے لقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا عرفھا حولا فان جاء صاحبھا والا فشأنک بھا (ایک سال اس کی تعریف کرو پھر اگر اس کا مالک آجائے تو فبہا ورنہ تمہارا معاملہ ہے اس کے ساتھ) اس میں ملتقط کے لیے انتفاع مطلق ہے بغیر اس کے کہ اس کی حالت کے بارے میں پوچھا گیا ہو کہ وہ فقیر ہے یا غنی ہے بلکہ یہ ہے کہ حکم بدلتا نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لاتحل اللقطۃ فمن التقط شیئا فلیعرفہ سنۃ فان جاء صاحبھا فلیردھا علیہ وان لم یات فلیتصدق (لقطہ لقطہ کی جمع) حلال نہیں ہیں۔ پس جو شخص کوئی شی اٹھائے تو اس کی سال بھر تعریف کرے پھر اگر اس کا مالک آجائے تو وہ شی اس کو لوٹا دے اور اگر نہ آئے تو اس کو صدقہ کر دے)۔ اس صورت سے استدلال کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے حلت کی مطلقاً نفی کی ہے۔ اور حالت فقر بالاجماع مراد نہیں لہٰذا حالت غنا متعین ہو گئی۔ دوم یہ کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے صدقہ کرنے کا حکم اور صدقہ کا مصرف فقیر ہوتا ہے غنی نہیں۔ نیز مسلمان کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر انتفاع بلاضرورت جائز نہیں اور جب ملتقط غنی ہو تو ضرورت نہیں ہوتی۔ رہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا)، تو وہ ان کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد فشانک بھا (تمہارا معاملہ ہے اس کے ساتھ) یہ حفاظت کے ساتھ اشتغال کے بارے میں ارشاد ہے کیونکہ لقطہ کے ساتھ ملتقط کا معہود و معلوم انتہائی معاملہ یہی ہے یا پھر دونوں حدیثوں کے درمیان توفیق دینے کے لیے اور ان کو تناقض سے بچانے کے لیے اس پر محمول کریں گے۔

اور جب ملتقط لقطہ کو فقراء پر صدقہ کر دے پھر اس کا مالک آجائے تو اس کو اختیار ہو گا چاہے تو

صدقہ کو نافذ کر دے اور صدقے کا ثواب لے اور چاہے تو ملتقط یا فقیر سے اگر وہ مل جائے ضمان وصول کرلے کیونکہ صدقہ اس کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور مالک جس سے بھی ضمان لے وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرسکتا جیساکہ غاصب الغاصب میں ہوتا ہے۔

اور اگر ملتقط فقیر ہو تو چاہے تو لقطہ کو فقراء پر صدقہ کر دے اور چاہے تو خود اپنے اوپر خرچ کرے۔ پھر جب اس کا مالک آجائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجر و ثواب لے اور چاہے ملتقط وغیرہ سے ضمان وصول کرے جیساکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر ملتقط غنی ہو تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ لقطہ کو اپنے باپ اپنے بیٹے اور اپنی بیوی پر صدقہ کرے جب کہ یہ لوگ فقیر ہوں۔

ہر وہ جواب جو حل کے لقطہ میں تم جان چکے ہو وہی جواب حرم کے لقطہ میں ہے۔ اس کے ساتھ بھی وہی کچھ کیا جائے گا جو حل کے لقطہ میں کیا جاتا ہے یعنی تعریف وغیرہ۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرم کے لقطہ کی ہمیشہ کے لیے تعریف کی جاتی رہے اور کسی حال میں بھی اس سے انتفاع جائز نہیں۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے مکہ مکرمہ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا ولا تحل لقطتها الا لمنشد (اور اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر منشد کے لیے) یعنی تعریف کرنے والے کے لیے۔ پس منشد تعریف کرنے والا اور ناشد طلب کرنے والا یعنی مالک ہوتا ہے۔ اور حدیث کا مطلب ہے کہ حرم کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ ہمارے لیے وہ دلائل ہیں جو ہم نے ذکر کیے جن میں حل اور حرم کے لقطے کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ مذکورہ حدیث میں ان کے لئے دلیل نہیں بنتی کیوں کہ ہم اس کے موجب کا قول کرتے ہیں یعنی یہ کہ لقطہ کا اٹھانا حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ اور یہ ہر لقطہ کی حالت ہے البتہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے حرم کے لقطہ کی اس کے ساتھ تخصیص اس وجہ سے کی کہ عام طور پر اس کا مالک ملتا نہیں پس ظاہر ہوا کہ یہ امر تعریف کو ساقط نہیں کرتا۔

وہ تمام امور جو ہم نے ذکر کیے ان میں بھٹکے ہوئے چوپائے کا بھی یہی حکم ہے البتہ وہ ایک دوسرے حکم میں منفرد ہے یعنی خرچہ میں۔ پس اگر ملتقط نے قاضی کے حکم سے اس جانور پر خرچہ کیا تو یہ اس کے مالک پر دین ہوگا۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر خرچہ کیا تو اس میں وہ متطوع ہوگا۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو قاضی کی طرف لے جایا جائے جو اس میں غور کرے۔ پس اگر جانور ایسا ہو جس سے اجارہ کے ذریعے سے انتفاع ممکن ہو تو قاضی اس کو اجارے پر دینے اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچ کرنے کا حکم دے گا تاکہ مالک کی رعایت ہو۔ اور اگر اجارہ کے طریق سے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو اور ڈر ہو کہ اگر اس پر خرچ کیا گیا تو خرچہ اس کی قیمت کے برابر ہو جائے گا تو قاضی اس کی بیع کرنے اور اس کے ثمن کی حفاظت کرنے کا حکم دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ جانور کو فروخت نہ کیا جائے بلکہ اس پر خرچہ کیا جائے تو قاضی اس پر خرچہ کرنے کا حکم دے گا لیکن خرچہ اس کی قیمت سے نہ بڑھے گا اور وہ اس کے مالک پر دین ہوگا حتی کہ جب مالک مل جائے تو ملتقط اس سے خرچہ لے گا۔

اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ خرچہ وصول کرنے کے لیے لقطہ کو روکے رکھے جیسے کہ ثمن کی وصولی تک مبیع کو روکا جا سکتا ہے۔ اور اگر مالک خرچہ دینے سے انکار کرے تو قاضی جانور کو فروخت کر دے گا اور ملتقط نے جتنا خرچہ کیا ہوگا وہ اس کو دے دے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الاباق

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں:

آبق (مفرور غلام) کی تفسیر۔ اس کی حالت کا بیان
اس کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان
اس کے مال کے حکم کا بیان

جہاں تک امر اول کا تعلق ہے تو آبق اس غلام کو کہتے ہیں جو اپنے مالک کے پاس سے بھاگ جائے۔ رہی اس کی حالت تو پکڑنے سے پیشتر اور اس کے بعد جو حالت لقطہ کی ہوتی ہے وہی اس کی ہوتی ہے اور لقطہ کی تفصیلات ہم کتاب اللقطہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

فصل:

آبق کے ساتھ کیا کیا جائے گا

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب آبق کو اس کے مالک کے لیے پکڑا تو چاہے تو اس کو مالک کے لئے روکے رکھے یہاں تک کہ مالک آجائے اور غلام لے لے اور چاہے تو غلام کو اس کے مالک کے پاس لے جائے اور اس پر غلام کو لوٹا دے۔ پھر اگر وہ غلام کو روکے رکھے اور ایک شخص آکر دعوی کرے کہ وہ غلام اس کا ہے تو اگر مدعی گواہ پیش کر دے تو پکڑنے والا غلام اس کو دیدے گا اور چاہے تو اس سے کفیل (ضامن) لے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص آکر دعوی کرے اور گواہ پیش کر دے۔ لہذا پکڑنے والے کو کفیل کے ذریعہ سے وثیقہ لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں لیکن غلام اس کے بارے میں (اس کا مالک ہونے کا) اقرار کرتا ہو تو غلام اس کو دیدے گا کیونکہ وہ ایسی شئی کا دعوی کر رہا ہے جس میں کوئی اس کے ساتھ منازعت نہیں کرتا لہذا غلام اس کو مل جائے گا اور پکڑنے والا چاہے تو اس سے کفیل لے سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور جو کچھ اس نے غلام پر خرچہ کیا ہوگا اگر وہ قاضی کی اجازت سے ہوگا تو اس کے لئے وہ مالک پر رجوع کر سکتا ہے ورنہ نہیں کیونکہ قاضی کی اجازت کے بغیر خرچہ کرنے میں وہ متطوع ہوگا۔

اگر طویل مدت گزر جائے اور کوئی غلام کا طالب نہ آئے تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا اور اس کا

ثمن لے کر غلام کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر غلام ہی کی حفاظت ہے۔ پس اگر قاضی نے غلام فروخت کر دیا اور اس کا ثمن لے لیا پھر ایک شخص آیا اور اس نے گواہ پیش کئے کہ وہ غلام اس کا تھا تو قاضی ثمن اس کے حوالے کر دے گا۔ مالک کو بیع توڑنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ قاضی کی جانب سے بیع ولایت (اختیار) شرعیہ کے ساتھ ہوئی ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کے باب سے ہے اس لئے کہ وہ اگر غلام کو فروخت نہ کرتا تو غلام پر کئے جانے والا خرچہ اس کی پوری قیمت کو حاوی ہو جاتا اور مال ضائع ہو جاتا لہٰذا غلام کی بیع میں از روئے معنی اسکی حفاظت ہے اور قاضی کو غائب کے مال پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی بناء پر جو اشیاء جلد خراب ہونے والی ہوں قاضی ان کو فروخت کر سکتا ہے۔

اگر مدعی دعوای کرے کہ اس نے غلام کو مدبر یا مکاتب بنایا ہوا تھا تو بوجہ مذکورہ بیع کو توڑنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

جتنی مدت تک غلام کو روکے رکھا قاضی اس پر بیت المال میں سے خرچہ کریگا پھر جب اسکا مالک آجائے تو اس سے خرچہ وصول کریگا یا اگر غلام فروخت کر دیا تو اسکے ثمن میں سے خرچہ وصول کریگا کیونکہ غلام پر خرچہ کرنا مالک کے مال کو زندہ کرنا ہے لہٰذا وہ مالک کے ذمے ہوگا۔

اگر پکڑنے والا آبق (مفرور غلام) کو اس کے مالک کے پاس لے آئے تو وہ جعل (اجرت) وصول کرنے تک غلام کو روک سکتا ہے کیونکہ جب وہ غلام کو لے کر آیا تو مالک پر جعل (اجرت) کا مستحق بن گیا لہٰذا اس کو حق ہوگا کہ جعل کے بدلے میں غلام کو محبوس کر لے (روک لے) جیسا کہ ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع کو محبوس کیا جا سکتا ہے۔

اگر حبس (روکنے) کی حالت میں غلام ہلاک ہو جائے تو پکڑنے والے پر ضمان نہیں آئیگا البتہ جعل ساقط ہو جائے گا جیسا کہ وہ مبیع جو ثمن کی وصولی کیلئے محبوس کیا گیا ہو اس کی ہلاکت سے بائع پر ضمان نہیں آتا لیکن مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔

ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک رقیق (غلام) کے بارے میں کتاب القاضی الی القاضی کو قبول نہیں کیا جاتا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام میں قبول کی جاتی ہے باندی میں نہیں۔ یہ مسئلہ کتاب القاضی میں کتاب القاضی الی القاضی کی قبولیت کے شرائط کے بیان میں موجود ہے۔

فصل:

اس کے مال کے حکم کا بیان

یہ ہمارے نزدیک از روے استحسان استحقاق جعل (اجرت) ہے جعل کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں اصل استحقاق کا بیان اس کے سبب کا بیان اس کی شرط کا بیان جس میں جعل کا استحقاق ہوتا ہے مقدار مستحق کا بیان۔

اصل استحقاق یہ ہمارے نزدیک از روئے استحسان ثابت ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ سرے سے ثابت نہ ہو جیسا کہ بھٹکے ہوئے جانور کو واپس کرنے میں استحقاق نہیں ہوتا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شرط کرنے سے ثابت ہوتا ہے بغیر شرط کئے ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر پکڑنے والے نے مالک پر جعل کی شرط کی تو مالک پر جعل واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے اس نے ثواب کی

نیت سے دوسرے کا مال اس کو واپس کیا ہے لہٰذا اجرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اس وقت نہیں ہوتا جب بھٹکے ہوئے جانور کو واپس کرے البتہ جب وہ جعل کی شرط کرے تو شرط کے حکم کی بنا پر مالک پر جعل واجب ہوگا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے المسلمون عند شروطھم ہماری دلیل وہ روایت ہے جو محمد بن الحسن علیہ الرحمۃ نے ابو عمرو شیبانی رحمہ اللہ سے کی انہوں نے کہا کہ میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو ایک شخص آیا اور کہا کہ فلاں شخص قوم کے مفرور غلاموں کو لے کر آیا۔ اور قوم نے کہا کہ اس نے اجر پایا ہے تو عبداللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہ نے فرمایا اور جعل (بھی) اگر چاہے ہر شخص سے چالیس درہم۔ اور منقول نہیں ہے کہ کسی شخص نے ان پر انکار کیا ہو لہٰذا یہ اجماع ہوگا۔

نیز آبق پر جعل ہلاکت سے بچانے کا طریقہ ہے کیونکہ عام طور پر محض تلاش سے مالک غلام تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ اس کا کوئی معلوم مقام نہیں ہوتا کہ جہاں مالک اس کو تلاش کرے۔ اور محض مفت بلا کسی عوض کے کوئی شخص یہ نہیں کرے گا کہ غلام کو پکڑے اور پکڑے رکھنے اور واپس کرنے کی مشقت و خرچہ بھی خود برداشت کرے۔ ہاں جب اس کو معلوم ہوگا کہ اس کام پر اس کو اجرت ملے گی تو وہ اجرت کے لالچ میں پکڑنے اور واپس کرنے کی مشقت برداشت کرے گا لہٰذا ضائع ہونے سے حفاظت ہوگی۔ پس جعل کا استحقاق آبق کو ضائع ہونے سے بچانے کا طریقہ ہے اور مال کو ضائع ہونے سے بچانا واجب ہے لہٰذا از روئے دلالت مالک پکڑنے اور واپس کرنے میں اجرت ادا کریگا اسکے برخلاف بھٹکا ہوا جانور اپنی مانوس چراگاہوں میں چرتا رہتا ہے لہٰذا عام طور پر اس تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے پس اگر (اس کو) نہ بھی پکڑیں تو وہ ضائع نہیں ہوتا اور اس وجہ سے جعل کے ذریعے سے حفاظت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور اگر اس جانور کو کسی نے پکڑا اور مالک کو لوٹایا تو وہ اس میں ثواب پانے والا تو ہوگا اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

رہا استحقاق جعل کا سبب تو وہ غلام کو اس کے مالک کے لئے پکڑنا ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کا طریقہ ہے اور یہی سبب بننے کا معنی ہے۔

شرائط استحقاق جعل | یہ چند ہیں:

۱۔ مالک کو واپس کرنا کیونکہ حفاظت اسی وقت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہی شرط کا معنی ہے کہ شرط کے وجود کے وقت علت پائی جاتی ہے حتی کہ اگر غلام کو پکڑا اور واپس کرنے سے پیشتر غلام مرگیا یا اس کے پاس سے بھاگ گیا تو پکڑنے والا جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک نے غلام کو پکڑا لیکن غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا پھر دوسرے نے اس کو پکڑ لیا اور اس کے مالک کو واپس کر دیا تو جعل دوسرے کے لئے ہوگا اور پہلے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ غلام جب اس کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ سبب ختم ہوگیا۔ یا اس کی شرط جو کہ مالک کو لوٹانا ہے کے نہ ہونے کی وجہ سے سبب محض باقی رہا جبکہ دوسرے کی جانب سے سبب اور شرط دونوں باتیں پائی گئیں۔ لہٰذا پہلا سبب محض والا ہوگا اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا جبکہ دوسرا علامت والا ہے پس اس کے لئے جعل ہوگا۔

اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور بھاگے ہوئے غلام دو ہوں تو واپس کرنے والے کو دو جعل ملیں

گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں جعل کا سبب استحقاق اور شرط استحقاق پائی جاتی ہے۔ اور اگر واپس کرنے والے دو ہوں جبکہ آبق ایک ہو تو دونوں کے لئے ایک جعل ہوگا جو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ سبب و شرط کے ارتکاب میں دونوں شریک ہیں۔ اور اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور آبق بھی ایک ہو لیکن مالک دو ہوں تو دونوں مالکوں کے ذمے ایک جعل آئے گا ان کی ملکیت کے تناسب سے۔

پکڑنے والا آبق کو لے کر آیا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو مالک کے ترکہ میں سے اس کے لئے جعل ہوگا کیونکہ غلام کو ترکہ میں واپس کرنے کے اعتبار سے یہ از روئے معنی مالک کو واپس کرنا ہوا۔ پھر اگر مالک پر دین ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو پکڑنے والا غلام کا زیادہ حقدار ہوگا یہاں تک کہ جعل حاصل کرلے۔ اور اگر مالک کے پاس غلام کے علاوہ اور کچھ مال نہ تھا تو جعل کو دیگر تمام دیون پر مقدم کیا جائے گا لہٰذا غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کے ثمن میں سے پہلے جعل ادا کیا جائے گا پھر باقی رقم (دیگر) قرضخواہوں میں تقسیم کردی جائے گی کیونکہ غلام کو پکڑنے والا جعل وصول کرنے کے لئے دیگر قرضخواہوں کے مقابلے میں غلام کو روکنے کا زیادہ حقدار ہے پس وہ ثمن کا بھی بقدر جعل زیادہ حقدار ہوگا مثل مرتہن کے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجنبی آبق کو لے کر آیا اور اس نے پایا کہ مالک مرچکا ہے۔

اور اگر مالک (میت) کا وارث آبق کو پکڑ کر لایا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو جعل ملے گا اگر پکڑنے کے وقت مالک زندہ ہو اور ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو جعل نہیں ملے گا جب اس کے پہنچنے سے پیشتر مالک مرگیا ہو اگرچہ پکڑنے کے وقت وہ زندہ ہی ہو۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی شرط جو کہ مالک کو واپس کرنا ہے فوت ہوگئی ہے۔ کیونکہ اب تو (وارث کا) خود اپنے آپ پر واپس کرنا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو واپس کرنے کی نیت سے مالک کی حیات کی حالت میں مثلاً تین دن کی مسافت سے لانا مالک کو لوٹانا ہی ہے پس جعل کا مستحق ہوگا جیسا کہ اس صورت میں مستحق ہوتا ہے جب مالک کو زندہ پائے۔ اسی لئے اگر واپس کرنے والا اجنبی ہو تو وہ بوجہ مذکورہ جعل کا مستحق ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

آبق غلام کو لے کر آیا اور پیشتر اس کے کہ مالک کو غلام واپس کرتا مالک نے غلام کو آزاد کردیا یا لانے والے کے ہاتھ فروخت کردیا تو لانے والے کو جعل ملے گا کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ مالک کو واپس کرنے کے ارادہ سے لانا مالک کو واپس کرنا ہی ہے۔

مرہون آبق کو واپس لانے سے جعل واجب ہوتا ہے کیونکہ سبب وجوب یعنی مالک کو واپس کرنا پایا گیا ہے البتہ جعل مرتہن کے ذمے واجب ہوگا کیونکہ حفاظت کی منفعت اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ضائع و ہلاک ہوجاتا تو غلام کی قیمت کے بقدر اس کا دین ساقط ہوجاتا۔ تو جب منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے تو مضرت بھی اسی کے ذمے ہوگی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: الخراج بالضمان

واپس کرنیوالا بالغ ہو یا بچہ ہو آزاد ہو یا غلام ہو برابر ہے کیونکہ بچہ بھی عمل کی وجہ سے اجرت کے استحقاق کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور ایسے ہی غلام بھی البتہ جعل غلام کے مالک کے لئے ہوگا کیونکہ غلام مال کی ملک کا اہل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۔ مالک کو غلام واپس کرنے والا مالک کے عیال میں سے نہ ہو۔ اور اگر وہ اس کے عیال میں سے ہو تو اس کو جعل نہ ملے گا خواہ وہ اس کا وارث ہو یا اجنبی ہو کیونکہ جب وہ اس کی عیال میں سے ہے تو اس کا واپس کرنا بمنزلہ مالک کے واپس کرنے کے ہے۔ نیز جب وہ مالک کے عیال میں سے ہے تو مالک کو واپس کرنے میں وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا کیونکہ واپس کرنے کی منفعت اس کی طرف لوٹتی ہے۔ اور جو کوئی اپنے لئے عمل کرے وہ دوسرے پر اجرت کا مستحق نہیں بنتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب واپس لانے والا مالک کے عیال میں سے ہے اس کو جعل نہیں ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو اور جب وہ اس کے عیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو سوائے بیٹے کے جو اپنے باپ کا آبق واپس لاتا ہے اور شوہر کے جو اپنی بیوی کا آبق واپس لاتا ہے کہ ان دونوں کو جعل نہیں ملے گا اگرچہ یہ دونوں ان کے عیال میں سے نہ بھی ہوں کیونکہ بیٹا اگرچہ باپ کے عیال میں سے نہ ہو لیکن اس کا غلام کو واپس لانا مثل اپنے باپ کی خدمت کرنے کے ہے اور بیٹا اپنے باپ کی خدمت کرنے میں اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ خدمت بیٹے پر واجب ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر باپ بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے اجرت پر رکھے تو بیٹا اجرت کا مستحق نہیں ہوتا بخلاف باپ کے۔ نیز عام طور پر اولاد اپنے باپوں کے اموال کی حفاظت کرتی ہے اس لالچ میں کہ وراثت کے طریقے سے ان سے نفع اٹھائے گی لہٰذا یہ معنوی طور پر اپنے ہی غلام کو واپس کرنا ہوا کیونکہ واپس کرنے سے وہ اپنے ہی لئے عمل کرنے والا بنا پس اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

رہا باپ تو اگر وہ اپنے بیٹے کے غلام کو واپس لائے تو اگر وہ بیٹے کے عیال میں ہو تو اس کو جعل نہ ملے گا کیونکہ وہ اجنبی جو اس کی عیال میں ہو جب اس کو جعل نہیں ملتا تو قرابت والے کو تو بطریق اولی جعل نہیں ملے گا۔ اور اگر باپ بیٹے کی عیال میں نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا کیونکہ طبعی شرعی اور عقلی اعتبار سے باپ سے خدمت نہیں لی جاتی۔ اسی لئے اگر باپ نے اجرت کے عوض خدمت کی تو اجرت واجب ہوگی اور اس کو خدمت پر محمول کرنا ممکن نہ ہوگا پس اس کو طلب اجرت پر محمول کیا جائے گا۔ نیز اسی طرح باپ اپنی اولاد کے اموال کی حفاظت اس وجہ سے نہیں کرتے کہ میراث کے طریقے سے ان سے نفع اٹھائیں گے کیونکہ عام طور پر ان کی موت اولاد کی موت سے پہلے ہوتی ہے لہٰذا اپنے لئے واپس کرنا اور اپنے لئے عمل کرنے کا معنی نہیں پایا گیا۔ اسی بناء پر دونوں امور کے مابین فرق ہے۔ اسی کے مطابق دیگر ذوی الارحام مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ کا معاملہ ہے کہ واپس لانے والا اگر مالک کے عیال میں سے ہو تو بوجہ مذکورہ اس کے لئے جعل نہیں ہوگا اور اگر وہ اس کے عیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا۔ ایسا ہی حکم وصی کا ہے جبکہ وہ یتیم کا غلام واپس لائے کیونکہ یتیم اس کے عیال میں ہے اور اس کے مال کی حفاظت وصی کے ذمے واجب ہے لہٰذا

واپس کرنے سے جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اسی طرح وصی کا غلام اگر یتیم کے غلام کو واپس لائے (تب بھی جعل نہیں ملے گا) کیونکہ وصی کے غلام کا واپس لانا مثل وصی کے واپس لانے کے ہے۔

۳۔ واپس کیا ہوا غلام رقیق مطلق ہو مثلاً خالص غلام اور مدبر اور ام ولد نہ ہو۔ اور اگر وہ مکاتب ہو تو واپس لانے والے کو جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ علی الاطلاق رقیق نہیں ہے بلکہ وہ اپنی کمائی کے اعتبار سے آزاد ہے۔ اسی لئے مطلق مملوک کا اسم مکاتب کو شامل نہیں ہوگا اس قول میں کہ کل مملوک لی حر (میرا ہر مملوک آزاد ہے) مگر نیت سے برخلاف مدبر اور ام ولد کے۔ نیز استحقاق جعل کی علت ضائع ہونے سے حفاظت ہے اور مکاتب میں حفاظت کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ وہ عام طور پر بھاگتا نہیں اس کی جانب میں عقد (کتابت) غیر لازم ہوتا ہے پس اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو وہ کمائی سے انکار کرکے اپنے آپ کو عاجز قرار دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مدبر اور ام ولد سے عام طور پر خدمت لی جاتی ہے۔ پس شاید کہ وہ تکلیف مالا یطاق دیے جاتے ہوں جو کہ ان کے بھاگنے کا باعث بنتی ہو لہٰذا جعل کے ذریعے سے حفاظت کی حاجت ہوتی ہے جیسا کہ خالص غلام میں ہوتی ہے البتہ ان دونوں (مدبر اور ام ولد) اور خالص غلام کے درمیان یہ فرق ہے کہ جب پکڑنے والا خالص غلام کو لے کر آئے اور پہنچنے سے پہلے مالک مر گیا ہو تو لانے والے کو جعل ملے گا اور اگر مدبر اور ام ولد کو لے کر آیا اس حال میں کہ پہنچنے سے پیشتر مالک مر گیا تھا تو اس کو جعل نہ ملے گا۔ فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں مالک کی موت سے آزاد ہو جاتے ہیں لہٰذا رقیق کی واپسی سرے سے نہیں پائی گئی پس جعل کا مستحق بھی نہیں ہوگا برخلاف خالص غلام کے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

فصل

جعل کا استحقاق کس پر ہوگا

جعل کا استحقاق مالک پر ہوگا جب اس کے پاس سے غلام بھاگ جائے کیونکہ جعل واپس لانے کا خرچہ ہے اور واپس لانے کی منفعت مالک کو حاصل ہوتی ہے لہٰذا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا تاکہ خراج (نفع) ضمان (تاوان۔ خرچہ) کے بدلے میں ہو جائے۔

اگر مرہون غلام مرتہن کے پاس سے بھاگ جائے تو جعل مرتہن کے ذمے ہوگا کیونکہ واپس کرنے کی منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے اس حبس کے اعتبار سے جو اس کے دین کے استیفاء کے لئے ذریعہ وسیلہ ہے۔ پھر اگر غلام کی قیمت دین سے زائد ہو تو دین کے بقدر جعل مرتہن کے ذمے واجب ہوگا اور زائد راہن کے ذمے ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل:
مقدار مستحق کا بیان

دیکھا جائے گا۔ اگر غلام کو تین دن یا اس سے زائد کی مسافت سے لایا تو اس کو چالیس درہم ملیں گے بوجہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور اگر اس سے کم مسافت سے واپس لایا تو جعل اس کے حساب سے ہوگا۔ اور اگر شہر کے آخری سرے سے لایا تو اس کی مشقت کے بقدر دیا جائے گا کیونکہ واجب ہونے والا جعل عمل کے مقابلے میں ہوتا ہے لہٰذا عمل کی مقدار سے اس کا اندازہ و حساب کریں گے پس اگر عمل زیادہ ہوگا تو جعل زیادہ ہوگا اور اگر عمل کم ہوگا تو جعل بھی کم ہوگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب غلام کی قیمت جعل سے زائد ہو۔

اور اگر غلام کی قیمت جعل کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس کی قیمت سے ایک درہم کم کو جعل بنایا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پورا جعل ملے گا اگرچہ غلام کی قیمت صرف ایک درہم ہو ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا جو ہم نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کی کہ انہوں نے فرمایا ہر شخص کے چالیس درہم ہوں گے۔ انہوں نے شخص کا اعتبار کیا قیمت کا نہیں۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے والے جعل کی علت ضائع ہونے سے بچاؤ ہے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر ہم شخص کا اعتبار کریں قیمت کا نہ کریں تو پھر اس بچاؤ و حفاظت کا کوئی فائدہ نہیں رہتا کیونکہ اگر اس کی ایک طرح سے حفاظت کی جاتی ہے تو وہ دوسری طرح سے ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے لہٰذا پکڑنے اور روکے رکھنے کے ترک سے ضائع ہونے اور جعل کی وجہ سے ضائع ہونے کے درمیان کوئی فرق نہ رہا۔ پس ضروری ہے کہ اس کی قیمت میں سے ایک درہم کم کر دیا جائے تاکہ پکڑنے کے ذریعے سے حفاظت مفید ہو۔ اور حدیث محمول ہے اس صورت پر جبکہ ہر شخص کی قیمت چالیس درہم سے زائد ہو۔ اس طرح محمول کرنے سے دلائل کے درمیان بقدر امکان موافقت ہو جاتی ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب السباق

اس کتاب میں گفتگو کے دو عنوان ہیں:

تفسیر سباق اور
جواز سباق کی شرائط کا بیان

تفسیر سباق یہ سبق سے فعال کے وزن پر ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص گھڑسواری یا اونٹ کی سواری وغیرہ میں اپنے ساتھی سے مسابقت کرے اور یوں کہے کہ اگر میں تجھ سے آگے نکل گیا تو اتنا اور اگر تو مجھ سے آگے نکل گیا تو اتنا۔ اس کو رہان بھی کہتے ہیں جو رہن سے فعال کے وزن پر ہے۔

جواز سباق کی شرائط کا بیان یہ چند ہیں

۱۔ مسابقت صرف چار چیزوں میں ہو گھڑسواری میں اونٹ سواری میں تیراندازی میں اور پیدل دوڑ میں۔ ان کے علاوہ کسی چیز میں نہ ہو کیونکہ روایت ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا لا سبق الافی خف او حافر او نصال (مسابقت کرنا نہیں ہے مگر اونٹ میں یا گھوڑے میں یا پیکان میں) البتہ اس میں پیدل دوڑ کا اضافہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر کیا گیا ہے۔ پس ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل نفی پر باقی رہیں گی۔ نیز یہ لعب و کھیل ہے اور کھیل اصل سے حرام ہے البتہ ان اشیاء کے ساتھ کھیل شرعاً تحریم سے مستثنا ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ کل لہو حرام الا ملاعبة الرجل امراته وقوسه وفرسه (ہر کھیل حرام ہے مگر آدمی کا کھیلنا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنی کمان کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کے ساتھ) نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر کھیل کو حرام قرار دیا لیکن ان اشیائے مخصوصہ کے ساتھ کھیل کو مستثنا کیا۔ پس ان اشیاء کے علاوہ میں کھیل اصل تحریم پر رہا کیونکہ استثنا مستثنیٰ کرنے کے بعد باقی کے ساتھ کلام کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح اونٹ کی سواری میں مسابقت بھی مستثنا ہے حدیث کی بنا پر اور سعید بن مسیب رحمہ اللہ کی روایت کی بنا پر کہ انہوں نے فرمایا عضباء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی تھی۔ جب بھی دوڑ میں لائی جاتی سبقت کرتی تھی۔ ایک دن اونٹوں میں لائی گئی تو پیچھے رہ گئی جس سے مسلمانوں کو رنج ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب لوگ کسی شئی کو اوپر اٹھاتے ہیں یا (فرمایا) کسی شئی کو اوپر اٹھانے کا ارادہ کرتے ہیں اللہ اس کو نیچا کر دیتے ہیں۔ ایسے ہی پیدل دوڑ میں مسابقت بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی کہ انہوں نے

نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مسابقت کی اور آپ سے آگے نکل گئیں۔ پھر جب ان کا جسم بھاری ہوگیا تو پھر آپ کے ساتھ دوڑ کا مقابلہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے آگے نکل گئے اور فرمایا کہ یہ اس کے بدلے میں ہوگیا۔ پس یہ تمام انواع تحریم سے مستثنیٰ ہوئیں اور ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل تحریم پر باقی رہیں۔ نیز اس بات کا احتمال ہے کہ یہ استثناء کسی ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو دوسری صورتوں میں نہ پایا جاتا ہو یعنی ریاضت اور فی الجملہ اسباب جہاد کے لئے تیار ہونا۔ لہٰذا یہ ظاہری صورت کے اعتبار سے کھیل لیکن (حقیقت کے اعتبار سے) ریاضت اور اسباب جہاد کا سیکھنا ہے پس جبکہ جواز کی شرائط سب جمع ہو تو یہ مسابقت جائز ہوگی۔ اور اگرچہ یہ کھیل ہے لیکن کھیل کے ساتھ جب عاقبت حمیدہ (قابل تعریف انجام) کا تعلق ہو جائے تو وہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے بیوی کے ساتھ ملاعبت (کھیل) مستثنیٰ ہے کیونکہ اس کے ساتھ قابل تعریف انجام متعلق ہے اور وہ ہے اس شہوت کا ابھرنا جو اس جماع کا باعث بنے جو توالد و تناسل اور سکونت وغیرہ عواقب حمیدہ کا سبب بنتا ہے۔ اور یہ معنی ان اشیاء کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا لہٰذا وہ مستثنیٰ کے معنی میں نہیں ہوں گی اور مستثنیٰ منہ کے تحت شامل رہیں گی۔

۲۔ اس میں شرط دونوں میں سے صرف ایک جانب سے ہو الا یہ کہ کوئی محلل پایا جائے اور اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو اور وہ مسابقت میں کوئی محلل داخل نہ کریں تو پھر مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس میں قمار (جوئے) کا معنی پایا جاتا ہے مثلاً ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے اگر تو مجھ سے سبقت لے گیا تو تیرے لیے میرے ذمے اتنے ہوں گے اور اگر میں تجھ سے سبقت لے گیا تو میرے لیے تیرے ذمے اتنے ہوں گے اور دوسرا قبول کرے اور اگر انہیں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے کہ اگر تو مجھ پر سبقت کر گیا تو تیرے لیے میرے ذمے اتنے ہوں گے اور اگر میں تجھ پر سبقت کر گیا تو میرے لئے تیرے ذمے کچھ نہ ہوگا تو یہ جائز ہے کیونکہ شرط جب ایک جانب سے ہو تو قمار و جوئے کا احتمال نہیں ہوتا اور اس کو اس بات پر محمول کریں گے۔ کہ یہ کہنے والا اپنے مال کے ساتھ فی الجملہ اسباب جہاد کو تیار کرنے پر ابھارتا ہے اور یہ مشروع ہے مثل امام کی جانب سے تنفیل کے بلکہ اولیٰ ہے کیونکہ یہ اپنے مال میں بدل و انعام دینے کا تصرف کرنا ہے جبکہ امام اس مال میں یعنی مال غنیمت میں تصرف کرتا ہے جس میں فی الجملہ دوسرے کا حق ہے۔ تو جب تنفیل جائز ہے تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔
اسی طرح اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو لیکن دونوں نے اس میں محلل ہی کو شامل کر لیا ہو بایں طور کہ تین آدمی ہوں لیکن شرط ان میں سے دو کی جانب سے ہو تیسرے کی جانب سے نہ ہو بلکہ اگر تیسرا سبقت کر گیا تو شرط لے گا اور اگر سبقت نہ کی تو کچھ تاوان نہ دے گا تو اس صورت میں بھی کچھ حرج نہیں ہے۔
اسی طرح جو سلاطین کرتے ہیں یعنی یہ کہ سلطان دو شخصوں کو کہتا ہے کہ تم میں سے جس نے سبقت کی اس کے لئے اتنا انعام ہوگا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اسباب جہاد کو تیار رکھنے پر ابھارنا ہے خصوصاً سلطان کی جانب سے۔ لہٰذا یہ اسباب جہاد کے ساتھ ہی لاحق ہوگا جیسے امام غازی (جہاد) پر ابھارے مثلاً یوں کہے کہ جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہوا اس کو

آئندہ نقل ملے گا تو جائز ہے تو یہ بوجہ مذکورہ بطریق اَولیٰ جائز ہوگا ۔

۳ ۔ مسابقت ان چار چیزوں میں ہو جن میں آگے بڑھنے اور پیچھے رہ جانے کا احتمال ہو ۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس میں معلوم ہے کہ عام طور پر آگے بڑھنا (سبقت کرنا) ہوتا ہے تو مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ابھارنا نہ پایا جائے گا اور مسابقت میں ایسی شرط کے ساتھ مال کا التزام کرنا ہوگا جو بے فائدہ ہے لہٰذا یہ عبث اور محض کھیل ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم ۔

کتاب الودیعۃ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں

رکن عقد کا بیان
شرائط رکن کا بیان
حکم عقد کا بیان
معقود علیہ کی حالت کا بیان
اور اس کی حالت کے تغیر کے موجب کا بیان

رکن عقد ودیعت یہ ایجاب وقبول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک دوسرے سے کہے میں نے یہ شئی تیرے پاس ودیعت رکھی یا میرے لئے اس شئی کی حفاظت کر یا یہ شئی اپنے پاس ودیعت کے طور پر رکھ لے اور اس قسم کے دیگر کلمات اور دوسرا اس کو قبول کر لے۔ پس جب قبول پایا جائے تو عقد ودیعت پورا ہو جاتا ہے۔

شرائط رکن یہ چند ہیں۔

۱- مودِع کا عاقل ہونا پس مجنون اور لایعقل (ناسمجھ) بچے کا ودیعت رکھانا صحیح نہیں کیونکہ تصرفات شرعیہ کی اہلیت کے لئے عقل شرط ہے۔

۲- مودِع کا بالغ ہونا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے لہٰذا ماذون بچے کا ودیعت رکھانا صحیح ہے کیونکہ تاجر کو ودیعت رکھانے کی ضرورت پیش آتی ہے لہٰذا یہ تجارت کے توابع میں سے ہوگا پس ماذون بچے کو جیسے تجارت کرنے کا اختیار ہوتا ہے ایسے ہی ودیعت رکھانے کا بھی اختیار ہوگا۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک بچہ جیسے تجارت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ایسے ہی توابع تجارت کا بھی اختیار نہیں رکھے گا جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح مودِع کی حریت بھی شرط نہیں ہے لہٰذا اسی وجہ سے جو ہم نے ماذون بچے کے بارے میں ذکر کی ماذون غلام بھی ودیعت رکھا سکتا ہے۔

۳- مودَع کا عاقل ہونا۔ پس مجنون اور لایعقل (ناسمجھ) بچے کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ اس عقد کا حکم ودیعت کی حفاظت کرسکنے کی صلاحیت کا لازم ہونا ہے جبکہ جس شخص میں سمجھ نہ ہو وہ حفاظت کرلے کی

اہلیت نہیں رکھتا۔
رہا مودَع کا بالغ ہونا تو یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون بچہ ودیعت کو قبول کرسکتا ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کی اہلیت رکھتا ہے کیا اس لیے کہ ولی نے اس کو اجازت دی ہے اگر اس میں حفاظت کرنے کی اہلیت نہ ہوتی تو اس کو اجازت دینا بے وقوفی ہوتی۔
رہا وہ بچہ جس پر پابندی عائد ہو (یعنی محجور ہو) تو اس کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور سے مال کی حفاظت نہیں کر سکتا اس لیے کہ اس سے اس کا مال بھی روک دیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ودیعت قبول کرلے اور اس کو ضائع و ہلاک کر دے تو اگر ودیعت غلام یا باندی ہو تو بالاتفاق ضمان ادا کریگا اور اگر ان کے علاوہ کچھ ہو تو اگر ولی کی اجازت سے ودیعت کو قبول کیا تھا تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بغیر قبول کیا تھا تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر کچھ ضمان نہ ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضمان آئے گا۔ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محجور بچے کے پاس ودیعت رکھانا اگر صحیح ہو پھر وہ ودیعت کو ضائع کر دے تو یہ موجب ضمان ہوگا اور اگر اس کے پاس ودیعت رکھانا صحیح نہ ہو تو اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ اس کے پاس ودیعت رکھائی ہی نہیں گئی پس عقد کے بعد وہی حال ہوگا جو عقد سے پہلے تھا جبکہ وہ اگر عقد سے پیشتر اس کو ضائع کر دے تو اس پر ضمان آتا ہے جیسا کہ ودیعت کے غلام باندی ہونے کی صورت میں ضمان آتا ہے۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے محجور بچے کے پاس ودیعت رکھانا معنوی طور پر مال کو ہلاک کرنا ہے لہٰذا بچے کا فعل صرف صورت وظاہر کے اعتبار سے مال متقوم کو ہلاک کرنا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ پس وہ مال بچے پر مضمون نہیں ہوگا ہمارے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب مودِع نے مال بچے کو دیا تو اس نے ایسے کو دیا جو عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کرسکتا اور جس پر شرعاً مال کی حفاظت لازم نہیں ہوتی۔ اور اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ بچے پر از روئے شرع ودیعت کی حفاظت واجب نہیں ہوتی کیونکہ بچے میں یہ اہلیت نہیں ہوتی کہ اس پر شرائع (شرعی احکام) واجب ہوں۔ اور اس بات پر کہ بچہ عام طور پر ودیعت کی حفاظت نہیں کرتا دلیل یہ ہے کہ اس کے مال کو بھی اس سے روک دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عام طور مال کی حفاظت کرسکتا ہو تو اس کا مال اس کو دے دیا جاتا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں؛ فان انستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم (پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو حوالہ کر دو ان کے ان کا مال) اس سبب سے ماذون جدا ہوگیا کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت کرسکتا ہے اسی لیے تو اس کو اس کا مال دے دیا جاتا ہے۔ اگر وہ حفاظت نہ کرسکتا ہوتا تو اس کو مال دینا بے وقوفی ہوتی۔ جب ودیعت باندی یا غلام ہو تو حکم مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اس پر ضمانِ مال واجب نہیں ہوتا بلکہ اس پر ضمانِ دم (جان کا تاوان) واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ضمان جو غلام کے قتل سے واجب ہو وہ آدمی کا ضمان ہوتا ہے مال کا ضمان نہیں۔ اور غلام اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے ہر وجہ سے متقوم ہے ودیعت رکھانے سے پیشتر بھی اور ودیعت رکھانے کے بعد بھی۔ پس یہی فرق ہے۔
اسی طرح مودَع کی حریت بھی صحت عقد کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون غلام کا

قبول کرنا صحیح ہے اور اس پر عقد کے احکام مترتب ہوتے ہیں کیونکہ اس کو ودیعت رکھانے اور رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

رہا مجور غلام تو اس کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کرتا۔ اور اگر یہ ودیعت قبول کرلے پھر اس کا استہلاک (مثلاً ضائع) کردے تو ودیعت اگر باندی یا غلام ہو تو مودَع کے مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم دیا جائے گا اور اگر ودیعت ان دو کے علاوہ کچھ اور ہو تو اگر مجور غلام نے اپنے ولی کی اجازت سے ودیعت قبول کی تھی تو وہ بالاتفاق ضمان دے گا اور اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر قبول کی تھی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام سے فی الحال مواخذ نہیں کیا جائے گا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے فی الحال مواخذہ کیا جائے گا۔ دونوں طرفوں کا کلام اسی طور پر ہے جو ہم نے مجور بچے کے بارے میں بیان کیا ہے۔

فصل

حکم عقد کا بیان

اس عقد کا حکم مالک کے لیئے اس کے مال کی حفاظت کرنے کا لازم ہونا ہے کیونکہ مالک کی جانب سے ودیعت رکھانا حفاظت طلب کرنا ہے اور مودَع کی جانب سے حفاظت کرنے کا التزام کرنا ہے درانحالیکہ وہ التزام کرنے کا اہل ہے پس مودَع پر اس کی حفاظت لازم ہوگی بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد المسلمون عند شروطهم (مسلمان اپنی شرط کے پابند ہیں) کے

حفاظت کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں۔

اول حفاظت طلب کرنا یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔ اگر مطلق ہوگا تو مودَع کو اختیار ہوگا کہ خود اس کی حفاظت کرے یا ایسے شخص سے کرائے جو اس کے عیال میں ہو اور یہ وہ شخص ہے جو مودَع کے ساتھ رہتا ہو اور مودَع پر اس کا خرچہ ہو کہ وہ اس کے کھانے پینے اور پہننے کا بقدر کفایت خرچہ برداشت کرتا ہو خواہ یہ اس کا قریبی ہو یا اجنبی ہو مثلاً بچہ ہو، بیوی، خادم ہو یا اجیر ہو کہ وہ شخص جس کو مودَع دراہم و دنانیر کے عوض ملازم رکھے اور اس شخص سے بھی حفاظت کرا سکتا ہے جو اس کی عیال میں سے نہ ہو لیکن عام طور پر خود اس کے مال کی حفاظت کرتا ہو مثلاً شریک مفاوض اور شریک عنان اور اس کا ماذون غلام اور اس کا وہ غلام جو اس کے گھر سے علیحدہ ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو خود اپنے آپ حفاظت کرنی ہوگی الا یہ کہ وہ دوسرے سے مدد لے اس طور پر کہ وہ چیز اس کی نظر سے غائب نہ ہو اور اگر نظر سے غائب ہوئی تو ضمان آئے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صرف اس کو شامل ہے دوسرے کو نہیں جیسا کہ وہ دیگر اجانب کے پاس ودیعت نہیں رکھا سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد سے جس امر کا التزام کیا گیا ہے وہ حفاظت کرنا ہے اور آدمی دوسرے کے مال کی حفاظت کا عام طور التزام نہیں کرتا مگر ایسی چیز کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنے مال کی بھی حفاظت کرتا ہے اور اپنے مال کی حفاظت کبھی تو وہ اپنے ہاتھوں خود کرتا ہے اور کبھی ان دوسروں سے کراتا ہے پس اس کو حق ہوگا کہ وہ ان سے بھی ودیعت کی حفاظت کرالے لہٰذا ان کے ہاتھوں

حفاظت عقد میں از روئے دلالت داخل ہے۔

اسی طرح مودَع کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ان (اجانب کے) ہاتھ ودیعت کو لوٹائے حتیٰ کہ اگر مالک کے پاس پہنچنے سے پیشتر ودیعت ہلاک ہو جائے تو مودَع پر کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ان کا قبضہ از روئے معنی مودَع کا قبضہ ہے۔ پس جب تک مال ان کے قبضے میں ہے وہ اسی کی حفاظت میں ہوگا۔

مودَع کو یہ اختیار نہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھائے سوائے کسی عذر کی بناپر اور اگر رکھایا تو ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ مالک اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ مودَع خود اپنے مال کے بارے میں اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوتا۔ تو جب اس نے مال دیا تو مخالفت کرنے والا بنا پس ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی سوائے اس کے کہ کسی عذر کی بناپر ہو مثلاً اس کے گھر میں آگ لگ گئی ہو یا کشتی میں تھا اور اس کے غرق ہونے کا خوف ہوا لہٰذا دوسرے کو دے دیا کیونکہ اس حالت میں دوسرے کو دینا اس کی حفاظت کا متعین طریقہ بنا پس یہ دینا از روئے دلالت مالک کی اجازت سے ہوا لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر اس کا سفر کا ارادہ ہو تو وہ کسی غیر کے پاس امانت نہیں رکھ سکتا کیونکہ سفر عذر نہیں ہے۔

اگر مودَع نے دوسرے کی ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھی جس کے پاس رکھانے کا اختیار نہیں ہے اور وہ دوسرے کے پاس ضائع ہلاک ہوگئی تو ضمان اول کے ذمے ہوگا دوسرے کے ذمے نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے اگر وہ اول سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا اور اگر دوسرے سے ضمان لے تو وہ پہلے پر رجوع کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب پایا گیا ہے۔ اوّل کی جانب سے تو اس طرح کہ اس نے غیر کا مال بغیر اجازت دوسرے کو دیا اور دوسرے سے اس طرح کہ اس نے غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک وجوب ضمان کا سبب ہے لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے جیسے غاصب اور اس کے مودَع کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ البتہ جب وہ اول سے ضمان لے گا تو اول ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ضمان کی ادائیگی کر کے وہ ودیعت کا مالک بنے گا اور ظاہر ہوا کہ اس نے اپنا ہی مال دوسرے کے پاس ودیعت رکھا تو یہ مودَع ہے جس کے پاس ودیعت ہلاک ہوئی لہٰذا اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر دوسرے سے ضمان لیا تو دوسرا ضمان کے لئے پہلے پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اول نے اس کے پاس ودیعت رکھ کر اس کو دھوکہ دیا لہٰذا اوّل کے ذمے ضمان غرور (دھوکہ دینے کا ضمان) آئے گا گویا کہ اول اس کا کفیل ہوا اس بارے میں جو اس عقد میں اس کو لازم ہو کیونکہ ضمان غرور ضمان کفالت ہوتا ہے اس وجہ سے جو معلوم ہو چکی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مودَع ثانی کا قبضہ روکنے والا قبضہ نہیں ہے بلکہ وہ اسباب ہلاکت سے حفاظت و بچاؤ کا قبضہ ہے لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ وجوب ضمان کا سبب ہو کیونکہ

یہ مالک کی طرف احسان کے باب سے ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: ما علی المحسنین من سبیل (نہیں ہے نیکی والوں پر الزام کی کوئی راہ) اور مناسب یہ ہے کہ اول پر بھی ضمان نہ آئے کیونکہ اس کا ودیعت رکھانا بچاؤ و حفاظت کے سبب کا ارتکاب کرنا ہے لہٰذا وہ ایسا کرنے میں احسان کرنے والا ہوگا البتہ نص سے اس کی تخصیص ہوگئی ہے پس مودَع ثانی اپنے ظاہر پر باقی رہا۔

اگر دوسرے کے پاس ودیعت رکھائی اور دعوٰی کیا کہ ایسا عذر سے کیا تھا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر گواہوں کے اس کے دعوٰی کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس بھی ہے۔ شیخ قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ دوسرے کو دینا اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہے پس ضرورت کا دعوٰی کرنا ایسے امر عارض (پیش آنے والے امر) کا دعوٰی کرنا ہے کہ جس کے ذریعے سے وہ اپنے سے ضمان کو دور کرنا چاہتا ہے لہٰذا بغیر دلیل کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ اس صورت میں ہے جب ودیعت مودَع ثانی کے پاس ہلاک ہوگئی ہو۔

اور جب مودَع ثانی نے اس کا استہلاک (یعنی خود اس کو ختم) کیا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو ثانی سے ضمان لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر پہلے سے ضمان لے گا تو وہ ضمان کے لئے ثانی پر رجوع کر سکے گا اور اگر ثانی سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے اول پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب حقیقتاً ثانی کی جانب سے پایا گیا ہے جو کہ استہلاک ہے کیونکہ اس سے مالک کو اپنے مال سے انتفاع سے زبردستی عاجز کرنا ہے جبکہ اول کی جانب سے ثانی کو صرف حفاظت کے لئے دینا پایا گیا ہے مالک کو انتفاع سے عاجز کرنے کے لئے نہیں البتہ ضمان لینے کے اختیار میں شرعاً اس کا بھی عاجز بنانے کے ساتھ صورۃً الحاق کیا گیا ہے کیونکہ اس (یعنی اول) نے عاجز بنانے کے سبب کا ارتکاب کیا لہٰذا حقیقت میں ضمان ثانی کے ذمے ہوگا اس لئے کہ اقرار ضمان بھی اس کے ذمے ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اول ثانی پر رجوع کر سکے گا۔ اس کے برخلاف جب غاصب کے مودَع کے پاس مغصوب ہلاک ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو غاصب سے ضمان لے اور چاہے تو مودَع سے ضمان لے۔ پھر اگر غاصب سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے مودَع پر رجوع نہیں کر سکتا اور اگر مودَع سے ضمان لے تو وہ غاصب پر رجوع کر سکتا ہے اور فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اسی بنا پر جب کوئی شخص دو آدمیوں کے پاس کچھ مال ودیعت رکھے تو اگر وہ مال تقسیم ہو سکتا ہو تو وہ دونوں اس کو تقسیم کر لیں گے اور ان میں سے ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کرے گا کیونکہ جب دو آدمیوں کے پاس ودیعت رکھی تو ان دونوں سے حفاظت طلب کی پس ضروری ہے کہ ودیعت دونوں کی حفاظت میں ہو اور یہ تقسیم کئے بغیر ممکن نہیں تاکہ نصف اس کے پاس رہے اور نصف اس کے پاس اور عمل جب قابل تقسیم ہے تو دونوں اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں گے۔ اگر ان میں سے ایک نصف اپنے ساتھی کے سپرد کر دے اور پھر ودیعت ضائع ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے والے سے نصف ودیعت کا ضمان لیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا۔ اور قبضہ کرنے پر بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا اور اگر ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو حق تھا

ہے کہ وہ کل اپنے ساتھی کو سونپ دے۔ اور اگر ایسا کیا پھر ودیعت ضائع ہوگئی تو اس پر بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا۔ (قابل تقسیم میں) صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ودیعت کی حفاظت طلب کی تو وہ کل ودیعت پر دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے پر راضی ہوا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ودیعت ناقابل تقسیم ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے ان میں سے ہر ایک سے بعض ودیعت میں حفاظت طلب کی ہے کل میں نہیں۔ لہٰذا وہ ان میں سے ہر ایک کے قبضے پر بعض ودیعت میں راضی ہوا نہ کہ کل پر۔ اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جب مالک نے ان دونوں سے حفاظت طلب کی تو ضروری ہے کہ مال دونوں کی حفاظت میں ہو اور یہ پوری ودیعت ایک کے قبضے میں ہونے کی بنا پر محال ہے۔ پس اس کو تقسیم کیا جائے گا تاکہ ایک نصف ایک کے قبضے میں ہو اور دوسرا نصف دوسرے کے قبضے میں ہو۔ پس جب محل (یعنی ودیعت) قابل تقسیم ہو تو مالک اس بات پر راضی نہیں ہے کہ کل ودیعت ایک کے قبضے میں ہو۔ اور جب ایک مودَع نے ایسا کیا تو اس نے مالک کی خلاف ورزی کی لہٰذا وہ نصف اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گا اور پھر جب وہ حصہ ضائع ہوگیا تو ضمان دینا پڑے گا اس کے برخلاف جب ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ضمان نہیں آتا کیونکہ جب ودیعت تقسیم کے قابل نہیں ہے تو یہ بات محال ہے کہ کل ودیعت ان میں سے ہر ایک کی حفاظت میں ایک ہی وقت میں تقسیم ہوکر ہو۔ لہٰذا مالک اس پر راضی ہے کہ ودیعت ان میں سے ہر ایک کے قبضے میں دو زمانوں میں باری باری ہو پس ایک (دوسرے) مودَع کو دینے سے خلاف ورزی کرنے والا نہ بنا۔ یہی دونوں (قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم) کے درمیان فرق ہے۔ اسی پر وہ اختلاف بھی مبنی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دو مرتہن اور دو وکیل برائے شراء و خریدار ہوں اور مرہون اور خریدی ہوئی شئ ایک ہو جو قابل تقسیم بھی ہو پھر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے سپرد کر دے۔

۲۔ اگر عقد مطلق ہو تو مودَع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ودیعت کی ایسی جگہ میں حفاظت کرے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے جیسے اس کا مکان اس کی دکان اس کا تھیلا بٹوہ وغیرہ اس کا صندوق وغیرہ کیونکہ اس نے ودیعت کی حفاظت کا التزام صرف ایسی جگہ میں کیا ہے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کے حرز (حفاظت کرنے کی جگہ سامان) میں اس کی حفاظت کرے کیونکہ دوسرے کا حرز اس دوسرے کے قبضے میں ہوتا ہے اور مودَع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ غیر کے ہاتھوں ودیعت کی حفاظت کرائے لہٰذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جو حرز غیر کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں حفاظت کرے۔ البتہ جب اس نے وہ حرز اپنے لئے کرائے پر لے لیا ہو تو اس وقت اس (مودَع) کو اختیار ہوگا کہ اس میں حفاظت کرے کیونکہ اب حرز اس کے اپنے قبضے میں ہے تو جو کچھ حرز میں ہوگا وہ اس کے اپنے قبضے میں ہوگا پس وہ اپنے ہی ہاتھوں حفاظت کرنے والا ہوگا اور اس کا مودَع کو اختیار ہے۔

مودَع کو اختیار ہے کہ سفر و حضر میں اس کی حفاظت کرے بایں طور کہ سفر میں اس کو اپنے ساتھ لے جائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے خواہ ودیعت کے لئے بوجھ و مشقت ہو یا نہ ہو ابویوسف

اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک اگر ودیعت کا بوجھ و خرچہ ہو تب تو وہ اس کو سفر میں نہیں لے جا سکتا اور اگر نہ ہو تو لے جا سکتا ہے۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی صورت میں نہیں لے جا سکتا۔ جہاں تک شافعی رحمہ اللہ کی گفتگو کا تعلق ہے تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت کو سفر میں لے جانا مال کو ضائع کرنا ہے کیونکہ جنگل ضائع و ہلاک کرنے والا ہوتا ہے۔ نبی علیہ افضل التحیہ نے فرمایا

(مسافر اور اس کا مال ہلاکت پر ہوتے ہیں مگر جس کو اللہ بچا دے۔) لہٰذا جنگل کی طرف لے جانا اس کو ضائع کرنا ہے پس مودَع کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم مکان کی تعیین سے مطلق و آزاد وارد ہوا ہے لہٰذا بغیر دلیل کے تعیین جائز نہیں۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ جنگل ضائع کرنے والا ہوتا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے یا ہم کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب رستہ خطرناک ہو۔ اور جب رستہ پرامن ہو تو کچھ نہیں۔ اور کلام اس صورت میں ہے جب رستہ بامن ہو اور حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے جب کفار کو غلبہ حاصل تھا اور رستے خطرناک تھے۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ رہا کلام ہمارے اصحاب کا تو صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی ودیعت کو سفر میں لے جانا جس میں بوجھ و خرچہ ہو اس میں مالک کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ سفر میں مودَع کو موت آجائے پس مالک محتاج ہوگا کہ بوجھ اور بڑے خرچے کے ساتھ اس کو واپس لائے جس میں اس کا نقصان ہے اور ایسا نقصان اس صورت میں نہیں ہے جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ نہ ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل جیسا کہ ہم نے شافعیؒ رحمہ اللہ کی گفتگو میں ذکر کیا تھا یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم ایسا نہیں ہے کہ ایک مکان کے لئے ہو دوسرے مکان کے لئے نہ ہو اور بغیر دلیل کے مطلق کی تقیید جائز نہیں۔ صاحبین کا یہ کہنا کہ اس میں ضرر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کا ضرر غالب نہیں ہے لہٰذا اس کو دور کرنا واجب نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہو بھی تو مالک نے خود ہی اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کیونکہ اس نے حکم و امر کو مطلق رکھا اور جو کوئی اپنے لئے رعایت نہ کرے اس کے لئے رعایت نہیں کی جاتی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب عقد دونوں صورتوں میں (یعنی جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ ہو اور جب نہ ہو) شرط سے مطلق و آزاد ہو۔

اور جب عقد ودیعت میں شرط رکھی گئی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہو اور مفید ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ مالک نے جب مودَع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور یہ شرط عائد کی کہ وہ دن رات اس کو اپنے ہاتھ میں رکھے گا کہیں رکھے گا نہیں تو شرط باطل ہے۔ حتیٰ کہ اگر مودَع نے ودیعت کو اپنے گھر میں یا ایسی چیز میں رکھا جس میں عام طور پر وہ اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے پھر وہ ودیعت ضائع ہو گئی تو اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اپنے ہاتھ میں ودیعت کو پکڑے رکھنا اس طرح سے کہ سرے سے کہیں نہ رکھے عام طور پر قدرت سے باہر ہے لہٰذا یہ ایسی شرط ہے کہ جس کی رعایت کرنا ممکن نہیں پس لغو ہوگی۔

اور اگر مودَع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور اس کو ودیعت اپنی بیوی یا اپنے غلام یا اپنے اس بچے کو جو اس کے عیال میں ہو یا ایسے کو جس سے مودَع خود اپنے

مال کی حفاظت کرواتا ہے دینے سے منع کیا تو اس بارے میں دیکھا جائیگا اگر مودَع کے لئے اس کے پاس رکھوانا ناگزیر ہو تو مودَع کو اس کے پاس رکھوانا جائز ہوگا کیونکہ جب مودَع کے لئے اس کے پاس رکھوائے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے تو اس کے پاس رکھوانے سے منع کرنا حفاظت کرنے سے منع کرنا ہے لہٰذا یہ توفی ہوگی اور منع کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کو دیئے بغیر بھی کام چل سکتا ہے تو پھر مودَع کو اس کو دینے کا اختیار نہیں ہوگا اور اگر دیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ جب مودَع کے لئے اس کو دینا ناگزیر نہیں ہے تو شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ حفاظت کرنے میں ہاتھ متفاوت ہوتے ہیں اور شرائط میں اصل یہ ہے کہ جب تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا کہ ودیعت کو کوفہ سے باہر مت لے جانا اور مودَع اس کو لے کر باہر چلا گیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ شہر میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے بنسبت سفر میں کیونکہ سفر خطرے کی جگہ ہے البتہ جب ودیعت کے تلف ہو جانے کا خوف ہوا اور مودَع اس کو باہر لے جانے پر مجبور ہوا اور باہر لے گیا تو پھر اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس حالت میں اس کو لے کر باہر جانا ہی اس کی حفاظت کا متعین طریقہ ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اس کے مکان میں آگ لگ جائے یا کشتی میں ہو اور اس کے غرق ہونے کا خوف ہو اور اس وجہ سے وہ ودیعت کسی اور کے پاس رکھوا دے۔

اگر مودَع سے کہا کہ ودیعت کی اپنے اس گھر میں حفاظت کر پھر مودَع نے اس کی اپنے دوسرے گھر میں حفاظت کی تو اگر دونوں گھر حرز میں برابر ہوں یا دوسرے گھر میں حرز زیادہ ہے تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس وقت تقیید مفید نہیں۔ اور اگر پہلے مکان میں حرز دوسرے کی بنسبت زیادہ ہے تو ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ حرز کے متفاوت ہونے کی صورت میں یہ تقیید مفید ہے۔

اگر مودَع سے کہا کہ ودیعت کو اس کمرے میں چھپالے اور اس مکان کے ایک معین کمرے کی طرف اشارہ کیا پھر مودَع نے اس مکان کے دوسرے کمرے میں اس کو چھپایا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ ایک ہی مکان کے دو کمرے عام طور پر حرز میں مختلف نہیں ہوتے بر خلاف دو گھروں کے۔ پس تعیین مفید نہیں ہوگی البتہ اگر دونوں کمرے متفاوت ہوں بایں طور کہ پہلا حرز میں دوسرے سے زیادہ ہو تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگی۔ اس بارے میں محفوظ قاعدہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن ہو اور جو مفید بھی ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن نہ ہو اور جو مفید نہ ہو وہ ہدر و لغو ہوگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک تمام مواقع میں شرائط کی رعایت واجب ہے حتیٰ کہ وہ شخص جس کو معین کمرے میں حفاظت کرنے کا حکم ہو وہ اسی مکان کے دوسرے کمرے میں حفاظت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ عاقل کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیئے جس

طور پر اس نے اس کو واقع کیا ہے۔ پس اس قاعدے کو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائے گا اور ضرورت موجود نہیں۔ لہٰذا یہ مثل دو گھروں کے ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں اس وقت جب اس کے ساتھ کوئی قابل تعریف انجام متعلق ہو جائے۔ اور جب شرط محض بے وقوفی اور عبث ہو تو پھر نہیں۔ کیونکہ حرز میں عدم تفاوت کے ہوتے ہوئے تعیین کرنا عبث ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مالک یہ کہے کہ اپنے داہنے ہاتھ سے اس کی حفاظت کر بائیں ہاتھ سے نہ کر یا یہ کہے کہ کمرے کے اس کونے میں حفاظت کر دوسرے کونے میں نہ کر۔ پس فائدہ کے نہ ہونے کی بنا پر تعیین صحیح نہ ہوگی۔ البتہ اگر ان دونوں میں حرز میں تفاوت ہو تو پھر تعیین صحیح ہوگی برخلاف دو گھروں کے۔ اور دو گھروں میں اصل حرز کا مختلف ہونا ہے پس تعیین مفید ہوگی لیکن اگر ان میں اختلاف حرز نہ ہو تو ان میں بھی وہی جواب ہوگا جو دو کمروں کی صورت میں جواب ہے جیسا کہ ہو چکا ہے۔

فصل

ودیعت کے حال کا بیان

ودیعت کا حال یہ ہے کہ یہ مودَع کے پاس امانت ہوتی ہے کیونکہ مودَع امین بنایا گیا ہے پس ودیعت اس کے پاس امانت ہوگی۔ اور اس کے امانت ہونے کے ساتھ چند احکام متعلق ہیں۔

۱۔ مالک کے طلب کرنے پر اس کو لوٹانے کا واجب ہونا کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے:

ان اللہ یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا (بے شک اللہ (تعالیٰ) تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کی طرف لوٹا دو) حتیٰ کہ اگر مالک کے طلب کرنے کے بعد اس کو روکا اور پھر وہ ہلاک ہو گئی تو ضمان دینا پڑے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب ودیعت کا مالک ایک شخص ہو۔ اور جب وہ دو شخصوں کی ملکیت ہو اور ایک آئے اور اپنا حصہ طلب کرے تو مودَع پر لوٹانا واجب نہیں ہوتا مثلاً دو آدمیوں نے ایک شخص کے پاس چند دراہم یا دنانیر یا کپڑے ودیعت رکھائے اور چلے گئے پھر ان میں سے ایک مودَع کے پاس آئے اور اس سے ودیعت کے کچھ حصے کا مطالبہ کرے اور مودَع اس کا یہ مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دے تو قاضی مودَع کو مطالبہ کرنے والے کو کچھ دینے پر مجبور نہیں کرے گا جب تک کہ دوسرا نہ آجائے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ودیعت کو تقسیم کیا جائے گا اور مطالبہ کرنے والے کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ دوسرے کی عدم موجودگی میں تقسیم جائز نہیں ہوئی حتیٰ کہ اگر مودَع کے پاس باقی ودیعت ہلاک ہو جائے پھر غائب آئے تو سب کے نزدیک اس کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھی نے ودیعت کے جس حصے پر قبضہ کیا ہے اس میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے۔ اور اگر قابض کے پاس مقبوض ودیعت

ہلاک ہو جائے پھر غائب آئے تو قابض کو حق نہیں ہو گا کہ وہ اپنے ساتھی کے ساتھ باقی میں شریک ہو۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لینے والا اپنا حصہ لینے میں خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے پس اس کو غائب کی غیر موجودگی میں ایسا کرنے کا حق ہو گا جیسا کہ جب دو آدمیوں کا کسی شخص کے ذمے مشترک دین ہو پھر ان میں سے ایک آئے اور دین میں اپنے حصے کا مطالبہ کرے تو اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی اس کا حصہ اس کو دے دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع جب حاضر شریک کو کچھ شئی دے تو یا تو اس نے دونوں کے حصوں میں سے دیا ہو گا یا خاص اس کے حصے میں سے دیا ہو گا۔ پہلے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ غائب کا حصہ حاضر کو دینا شرعاً ممنوع ہے اور ثانی کے لئے بھی کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس کا حصہ پورے ہزار میں شائع ہے اس وجہ سے کہ ہزار دونوں کے درمیان مشترک ہیں اور حاضر کا حصہ بغیر تقسیم کے ممتاز نہیں ہوتا اور تقسیم غائب پر جائز نہیں۔ اور اگر ہم اس کو بقول صاحبین تسلیم کر لیں کہ جب غائب آئے درانحالیکہ باقی ہلاک ہو چکا ہو تو اس کو حق ہو گا کہ قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک ہو جائے حالانکہ اگر تقسیم نافذ ہو چکی ہو تو غائب قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے اس کا حق اس کے ساتھی کے حق سے ممتاز ہو چکا۔ اور مشترک دین پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ مدیون دو میں سے ایک شریک کا حصہ اپنا مال دے کر دیتا ہے شریک غائب کا مال دے کر نہیں جبکہ یہاں مودع غائب کا مال اس کی اجازت کے بغیر دیتا ہے لہٰذا قیاس صحیح نہیں۔

اگر مودع کے پاس ہزار درہم ہوں پھر اس کے پاس دو آدمی آئیں اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ اس نے مودع کے پاس وہ ہزار رکھوائے ہیں اور مودع کہے کہ تم میں سے ایک نے وہ میرے پاس ودیعت رکھائے ہیں اور یہ میں نہیں جانتا کہ تم میں سے کونسا ہے تو یہ دو وجہوں سے خالی نہیں یا تو دونوں دعویٰ کرنے والوں نے آپس میں صلح کر لی ہو کہ وہ ہزار لیں گے اور وہ ان کے مابین تقسیم ہوں گے یا انہوں نے ایسی صلح نہ کی ہو۔ اور ان میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار خاص اس کے ہیں اس کے ساتھی کے نہیں۔ اگر انہوں نے اس پر صلح کر لی ہو تو دونوں کو ہزار ملیں گے اور مودع کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ ان دونوں کو ہزار سونپنے سے باز رہے کیونکہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ ہزار ان میں سے ایک کے ہیں۔ اور جب دونوں نے اس پر مصالحت کر لی کہ ہزار دونوں کے ہوں گے تو یہ ہزار ان دونوں کو دینے جانے سے روکا نہیں جا سکتا اور ان دونوں کو یہ حق نہیں کہ وہ صلح کے بعد مودع سے حلف لیں۔ اور اگر ان میں مصالحت نہ ہوئی ہو اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار اس کے ہیں تو وہ ان میں سے کسی کو کچھ نہ دے گا کیونکہ جس کے لیے ودیعت کا اقرار ہوا ہے وہ غیر معلوم ہے اور ہر ایک کو یہ حق ہو گا کہ وہ مودع سے حلف لے۔ پھر جب ان میں سے ہر ایک مودع سے حلف

لے تو مودَع یا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے حلف اٹھالیگا یا ان میں سے ہر ایک کے لیے قسم کھانے سے انکار کردے یا ایک لئے حلف اٹھائے گا اور دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کریگا۔ مودَع اگر دونوں کے لئے حلف اٹھالے تو دونوں کی خصومت (یعنی ان کا مقدمہ) فی الحال گواہ پیش کرنے تک منقطع ہو جائے گا جیساکہ دیگر احکام میں ہوتا ہے۔

کیا دونوں کو اختیار ہے کہ استحلاف (قسم لینے) کے بعد اپنے درمیان ہزار میں مصالحت کر لیں تو یہ ابوحنیفہ و ابویوسف اور محمد رحمہا اللہ کے مابین مشہور اختلاف کے مطابق ہے۔ شیخین کے قول کے مطابق یہ اختیار نہیں ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کو یہ اختیار ہوگا اور یہ حلف کے بعد صلح کا مسئلہ ہے جو کتاب الصلح میں گزر چکا ہے۔

اگر مودَع دونوں کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دے تو ہزار کے بارے میں دونوں کے مابین نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودَع کے مابین ایک اور ہزار کا ضامن ہوگا پس ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ یہ تھا کہ پورے ہزار اس کے ہیں۔ اور جب مودَع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو یہ انکار یا تو بذل (اپنی طرف سے یوں ہی دے دینا) ہوگا یا اقرار ہوگا پس گویا کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہزار کا بذل کیا یا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہزار کا اقرار کیا لہٰذا مودع کے خلاف ان کے مابین ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودَع ایک اور ہزار کا ضامن بھی ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوں گے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں۔

اگر ایک کے لئے قسم کھائی اور دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا تو جس کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا اس کے حق میں ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور جس کے لئے قسم کھائی اس کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ قسم کھانا اس شخص کے لئے دلیل و حجت ہے جس کے لئے قسم نہ کھائی گئی ہو اس شخص کے لئے نہیں جس کے لئے قسم کھائی گئی ہو۔

۲۔ مالک کو ادائیگی کرنے کا وجوب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امانتوں کو ان کے اہل کو لوٹانے کا حکم دیا ہے اور ان کے اہل ان کے مالک ہیں حتیٰ کہ اگر ودیعت و امانت کو مالک کے گھر میں لوٹایا اور وہاں رکھ دیا یا ایسے شخص کو دیا جو مالک کے عیال میں ہو تو ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہو گئی اور اگر ضائع ہو گئی تو مودَع کو ضمان ادا کرنا پڑے گا برخلاف عاریت کے کیوں کہ مستعیر (کوئی سامان استعمال کے لیے مانگ کر لینے والا) اگر عاریتاً لیا ہوا سامان لے کر آئے اور معیر (کوئی سامان استعمال کے لئے دے دینے والا) کے گھر میں رکھدے یا جانور لے کر آئے اور معیر کے اصطبل میں داخل کر دے تو یہ لوٹانا صحیح ہوگا کیونکہ وہ نص جو ہم نے ذکر کی ہے اس کا ظاہر اگرچہ اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ صحیح نہ ہو لیکن یہ آیات کے عموم سے مخصوص ہے پس ودیعت اپنے ظاہر پہ رہی۔ نیز دونوں جگہوں پر قیاس تو وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ مالک کو لوٹانا لازم ہے البتہ عاریت میں ہم نے استحسان پر عمل کیا کیونکہ اس میں یہ عادت جاری ہے کہ اس کو مالک کے گھر پہنچانے کو لوٹانا مراد لیتے ہیں یا مالک کے عیال میں کسی شخص کو لوٹاتے ہیں لیکن اگر عاریتاً لی ہوئی شئی کوئی نفیس شئی ہو جیسے موتیوں کا ہار وغیرہ تو پھر ایسا لوٹانا صحیح نہیں

کیونکہ نفیس اشیاء میں اس طرح لوٹانے کی عادت رائج نہیں ہے۔ اور ودیعت میں ایسی عادت (یعنی صرف مالک کے گھر پہنچانے یا مالک کے عیال میں کسی شخص کو دینے کی) رائج نہیں ہے لہٰذا ودیعت میں لوٹانا اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ نیز ودیعت رکھانے کا دارومدار عام طور پر ستر و اخفاء پر ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے پاس مال کسی مصلحت سے اور لوگوں سے چھپا کر ودیعت رکھاتا ہے۔ تو اگر مودَع مالک کے علاوہ کسی اور کو ودیعت واپس کرے تو راز فاش ہو جائے گا کیونکہ راز جب دو سے تجاوز کر جائے تو فاش ہو جاتا ہے پس جس غرض سے ودیعت رکھائی جاتی ہے وہ فوت ہو گئی۔ اس کے برخلاف عاریت اعلان و اظہار پر مبنی ہے کیونکہ اس کی مشروعیت اس لئے ہے کہ مستعیر کو عاریت اپنی ضروریات میں استعمال کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ اور عام طور پر لوگوں سے چھپا کر استعمال کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور مالک کے غیر کو واپس کرنے سے عاریت کی مشروعیت کی غرض فوت نہیں ہوتی۔ پس یہ فرق ہے۔

۳۔ ودیعت جب مودَع کے پاس اس کے کچھ کئے بغیر ضائع ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

(خیانت نہ کرنے والے مستعیر پر تاوان (ضمان) نہیں ہے اور خیانت نہ کرنے والے مودَع پر ضمان نہیں ہے) نیز مودَع کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے پس مودَع کے پاس ہلاک ہونا ایسا ہے جیسا مالک کے پاس ہلاک ہونا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب ودیعت میں کچھ نقص پیدا ہو جائے کیونکہ نقصان بعض ودیعت کا ہلاک ہونا ہے تو جب کل کی ہلاکت سے ضمان نہیں آتا تو بعض کی ہلاکت سے ضمان کا لازم نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

۴۔ مودِع اور مودَع میں جب اختلاف ہو جائے مودع کہے کہ ودیعت ہلاک ہو گئی یا یہ کہے کہ میں نے وہ تجھ کو واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اسے ہلاک کیا ہے تو قول مودَع کا ہوگا کیونکہ مالک امین کے خلاف عارض ہونے والے امر یعنی تعدی و زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے جبکہ وہ امانتدار ہے اور اپنی حالت پر قائم ہے لہٰذا قول اس (مودع) کا ہوگا لیکن اس سے حلف لیا جائیگا کیونکہ تہمت قائم ہے پس تہمت کو دور کرنے کے لئے اس سے حلف لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر مالک کہے کہ تو نے میری اجازت کے بغیر اس کا استہلاک کیا اور مودع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے خود اس کو ہلاک کیا یا تیرے غیر نے تیرے حکم سے اس کو ہلاک کیا تو بوجہ مذکورہ قول مودع کا ہوگا۔

اگر مودع کہے کہ ودیعت ضائع ہو گئی پھر بعد میں کہے کہ نہیں بلکہ میں نے وہ تجھے واپس کر دی تھی اور وہ تو مجھے وہم ہوا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس

نے واپس لوٹانے کی نفی کی ہلاکت کے دعویٰ کے ساتھ اور ہلاکت کی نفی کی واپس کرنے کے دعویٰ کے ساتھ پس جس کا اس نے اثبات کیا اس کی نفی کرنے والا بنا اور جس کی نفی کی اس کا اثبات کرنے والا بنا جو کہ تناقض ہے لہٰذا اس کا ہلاکت اور واپس کرنے کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ مناقض کا کوئی قول قابل اعتبار نہیں ہوتا - نیز جب اس نے دو دعوے کئے اور ان میں سے ایک نے اپنے کو جھوٹا کہا تو اس کی امانت ختم ہوگئی لہٰذا اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا

فصل :

معقود علیہ کی امانت سے ضمان کیطرف حالت بدلنے والے امور کا بیان

ان امور کا بیان جن سے مودَع پر ضمان آتا ہے -

یہ امور چند ہیں

۱- ترک حفاظت اس کی وجہ یہ ہے کہ مودَع نے عقد کے ذریعے سے ودیعت کی حفاظت کا التزام اس طور پر کیا ہے کہ اگر ودیعت کی حفاظت ترک کی اور وہ ہلاک ہوگئی تو اس (مودَع) کو ودلیعت کا بدل ضمان میں دینا پڑے گا - یہ کفالت کے طریقے پر ہے - اسی وجہ سے اگر کسی شخص کو ودیعت چراتے ہوئے دیکھا اور یہ اس کو روکنے پر قادر ہے تو عقد کے ذریعے سے التزام کرنے والی حفاظت کے ترک کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا - یہی مطلب ہے ہمارے مشائخ کے اس قول کا کہ المودع یوخذ بضمان العقد (مودع عقد کے ضمان کے ساتھ ماخوذ ہوتا ہے) -

۲- مالک کے لئے حفاظت کو ترک کرنا بایں طور کہ ودیعت میں مالک کی مخالفت کرے مثلاً ودیعت کوئی کپڑا ہو اور مودَع اس کو پہن لے یا کوئی جانور ہو اور مودَع اس پر سواری کرے یا غلام ہو اور مودَع اس سے کام لے یا کسی ایسے شخص کے پاس اس کو ودیعت رکھائے جو اس کے عیال میں نہ ہو اور جس کے ہاتھوں وہ عام طور پر اپنے مال کی حفاظت نہیں کراتا کیونکہ عقد سے مالک کے لئے حفاظت کرنے کا التزام کیا ہے - پس جب اس نے اپنے لئے حفاظت کی تو مالک کے لئے حفاظت کو ترک کیا لہٰذا ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگئی - فقیہہ ابو جعفر ھندوانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ جب وہ بخارا آئے اور ان سے اس مسئلے کے بارے میں مناظرہ میں پوچھا گیا تو انہوں نے مین کے اس کے ضمان میں داخل ہونے کو منع کیا - یہ کتاب کے اطلاق کے خلاف ہے کیونکہ (کتاب میں) فرمایا کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا - جبکہ ضمان سے برات ضمان میں داخل ہونے کے بعد ہوتی ہے -

اسی طرح جب مودِع اور مودَع میں اختلاف ہو اور مودَع کہے کہ ودیعت ہلاک ہوگئی یا کہے کہ میں نے تجھے واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اس کا استہلاک کیا ہے تو اگر یہ اختلاف ودیعت کے خلاف کرنے سے پیشتر ہو تو قول مودَع کا ہوگا اور اگر اس کے بعد ہو تو قول مالک کا ہوگا - اور

اس کی مثل اور امور جو ودیعت میں خلاف کرنے سے اس کے ضمان میں داخل ہونے پر دلالت کرتے ہوں۔

اگر ودیعت میں خلاف کیا پھر ودیعت کی موافقت میں پلٹ آیا تو ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک مودَع ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب ودیعت میں خلاف کرنے سے وہ مودَع کے ضمان میں داخل ہوگئی تو عقد (ودیعت) مرتفع ہوگیا پس بغیر تجدید کے عقد واپس نہیں پلٹے گا اور تجدید پائی نہیں گئی۔ لہٰذا یہ ایسے ہوا جیسے پہلے ودیعت کا انکار کیا پھر بعد میں اس کا اقرار کر لیا۔ اسی طرح مستعیر اور مستاجر جب عاریت اور شی مستاجَر میں خلاف کریں پھر دوبارہ موافقت کی طرف لوٹ آئیں تو بوجہ مذکورہ وہ ضمان سے بری نہیں ہوتے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خلاف کے بعد بھی وہ مودَع ہے۔ اور جب ودیعت مودَع کی زیادتی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو مودَع پر ضمان نہیں آتا جیسا کہ خلاف کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ خلاف کے بعد بھی مودَع ہوتا ہے کہ مودَع وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے مال کی حفاظت اس کے حکم سے اس کے لئے کرتا ہے۔ اور وہ خلاف کرنے اور حفاظت میں مشغول ہونے کے بعد بھی مالک کے مال کی اس کے حکم سے اس کے لئے حفاظت کرنے والا ہے کیونکہ امر (حفاظت) خلاف کے بعد کو بھی شامل ہے۔ رہا شافعی و زفر رحمہما اللہ کا یہ کہنا کہ ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہوگئی پس عقد مرتفع ہوگیا تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مودَع کے ضمان میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجوب ضمان کے سبب کا انعقاد ہوا ہے اس حال میں کہ اس کا وجوب موقوف ہے اس کی شرط وجود پر جو کہ خلاف کی حالت میں ہلاکت ہے۔ لیکن یہ بات عقد کے مرتفع ہونے کی موجب نہیں ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام دو ہزار میں بیچنے کے لئے وکیل بنایا۔ اور وکیل نے اس کو ہزار میں فروخت کیا اور غلام مشتری کو سونپ دیا تو غلام اس کے ضمان میں داخل ہوگیا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب جو کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کسی اور کو سونپنا ہے پایا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عقد باقی رہا حتیٰ کہ اگر وکیل غلام (واپس لے لے) اور اس کو دو ہزار میں فروخت کرے تو اس کو اس کا حق ہوگا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ عقد منفسخ ہو چکا ہے تو — یہ صرف اتنی مقدار میں ہوگا جو اس کے حق اور اس کے حکم یعنی وہ حفاظت جس کا اس نے مالک کے لئے زمانہ خلاف میں التزام کیا تھا۔ میں سے فوت ہو چکی ہو۔ آئندہ کے لئے باقی رہنے والے (امر) فسخ نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر اس سے اجرت پر شی کی حفاظت کرائے کہ ہر ماہ اتنی اجرت ہوگی اور وہ مہینے کا کچھ حصہ حفاظت کو ترک کرے پھر بقیہ مدت میں دوبارہ حفاظت

شروع کر دے تو بقیہ مدت میں عقد باقی رہے گا اور اس مدت کے بقدر اجرت کا حقدار ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ عقد کا ختم ہونا حکم عقد کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے پس یہ ارتفاع صرف فوت ہونے والی مقدار میں ہی ظاہر ہوگا۔ اجارہ اور اعارہ کا حکم جدا ہے کیونکہ اجارہ تملیک منفعت کو کہتے ہیں یعنی ایسے منافع کی تملیک جن کا اندازہ مکان یا زمان کے ساتھ کیا گیا ہے جب عقد اجارہ مکان یا زمان مقررہ کو پہنچ جائے تو عقد اپنے حکم کے منتہی ہونے سے منتہی ہو جاتا ہے پس بغیر تجدید کے واپس نہیں لوٹے گا۔ ایسے ہی اعارہ ہے کیونکہ وہ ہمارے نزدیک تملیک منفعت ہے البتہ یہ بلا عوض تملیک منفعت ہے جب کہ اجارہ تملیک منفعت بعوض ہوتا ہے۔ رہا عقد ودیعت کا حکم تو وہ مالک کے لیے مطلقاً یا ایک مہینے کے لیے حفاظت کرنے کو لازم ہے۔ اور خلاف کے بعد کی مدت مطلق اور معین وقت میں داخل ہے لہٰذا اخلاف کرنے سے عقد ختم نہیں ہوگا بلکہ ثابت ہو جائے گا۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

۱۲ - مالک کے ودیعت طلب کرنے پر اس کے سامنے ودیعت کا انکار کرنا۔ یہاں تک کہ پھر اگر ودیعت رکھانے پر گواہ پیش ہو گئے یا مودع نے قسم کھانے سے انکار کیا یا مودع نے ودیعت کا اقرار کر لیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ عقد جب دلیل و حجت سے ظاہر ہوا تو انکار کے وقت اس کا ارتفاع ظاہر ہو گیا اس لیے کہ مالک نے جب اس سے ودیعت طلب کی تو اس کو حفاظت کرنے سے معزول کر دیا۔ اور مودع نے جب مالک کی موجودگی میں ودیعت کا انکار کیا تو اس نے اپنے آپ کو حفاظت کرنے سے معزول کیا۔ پس عقد ٹوٹ گیا اور مودع کے پاس غیر کا مال اس کی اجازت کے بغیر باقی رہا لہٰذا اس پر ضمان آئے۔ اور پھر جب مال ودیعت، ہلاک ہو گیا تو ضمان ثابت ہو گیا۔

اگر مودع ودیعت کا انکار کرے پھر اس کی ہلاکت پر گواہ پیش کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ یا تو اس بات پر گواہ پیش کرے کہ ودیعت انکار کے بعد ہلاک ہوئی یا اس بات پر کہ انکار سے پیشتر ہلاک ہوئی یا دونوں سے مطلق ہو۔ اگر مودع نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ ودیعت انکار کے بعد یا ما بعد و ما قبل کی قید سے مطلق و آزاد یہ گواہ پیش کرے تو اس کو اپنے گواہوں سے کچھ نفع نہ ہوگا کیونکہ اس کے انکار کی وجہ سے یا اس کے انکار کے وقت عقد مرتفع ہو گیا اور مال اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ اور اس کے بعد ہلاکت ضمان کو پختہ کرتی ہے ساقط نہیں کرتی۔ اور اگر گواہوں کو اس بات پر پیش کیا کہ ودیعت انکار سے پیشتر ہلاک ہو چکی تھی تو اس کے گواہوں کو سنا جائے گا اور اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب گواہوں کے ذریعے سے انکار سے پیشتر ہلاکت ثابت ہو گئی تو انکار سے پیشتر عقد کا ختم ہونا ظاہر ہو گیا لہٰذا عقد کا ارتفاع انکار سے نہیں ہوا۔ پس ظاہر ہوا کہ ودیعت اس کے کسی فعل کے بغیر ہلاک ہوئی لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اگر مودع انکار سے پیشتر ہلاکت ہونے کا دعویٰ کرے لیکن اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور مودع سے قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی اس سے اس طرح قسم لے گا کہ اللہ کی قسم وہ نہیں جانتا کہ مودع کے انکار

سے پیشتر ودیعت ہلاک ہوگئی تھی کیونکہ قسم لینے کے باب میں یہی قاعدہ ہے کہ جس بات پر قسم لی جا رہی ہو وہ ایسی ہو کہ اگر قسم کھانے والا اس بات کا اقرار و اعتراف کرلے تو اس کو لازم ہو جائے گی اور اگر انکار کرے تو قسم لی جائے گی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مالک اگر انکار سے پیشتر کی ہلاکت کا اقرار کرلے تو اس سے قبول کرلیا جائے گا اور مودع سے ضمان ساقط ہوجائے گا۔ پھر جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی لیکن علم پر کیونکہ اس سے دوسرے کے فعل پر قسم لی جا رہی ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب مودع مالک کی موجودگی میں انکار کرے۔

اور اگر وہ مالک کی غیر موجودگی میں کسی دوسرے کے پاس انکار کرے تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں حالتوں میں ضمان آئے گا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دیگر اسباب کی طرح وجوب ضمان کا سبب بھی موجودگی اور عدم موجودگی سے بدلتا نہیں ہے ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انکار ضمان کا سبب ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ معزول کرنے کی بنا پر عقد کو رفع کرتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور عدم موجودگی میں معزول کرنا صحیح نہیں ہوتا لہٰذا عقد مرتفع نہیں ہوگا۔ نیز مالک کی عدم موجودگی اور کسی غیر کے سامنے انکار کرنا عرف و رواج میں حفاظت کرنا شمار ہوتا ہے کیونکہ ودیعت رکھانے کا مدار ستر و اخفاء پر ہوتا ہے لہٰذا مالک کی عدم موجودگی میں کسی غیر کے سامنے انکار از روئے معنی حفاظت ہے لہٰذا یہ وجوب ضمان کا سبب کیسے بن سکتا ہے۔

۴- حقیقی یا معنوی اتلاف جو کہ مالک کو نفع اٹھانے سے عاجز کرنا ہے۔ کیونکہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مالک نے ودیعت طلب کی اور مودع نے دینے اور تسلیم کرنے پر قدرت کے باوجود ودیعت کو روکا یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوگئی تو مودع پر ضمان آئے گا کیونکہ جب اس نے مالک سے ودیعت کو روکا تو مالک ودیعت سے فی الحال نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہٰذا ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہوگئی۔ پھر جب وہ ہلاک ہوگئی تو ثابت ہوگیا پس ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر دوسرے کو تلف کا حکم دیا اور دعویٰ کیا کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا تو اس کا دعویٰ دلیل کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل میں اتلاف وجوب ضمان کا سبب ہے اور اس کا قول کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا عارض ہونے والے امر کا دعویٰ ہے لہٰذا بلا دلیل مقبول نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مودع ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ اس طرح خلط کردے کہ ممتاز نہ ہوتا ہو تو ضمان دے گا کیونکہ جب مال ودیعت متمیز نہیں ہوسکتا تو مالک ودیعت سے نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہٰذا مودع کی جانب سے خلط کرنا اتلاف ہوا پس ضمان دے گا اور ضمان دینے سے مودع مال ودیعت کا مالک بن جائے گا۔ اور اگر مودع مرگیا تو وہ مال تمام قرضخواہوں کا ہوگا جن میں مودع بھی برابر کا شریک ہوگا۔ اور اگر ودیعت کا مال مودع کے مال کے ساتھ اس کے کسی فعل کے بغیر خود بخود خلط ہوگیا تو ضمان نہیں آئے گا بلکہ مودع ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہوجائے گا۔ ضمان کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اتلاف اس کی جانب سے نہیں پایا گیا بلکہ اس کی جانب سے کسی فعل کے نہ پائے جانے کی بنا پر یہ خود

تلف ہوا ہے۔ اور مودع کے ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہوجانے کی وجہ یہ ہے کہ دو ملکیتوں میں اختلاط پایا جا رہا ہے جو شرکت کے معنی میں ہے۔

ایک شخص کے پاس دو آدمیوں نے ودیعت رکھائی۔ ان میں سے ہرایک کے ہزار درہم ہیں۔ مودع نے دونوں مالوں کو ایسے خلط کیا کہ ہرایک متمیز نہیں ہوسکتا دونوں کے لیے دراہم لینے کی کوئی صورت نہ ہوگی اور مودع دونوں میں سے ہرایک کو ہزار بطور ضمان ادا کرے گا اور مخلوط دراہم اس کے ہوں گے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کو خیار حاصل ہوگا چاہیں تو مخلوط کو نصف نصف تقسیم کرلیں اور چاہیں تو مودع سے دو ہزار کا ضمان لے لیں۔ یہی اختلاف دیگر ناپی اور تولی جانیوالی اشیا کے بارے میں ہے جب کہ جنس جنس سے ایسے مخلوط ہوجائے کہ متمیز نہ ہوسکے مثلاً گندم گندم کے ساتھ اور جو جو کے ساتھ اور تیل تیل کے ساتھ۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت بعینہ قائم ہے البتہ مالک خلط کے عارض ہونے کی وجہ سے اس تک پہنچنے سے عاجز ہے تو اگر دونوں چاہیں تو خلط اشیاء کا اعتبار کرتے ہوئے ان کو آپس میں تقسیم کرلیں اور چاہیں تو عجز کی جہت کا اعتبار کرتے ہوئے مودع سے ضمان وصول کرلیں۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع کی جانب سے خلط کرنا ہرایک کی ودیعت کو تلف کرنا ہے پس دونوں میں سے ہرایک مخلوط سے نفع اٹھانے سے عاجز ہوگیا لہٰذا مودع کی جانب سے خلط کرنا ہرایک کی ودیعت کو تلف کرنا ہے پس ضمان دے گا۔ اسی لیے تو صاحبین کے نزدیک بھی ضمان لینے کا اختیار کرنا جو کہ اتلاف کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اس بات پر دلیل ہے کہ مودع کی جانب سے خلط کرنا تلف کرنا ہے۔

ایک شخص نے گندم ودیعت رکھائی اور دوسرے نے جو۔ مودع نے دونوں کو ملا دیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مودع ان میں سے ہرایک کو اس کے حق کا ضمان ادا کرے گا کیونکہ خلط کرنا تلف کرنا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کو یہ حق ہوگا کہ وہ مخلوط کو لے لیں اور اس کو فروخت کرکے ثمن کو جو کے ساتھ مخلوط گندم کی قیمت پر اور گندم کے ساتھ غیر مخلوط جو کی قیمت پر تقسیم کریں کیونکہ جو کے خلط سے گندم کی قیمت کم ہوجاتی ہے اور گندم کا مالک اس کی ثمن کا مستحق ہے کیونکہ عین (مخلوط) میں اس کا حق موجود ہے اور وہ عین کا مستحق ہے۔۔۔ برخلاف جو کی قیمت کے کہ وہ گندم کے خلط سے بڑھتی ہے اور یہ زیادت دوسرے کی ملک ہے پس جو کا مالک اس کا مستحق نہیں ہوگا۔

مودع نے اگر کچھ ودیعت خرچ کر ڈالی تو خرچ کی ہوئی مقدار کے بقدر ضمان دے گا باقی ودیعت کا ضمان نہیں دے گا کیونکہ اس کی جانب سے خرچ ہوئی مقدار کے بقدر ہی اتلاف پایا گیا ہے۔ اگر وہ خرچ کی ہوئی مقدار کی مثل لوٹائے اور باقی اپنے مال کیساتھ ملا دے تو کل کا ضمان دے گا کیونکہ اب کل کا اتلاف پایا گیا ہے۔ نصف کا (خرچ کرنے سے) اور باقی نصف کا خلط کی وجہ سے اور یہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ خلط بھی اتلاف ہوتا ہے۔

اگر ودیعت میں سے کچھ دراہم خرچ کرنے کے لیے لیکن خرچ نہیں کئے اور کچھ دن بعد دوبارہ ان کو ان کی جگہ پر رکھ دیا پھر وہ ضائع ہوگئے تو ہمارے نزدیک ضمان نہیں آئے گا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک ضمان آئے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع نے وہ زیادتی کے طریقے پر اٹھائے تھے لہٰذا ضمان دے گا جیساکہ (مودع خود) نفع اٹھانے کی صورت میں دیتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ محض اٹھانا اتلاف نہیں ہے اور اتلاف کی نیت بھی اتلاف نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ موجب ضمان نہیں ہوگا۔

اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تبارک و تعالےٰ عزشانہ نے میری امت سے وہ معاف کر دیا جو وہ اپنے دلوں میں سوچیں جب تک کہ اس کو زبان پر نہ لائیں یا اس پر عمل نہ کریں۔ ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ دل میں بات آئے وہ علی العموم معاف ہو۔ سوائے اس کے جس کی تخصیص دلیل سے ہوئی ہو۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب بند تھیلی ودیعت رکھائی ہو اور مودع اس کو کھول لے یا مقفل صندوق رکھایا اور مودع تالا کھول لے لیکن اس میں سے کچھ نہ نکالے یہاں تک کہ ودیعت ضائع ہوگئی یا مودع مرگیا۔ تو اگر ودیعت بعینہٖ قائم ہو تو وہ اس کے مالک کو لوٹادی جائے گی کیونکہ وہ بعینہٖ اس کا مال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی جو کوئی بعینہٖ اپنے مال کو پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اور اگر ودیعت کا پتہ نہ چلتا ہو کہ وہ بعینہٖ کون سی ہے تو وہ میت کے ترکہ میں دین ہوگی اور مودع دیگر قرضخواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کرکے حصہ لے گا کیونکہ مودع جب اس حالت میں مرا کہ وہ ودیعت کو مجہول بنانے والا ہے تو اس نے معنیٰ کے اعتبار سے اس کو تلف کیا کیونکہ تجہیل کی وجہ سے مالک کے لیے اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ رہا اور یہی اتلاف کی تفسیر ہے اگر ورثاء کہیں کہ ودیعت ہلاک ہوگئی تھی یا مالک کو لوٹادی گئی تھی تو اس بات میں ان کی تصدیق نہیں جائے گی کیونکہ اس حال میں مودع کی موت ودیعت کو مجہول کرنے والی ہو وجوب ضمان کا سبب ہوتی ہے کیونکہ وہ اتلاف ہوتا ہے لہٰذا ہلاکت یا واپسی کا دعویٰ امر عارض کا دعویٰ ہے جو بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے گا اور مودع دیگر قرضخواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کرکے حصہ لے گا کیونکہ اس دین کا سبب مال کا غیر معین ہونا ہے جیساکہ ہم نے ذکر کیا پس یہ حالت صحت میں لیے ہوئے دین کے مساوی ہوگی واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

كتاب العارية

اس کتاب میں گفتگو کے عنوانات درج ذیل ہیں۔

رکن عاریت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم عقد کا بیان۔

مستعیر کو مستعار میں جن تصرفات کا اختیار ہوتا ہے اور جنکا نہیں ان کا بیان۔

صفت حکم کا بیان۔

مستعار کی حالت کا بیان۔

ان امور کا بیان۔ جو مستعار کی حالت کے تغیر کا موجب ہوتے ہیں۔

رکن عاریت: معیر (عاریتاً دینے والے) کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا مستعیر کی جانب سے قبول تو وہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک از روئے استحسان رکن نہیں ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ رکن ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جیسا کہ ہبہ میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کو عاریتاً نہیں دے گا پھر اس کو عاریتاً دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب قسم کھائے کہ فلاں کو کوئی شی ہبہ نہیں کرے گا پھر اس کو ہبہ کرے لیکن وہ قبول نہ کرے۔ یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

اور ایجاب یہ ہے کہ معیر یوں کہے میں نے تجھے یہ شی عاریتاً دی یا (منحتک " ھذا الشی) اور ھذا الدار) میں نے تجھے یہ کپڑا یا یہ مکان عاریتاً دیا یا (اطعمتک ھذا الارض) میں نے تجھے اس زمین کا غلہ کھلایا یا (ھذا الارض لک طعمۃ) اس زمین کی پیداوار تیرے کھانے کے لیے ہے (اخدمتک ھذا العبد) تیری خدمت کے لیے یہ غلام دیا یا (ھذا العبد لک خدمۃ) یہ غلام تیری خدمت کے لیے ہے یا (حملتک ھذا الدابۃ) میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا جب کہ ہبہ کی نیت نہ ہو یا کہے داری لک سکنی (میرا مکان تیرے لیے رہائش ہے) یا یوں کہے داری لک عمری سکنیٰ۔

(میرا مکان تیرے لیے عمریٰ سکنی ہے)۔

جہاں تک لفظ اعارہ کا تعلق ہے تو وہ عاریت کے باب میں صریح ہے۔

رہا منحہ تو یہ اس عطیہ کا نام ہے جس سے انسان ایک زمانے تک نفع اٹھاتا ہے پھر اس کے مالک کو واپس کر دیتا ہے اور یہی عاریت کا مطلب ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے المنحہ مردودۃ (منحہ کو واپس کرنا ہے) اور زمین کی منحہ اس کی زراعت ہوتی ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ازرعھا او امنحھا اخاک (خود اس پر کاشت کر یا اپنے بھائی کو عطیہ کر دے کہ وہ کاشت کرے۔

اسی طرح معیر کا قول داری ملک سکنی مضاف ہو اس سے مراد عرف و رواج میں بغیر عوض کے زمین کے ان منافع کو بخشتا ہے تو زمین میں زراعت سے حاصل ہوتے ہیں اور یہی عاریت کا معنی ہے۔ غلام کو اس کی خدمت میں دینے سے مراد ہے بغیر عوض کے اس کی خدمت کرنا اور یہی عاریت کی تفسیر ہے۔

اسی طرح معیر کا قول داری لک سکنی یا عمریٰ سکنی یہ مکان کی رہائش کو اس کے لیے بلا عوض کرنا ہے۔ اور مکان کی رہائش اس کی وہ منفعت ہوتی ہے جو اس سے مطلوب ہوتی ہے پس یہاں بھی عاریتاً دینے کا معنی پایا گیا۔

رہا قول: حملتک علی ھذہ الدابہ (میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا) تو اس میں عاریت اور ہبہ دونوں کا احتمال ہے۔ البتہ اطلاق کے وقت (یعنی جب کچھ نیت نہ کی ہو) اس سے مراد عاریت ہوگی کیونکہ یہ کمتر معنی ہے اور لفظ کو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔

اگر کہا داری لک رقبی یا کہا داری لک حبس تو یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمھا اللہ کے نزدیک عاریت ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہبہ ہوگا اور رقبی وحبس کا قول باطل ہو گیا۔ یہ کتاب الھبہ کا مسئلہ ہے۔

وہ شرائط جن کی وجہ سے رکن شرعاً اعارہ بنتا ہے

۱۔ عقل۔ پس مجنون اور ناسمجھ بچے کی جانب سے اعارہ صحیح نہیں۔

بلوغت ہمارے نزدیک شرط نہیں لہٰذا اجازت یافتہ بچے کی جانب سے اعارہ صحیح ہوگا ہے کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے۔ اور جب اس کو تجارت کا اختیار ہے تو تجارت کے توابع کا بھی اختیار ہوگا۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا — یہ کتاب الھبہ کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح حریت بھی ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے پس ماذون غلام کو اعارہ (عاریتاً دینے) کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے پس تجارت کی وجہ سے اس کو اعارہ کا اختیار بھی ہوگا۔

(۲) مستعیر کا اس پر قبضہ کرنا۔ کیونکہ اعارہ عقد تبرع ہے پس یہ ہبہ کی طرح بغیر قبضے کے خود مفید حکم نہیں ہوگا۔

(۳) مستعار ایسی شی ہو جو بغیر استہلاک کے قابل انتفاع ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو عاریت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس عقد کا حکم منفعت میں ثابت ہوتا ہے عین میں نہیں سوائے اس کے کہ جب عین منفعت کے ساتھ ملحق ہو جیسا کہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔

فصل: حکم عقد کا بیان

اس میں کلام کے دو عنوان ہیں (۱) اصل کا حکم (۲) صفت حکم کا بیان۔

اصل حکم | یہ مستعیر کے لیے بلا عوض ملک منفعت ہے یا ایسی شی کی ملک جو عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملحق ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ منفعت کی اباحت (مباح کرنا) ہے۔ پس ہمارے نزدیک مستعیر فی الجملہ مستعار کو عاریت پر دینے کا اختیار رکھتا ہے جس طرح مستاجر شی کو آگے اجارہ پر دینے کا اختیار رکھتا ہے اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستعیر کو اس کا سرے سے اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ وہ شخص جس کے لیے کھانا مباح کیا گیا ہو دوسرے کے لیے مباح کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ اجماع اور معقول کی دلالت ہے۔ اجماع کی دلالت تو اس طرح سے ہے کہ اس عقد کا جواز مدت کے بیان کے بغیر بھی ہے حالانکہ اگر یہ تملیک منفعت ہوتی تو مثل اجارہ کے بغیر مدت کے بیان کے جائز نہ ہوتی۔ ایسے ہی مستعیر کو یہ اختیار نہیں کہ وہ عاریت کو اجارہ پر دے حالانکہ اگر منفعت میں اس کے لیے ملکیت ہوتی تو مثل مستاجر کے اس کو یہ اختیار ہوتا۔ رہی معقول کی دلالت تو وہ یہ ہے کہ قیاس تملیک منفعت کے مخالف ہے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اسی لیے کہ حالت عقد میں منفعت معدوم ہے۔ اور معدوم میں بیع کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسی شی کی بیع ہے جو آدمی کے پاس نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے البتہ اجارہ کے باب میں منفعت کو عقد کے وقت موجود مان لیتے ہیں ضرورت کے حکم کی بنا پر جب کہ اعارہ میں ضرورت نہیں ہے۔ پس اعارہ میں منافع اپنی اصل عدم (یعنی عدمیت) پر باقی رہیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ معیر نے مستعیر کو منافع کی تحصیل پر اور ان کو اپنی طرف پھیر لینے پر اس طور پر تسلط دیا ہے کہ معیر کا قبضہ ان سے زائل ہو چکا ہے۔ اور اس طور پر تسلط دینا تملیک ہوتا ہے مباح کرنا نہیں جیسا کہ اعیان (اشیاء) میں ہوتا ہے۔ یہ عقد بغیر بیان مدت کے بھی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بیان مدت اس لیے ہوتا ہے کہ وہ جہالت جو جھگڑے کا باعث ہو اس سے بچا جا سکے جب کہ عاریت کے باب میں جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ یہ عقد جائز غیر لازم ہے اور اسی معنی کی وجہ سے مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ عقد اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ اعارہ عقد غیر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو تو اس میں ایسی شی کے سبب سے صفت لزوم کا اثبات ہوگا جو

خود لازم نہیں ہے یا اس میں (عقد) لازم سے صفت لزوم کی نفی کرنا ہوگا اور یہ دونوں ہی باتیں باطل ہیں
رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ عقد کے وقت منافع معدوم ہوتے ہیں تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ عقد کے جواز
کے مانع نہیں ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر وارد ہونے والا عقد
ہمارے نزدیک ایسا عقد ہوتا ہے جو منفعت کے وجود کے وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے پس حکم کے
حق میں اس کا انعقاد صرف منفعت کے وجود کے وقت ہی شیئاً فشیاء (تھوڑا تھوڑا کر کے) منفعت کے
حدوث کے مطابق ہوگا لہٰذا یہ نہ تو معدوم کی بیع ہے اور نہ ایسی شی کی بیع ہے جو انسان کے پاس نہ ہو۔ اس
پر دراہم و دنانیر کے اعارہ کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ قرضہ ہوگا اعارہ نہیں کیونکہ اعارہ دونوں قاعدوں کے اختلاف
کے مطابق یا تو تملیک منفعت ہے یا اباحت منفعت ہے اور دراہم و دنانیر سے نفع ان کو خرچ
کئے بغیر ممکن نہیں یعنی عین میں نہ کہ منفعت میں تصرف کے بغیر انتفاع کی کوئی صورت نہیں۔ پس اس کو حقیقتاً
اعارہ بنانا صحیح نہیں لہٰذا اس کو مجازاً قرض بنائیں گے کیونکہ اس میں اعارہ کا معنی پایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر زیور
مستعار لیا تاکہ اس سے زینت کرے تو صحیح ہے کیونکہ اس سے بغیر نقصان کے زینت کا انتفاع ممکن
ہے پس حقیقت پر عمل ممکن ہے لہٰذا مجاز پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اسی طرح مکیلات و موزونات وغیرہ جن سے استہلاک کے بغیر انتفاع ممکن نہیں کا اعارہ بھی
قرضہ ہوگا اعارہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعارہ کے حکم کا محل منفعت ہے عین نہیں۔
اگر عین عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملحق ہے جیسا کہ کسی شخص کو بکری یا اونٹنی دی تاکہ اس کے دودھ
اور بال سے ایک مدت تک نفع اٹھائے پھر اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ اس کو عرف و عادت
میں منافع میں سے شمار کرتے ہیں لہٰذا اس کے لیے منفعت کا حکم ہوگا۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت
ہے کہ آپ نے فرمایا کیا کوئی ایسا شخص ہے جو اپنے اونٹوں میں سے ایک اونٹنی ایسے گھر والوں کو دے
دے جن کے پاس دودھ نہیں ہے۔ یہ ترغیب کے طریقے پر ہے جیسے (اس روایت میں ہے) کہ جو
شخص چاندی کا عطیہ دے یا لباس کا عطیہ دے تو اس کو ایک غلام آزاد کرنے کے بقدر
ثواب ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک سال یا اس سے کم عمر کا بکری کا بچہ عطیہ دیا تو یہ عاریت ہوگا کیونکہ یہ اس لیے
دیا جاتا ہے تاکہ اس کے دودھ اور اون سے نفع اٹھایا جائے۔

اسی فصل کے ساتھ اس بات کا بیان بھی متصل ہے کہ مستعیر کو مستعار میں کون سے تصرفات جائز
ہیں اور کون سے نہیں پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عقد اعارہ دو صورتوں
سے خالی نہیں۔ یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔ پس اگر مطلق ہو مثلاً اپنا جانور کسی شخص کو عاریتاً دیا اور اس
کے لیے مکان زمان سواری اور بوجھ و سامان کا ذکر نہیں کیا تو مستعیر کو حق ہوگا کہ جس جگہ اور جس وقت چاہے
اس کو استعمال کرے اور اس کو اس پر سوار ہونے اور بوجھ لادنے کا حق بھی ہوگا کیونکہ مطلق میں قاعدہ
یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ اور چونکہ معیر نے مستعیر کو عاریت کے منافع کو مطلقاً
مالک بنایا ہے لہٰذا اس کو اختیار ہوگا کہ جس طور پر معیر نے اس کو مالک بنایا اس طور پر وہ ان کو حاصل
کر سکتا ہے البتہ اس پر ایسا بوجھ نہیں لادے گا جس کے بارے میں علم ہو کہ اس جیسا جانور اس جیسا بوجھ

نہیں اٹھا سکتا۔ اور اس جانور کو دن رات ایسا استعمال نہیں کر سکتا کہ اس جیسا جانور عام طور پر اتنا استعمال نہیں کیا جاتا اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ عقد اگرچہ مطلق ہو لیے لیکن مطلق از روئے دلالت عرف و عادت سے مقید ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ نص سے متقید ہو جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک مستعیر کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ عاریت کو عاریتاً دے خواہ عاریت ان اشیاء میں سے ہو جو استیفائے منفعت میں متفاوت ہوتی ہیں یا ان میں سے نہ ہو کیونکہ عقد کا اطلاق مستعیر کے لیے ملک کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا یہ دوسرے کو تملیک ہے اس طور پر اس سے یہ مالک بنا ہے اس حال میں کہ یہ خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے البتہ بوجہ مذکورہ اس کو اجارہ پر دینے کا حق حاصل نہ ہوگا اور اگر اجرت پر دیا اور متاجر کے سپرد کر دیا تو ضمان دے گا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر متاجر کو دیا ہے پس یہ غاصب بنا۔ لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو مستعیر سے ضمان لے اور چاہے تو متاجر سے لے کیونکہ متاجر نے دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا مثل غاصب سے خریدنے والے کے البتہ جب وہ مستعیر سے ضمان لے گا تو مستعیر ضمان کے لیے متاجر پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ضمان کی ادائیگی سے وہ عاریت کا مالک بن گیا اور ظاہر ہوا کہ اس نے خود اپنی ملک اجارہ پر دی۔ اور اگر مالک متاجر سے ضمان لے تو اگر متاجر کو یہ علم نہ تھا کہ وہ مستعیر کے پاس عاریت تھی تو وہ مستعیر پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اسے عیب عاریت ہونے کا علم نہیں تھا تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ دیا گیا پس اس پر دھوکہ کے ضمان کے لیے رجوع کرے گا جو کہ حقیقت میں ضمان کفالت ہے۔ اور جب اسے علم ہو تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ نہیں دیا گیا پس اس پر رجوع نہیں کرے گا۔

آیا مستعیر کو عاریت ودیعت رکھنے کا اختیار ہے تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کا قول ہے کہ اختیار ہوگا اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کیونکہ جب وہ عاریتاً دینے کا اختیار رکھتا ہے تو ودیعت رکھانے کا اختیار تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا کیونکہ وہ عاریتاً دینے سے کمتر ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس کو اختیار نہیں ہوگا اور وہ اس مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مستعیر جب عاریت کو کسی اجنبی کے ہاتھ میں لوٹا دے تو اس کو ضمان دینا پڑے گا اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کے ہاتھ میں لوٹانا اس کے پاس ودیعت رکھنا ہے حالانکہ اگر اس کو ودیعت رکھانے کا اختیار ہوتا تو ضمان نہ دینا پڑتا۔

اور اگر عقد اعارہ مقید ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہو قید کی رعایت کی جائے گی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ عاقل شخص کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے جس طور پر اس نے تصرف کیا سوائے اس کے کہ فائدہ وغیرہ نہ ہونے کی بناء پر اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا تو اس وقت وصف لغو ہوگا کیونکہ اس کا ذکر بیکار ہے پھر قید کی رعایت صرف اس امر میں کی جائے گی جو عقد میں داخل نہ ہو کیونکہ مطلق کو جب کسی وصف کے ساتھ متقید کریں تو اس قید و وصف کے ماوراء میں وہ مطلق باقی رہتا ہے پس اس وصف کے ماوراء میں اطلاق کی رعایت کی جائے گی۔ اس جملہ کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

جب کسی شخص کو جانور عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ مستعیر خود اس سے مستفید ہو سکتا ہے تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ کسی دوسرے کو جانور عاریتاً دے اسی طرح اگر اس کو لباس عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ وہ اس کو خود پہنے گا تو مستعیر وہ لباس کسی دوسرے کو عاریۃً نہیں دے سکتا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مقید میں قاعدہ یہ ہے کہ اس میں قید کا اعتبار کیا جائے گا سوائے اس صورت کے جس میں اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو۔ مذکورہ قید کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ لوگ سواری میں اور پہننے میں جانور اور لباس کے استعمال میں متفاوت ہوتے ہیں لہٰذا اس میں قید کا اعتبار لازم ہے۔ اور اگر (قید کے خلاف) کیا یہاں تک کہ جانور ہلاک ہو گیا تو خلاف کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا۔ اور اگر خود سوار ہوا اور دوسرے کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو اگر جانور ایسا ہو جو اکٹھے دونوں کا بوجھ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ اس نے صرف نصف مقدار میں خلاف کیا ہے اور اگر جانور دونوں کا بوجھ نہ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی پوری قیمت کا ضمان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عقد کا خلاف کر کے اس جانور کو ہلاک کیا ہے۔

اگر کسی شخص کو مکان عاریتاً دیا تاکہ وہ خود اس میں رہے تو مستعیر اس میں دوسرے کو ٹھہرا سکتا ہے کیونکہ عقد سے رہائش میں عام طور پر لوگوں میں تفاوت نہیں ہوتا۔ لہٰذا مستعیر کی رہائش کی قید لگانا مفید نہیں اور لغو ہو گی۔ ہاں اگر مستعیر وہ مکان کسی لوہار یا دھوبی وغیرہ کو رہائش کے لیے دیتا ہے جو عمارت کو کمزور کرتے ہیں تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہو گا اور نہ ہی مستعیر کو یہ حق ہو گا کہ وہ خود ایسا کام کرے کیونکہ معیر عام طور پر اس پر راضی نہیں ہوتا۔ جب کہ مطلق عرف و عادت سے مقید ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔

اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع جو کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں کہ وہ اس پر دس صاع گندم کے لادے کیونکہ گندم جو کے مقابلے میں بوجھل ہوتی ہے لہٰذا قید کا اعتبار کرنا مفید ہو گا پس اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو اختیار ہو گا کہ وہ اس پر دس صاع جو کے یا جیرے کے یا چاول وغیرہ ایسی شئی کے لادے جو بوجھل ہونے میں گندم کی مثل ہو یا اس سے کم بوجھل ہو یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر جانور ہلاک ہو گیا تو از روئے استحسان ضمان نہیں آئے گا جب کہ از روئے قیاس ضمان آئیگا اور یہی امام زفر علیہ الرحمۃ کا قول ہے کیونکہ مستعیر نے خلاف کیا ہے از روئے استحسان اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے خلاف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے خلاف نہیں کیونکہ از روئے دلالت مالک اس پر راضی ہوتا ہے۔ پس گندم کے ساتھ مقید کرنا مفید نہیں اور یہ ایسے ہوا جیسے شرط لگائے کہ جانور پر دس صاع اپنی گندم کے لادے اور مستعیر اس پر دوسرے کی گندم کے دس صاع لادے اور چونکہ اس صورت میں مستعیر خلاف کرنے والا نہیں بنتا اور اس پر ضمان نہیں آتا تو ایسے ہی یہاں بھی ہو گا۔

جانور عاریتاً دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں

کہ وہ اس پر لکڑی یا گھاس یا اینٹیں یا لوہا یا پتھر لادے خواہ یہ چیزیں گندم کے وزن کے برابر ہوں یا کمتر ہوں کیونکہ یہ اشیاء جانور پر زیادہ سخت ہوتی ہیں یا اس کی پشت کو زیادہ زخمی کرنے والی ہوتی ہیں۔ اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو ضمان دینا پڑے گا۔

جانور عاریتا دیتے ہوئے یہ شرط عائد کی کہ اس پر سو وزن کی روئی لادے گا اور مستعیر اس کے وزن کے برابر لوہا لادے اور جانور ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان آئے گا کیونکہ روئی جانور کی پشت پر پھیلی ہوتی ہے لہذا اس کا نقصان لوہے کے مقابلے میں کم ہوتا ہے جو کہ ایک جگہ میں سمٹا ہوا ہوتا ہے اور اس کا نقصان اور اس کی تکلیف جانور پر زیادہ ہوتی ہے۔ اور دو نقصانوں میں سے کمتر پر رضامندی ان میں سے زیادہ والے پر رضا مندی نہیں ہوتی۔ لہذا قید لگانا مفید ہوگا اور اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔

اگر یہ شرط کی کہ اس پر دس صاع گندم کے لادے گا اور مستعیر نے مذکور سے زیادہ گندم لادی اور جانور ہلاک ہو گیا تو اس بارے میں دیکھا جائے گا۔ اگر زائد مقدار اتنی ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت نہ ہو تو مستعیر اس کی پوری قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ جانور پر ایسا بوجھ لادنا جس کی اس میں طاقت نہ ہو جانور کو تلف و ضائع کرنا ہے۔ اور اگر بوجھ اتنا ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت تھی تو بقدر زیادتی جانور کی قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ معیر نے جانور پر دس صاع گندم کے لادنے کی اجازت دی تھی اور مستعیر نے اس پر گیارہ صاع گندم کے لادے اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر جانور کی قیمت کا گیارہواں حصہ ضمان میں دے گا کیونکہ اس نے اتنی ہی مقدار تلف کی ہے۔

اور اگر اعارہ کو مکان کے ساتھ مقید کیا مثلاً کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو شہر کی فلاں جگہ استعمال کرے گا تو عقد اعارہ اس قید کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور مستعیر کو حق ہوگا کہ وہ جب چاہے اور جس شئی کے ساتھ چاہے عاریت کو استعمال کرے کیونکہ قید صرف مکان کے ساتھ پائی گئی لہذا اس کے علاوہ میں اعارہ مطلق رہا لیکن مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ مذکور مکان سے تجاوز کرے اور اگر اس نے تجاوز کیا تو ضمان دینا پڑے گا اور دوبارہ اجازت دیے ہوئے مکان میں لے جانے سے ضمان سے بری نہیں ہوگا حتی کہ اگر مالک کے سپرد کرنے سے پیشتر عاریت ہلاک ہو گئی تو ضمان دے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے جب کہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا مثل مودع کے کہ جب وہ خلاف کرے اور پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ عاریت اور ودیعت کے درمیان فرق کی وجہ ہم کتاب الودیعہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر عاریت کو کسی وقت اور زمان کے ساتھ مقید کیا مثلاً یہ کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو ایک دن استعمال کرے گا تو عقد اس کے علاوہ میں مطلق رہے گا لیکن وقت کے ساتھ متقید ہوگا حتی کہ اگر دن گزر گیا اور مالک کو نہیں لوٹایا یہاں تک کہ وہ عاریت ہلاک ہو گئی تو بوجہ مذکورہ نقصان آئے گا یہی حکم اس وقت ہے جب بوجہ کے ساتھ مقید کر سکا اسی طرح اس وقت بھی جب استعمال کی قید لگائی ہو مثلاً یوں کہا کہ اس شرط کے ساتھ کہ تو اس کو استعمال کرے گا حتی کہ اگر مستعیر نے اس کو روکے رکھا اور استعمال نہیں کیا اور وہ (جانور) مر گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس کا روکے رکھنا یعنی باندھے رکھنا خلاف ورزی

ہے جو کہ موجب ضمان ہے۔
اگر معیر اور مستعیر کے درمیان ایام کے بارے میں یا مکان کے بارے میں یا جو کچھ جانور پر لادا جائے اس کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول معیر کا ہو گا کیونکہ مستعیر معیر اس سے ملک انتفاع کا فائدہ حاصل کرتا ہے لہٰذا مقدار و تعیین کے بارے میں معیر کا قول ہو گا لیکن تہمت کو دفع کرنے کے لیے قسم لی جائے گی۔

فصل: صفت حکم

وہ یہ ہے کہ مستعیر کے لیے ثابت ہونے والی ملک ملک غیر لازم ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں پس یہ لازم نہ ہو گی مثل اس ملک کے جو ہبہ سے ثابت ہوتی ہے۔
پس معیر کو حق ہو گا کہ وہ عاریت میں رجوع کرے خواہ اس نے عاریت کو مطلق رکھا ہو یا کسی وقت کے ساتھ مقید کیا ہو۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ جب کسی شخص سے زمین عاریتاً لی تاکہ اس پر عمارت تعمیر کرے یا اس میں درخت لگائے پھر مالک کا ارادہ ہوا کہ معیر کو نکال دے تو بوجہ مذکورہ اس کو اس بات کا حق ہو گا خواہ عاریت مطلق ہو یا موقت (وقت کے ساتھ مقید) ہو البتہ جب عاریت مطلق ہو تو معیر کو حق ہوتا ہے کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑنے اور عمارت توڑنے پر مجبور کرے کیونکہ ان کو چھوڑنے میں معیر کا نقصان ہے اس لیے کہ ان کے لیے کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ اور جب مستعیر نے درختوں کو اکھیڑا یا عمارت توڑی تو معیر کو درخت اور عمارت کی قیمت میں سے کچھ بطور ضمان کے دینا نہ پڑے گا کیونکہ اگر معیر پر ضمان واجب ہو تو دھوکہ دہی کے سبب سے ہو گا حالانکہ معیر نے جب عقد کو مطلق رکھا اور کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں کیا تو اس نے دھوکہ نہیں دیا کہ یہ کہیں کہ اس نے وقت سے پیشتر مستعیر کو نکالا بلکہ مستعیر نے خود اپنے آپ کو دھوکہ دیا کہ اس نے مطلق کو ابد پر محمول کیا۔
اور اگر اعارہ موقت ہو اور معیر مستعیر کو قبل از وقت نکالنا چاہے تو اس بات کا حق نہیں ہو گا اور نہ اسکو حق ہو گا کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑنے یا عمارت توڑنے پر مجبور کرے البتہ مستعیر کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو زمین والے سے کھڑے ہوئے سالم درختوں اور عمارت کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور ان کو معیر کے لیے ایسا ہی چھوڑ دے۔ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ جب معیر نے عاریت کو ایک وقت کے ساتھ موقت کیا پھر مستعیر کو وقت سے پہلے نکال دیا تو اس نے مستعیر کو دھوکہ دیا پس معیر اپنی جانب سے کفیل ہو گا اس ضمان کا جو اس کو لازم آئے گا کیونکہ دھوکہ کا ضمان کفالت ہوتی ہے لہٰذا مستعیر کو حق ہو گا کہ وہ معیر سے ضمان وصول کرے۔ اور زمین والا ضمان کی ادائیگی سے درختوں اور عمارت کا مالک بن جائے گا کیونکہ مضمومات (قابل ضمان) اشیاء کا یہی حکم ہے کہ ادائیگی ضمان سے ان میں ملکیت آجاتی ہے۔ اور

مستعیر چاہے تو اپنے درخت اور اپنی عمارت لے جائے۔ اس صورت میں زمین والے پر کچھ ضمان نہ آئے گا۔

پھر مستعیر کو درخت اکھیڑنے اور عمارت توڑنے سے زمین کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ اور اگر اس سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو خیار مالک کو ہوگا کیونکہ زمین اصل ہے اور درخت وعمارت اس کے تابع ہوتی ہے پس مالک زمین صاحب اصل ہے اور مستعیر صاحب تبع ہے لہٰذا اختیار کا صاحب اصل کے لیے اثبات اولیٰ ہے چاہے تو وہ درخت وعمارت کو قیمت کے عوض روک لے اور چاہے تو اکھیڑنے اور گرانے پر راضی ہوجائے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب زمین کو شجرکاری یا تعمیر کے لیے مستعار لیا ہو۔

اور جب زمین کو زراعت کے لیے مستعار لیا ہو اور اس میں کاشت کی ہو پھر زمین والا چاہے کہ زمین واپس لے لے تو اس کو حق نہیں کہ کھیتی کٹنے تک زمین واپس لے سکے بلکہ زمین کو اجرت مثلی کے عوض میں مستعیر کے پاس چھوڑے گا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ تعمیر و درختوں کی طرح یہاں بھی اس کو زمین واپس لینے کا حق ہو۔ استحسان کے لیے وجہ فرق یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دونوں جانبوں کا لحاظ اور دونوں کے حق کی رعایت واجب ہے۔ اور یہ زراعت کی صورت میں ممکن ہے کیونکہ کھیتی کے پکنے کا وقت معین ہوتا ہے لہٰذا اس میں دونوں جانب کی رعایت ممکن ہے۔ مستعیر کیلئے رعایت کی جانب میں تو کوئی شک نہیں ہے اور مالک کی جانب میں کٹائی کے وقت تک اجرت کے عوض میں چھوڑنے سے اسکے حق کی حفاظت یہ بات شجرکاری اور تعمیر میں ممکن نہیں کیونکہ اس کے لیے کوئی معین وقت نہیں ہوتا لہٰذا صاحب اصل کی رعایت کرنا اولیٰ ہے۔

فقہاء نے اجارہ کے باب میں فرمایا ہے جب مدت اجارہ ختم ہوجائے اور کھیتی ابھی سبز ہو تو اس کو کاٹا نہیں جائے گا بلکہ زمین کو مستاجر کے پاس کٹائی کے وقت تک اجرت مثلی کے عوض میں چھوڑا جائے گا جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے۔ بوجہ مذکورہ برخلاف باب غصب کے کیونکہ اس طرح چھوڑنے میں مقصود لحاظ رعایت کرنا ہے جبکہ غاصب جرم کرنے والا ہوتا ہے اور مہربانی و رعایت کا مستحق نہیں ہوتا پس اس کو درخت اکھیڑنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

فصل

مستعار شی کی حالت کا بیان

اس کا حال یہ ہے کہ وہ مستعیر کے پاس استعمال کے وقت بالاتفاق امانت ہوتی ہے۔ حالت استعمال کے علاوہ میں بھی ہمارے نزدیک اس کا یہی حال ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس شی کا ضامن ہوتا ہے۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان

سے جنگ حنین میں زرہ عاریتاً لی۔ صفوان نے پوچھا کہ اے محمد یہ غصب کے طور پر ہے؟ تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا بلکہ عاریتاً ہے اور میں اس کا ضامن ہوں۔ نیز عین کے موجود ہونے کی صورت میں اس کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لہٰذا اس کی ہلاکت کے وقت اسکی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔ یعنی اس کی قیمت ضمان میں دینی ہوگی مثل مغصوب کے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ عین نام ہے صورت و معنی کا۔ عین کی ہلاکت سے اگر مستعیر صورت کو رد کرنے سے عاجز ہوا تو معنی کو رد کرنے سے تو عاجز نہیں ہوا کیونکہ شی کی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے لہٰذا مستعیر پر واجب ہوگا کہ وہ عاریت کو اس کے معنی کی صورت میں واپس کرے جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے۔ نیز یہ دوسرے کا مال خود اپنے قبضہ میں کرنا ہے پس مستعیر اس کا ضامن ہوگا۔ جس طرح بھاؤ طے کر کے قبضہ میں لی ہوئی چیز کا ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مستعیر کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہٰذا مثل ودیعت اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ آدمی پر اس کے فعل کے بغیر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور جو فعل مستعیر کی جانب سے وجود میں آیا ہے وہ عقد اور قبضہ ہے جن میں سے کوئی بھی وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے لہٰذا مثل ودیعت اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں یہ بطور تملیک ہو یا بطور اباحت تو اعد کے اختلاف کے مطابق۔ رہا قبضہ تو یہ اس کے وجوب ضمان کا سبب نہ بننے کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا جب وجوب ضمان کے لیے سبب نہیں بنتا تو اجازت سے قبضہ کرنا تو بطریق اولی سبب نہیں بنے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا مال کو ثابت کرنا ہے اور اسکو ہلاکت سے بچانا ہے جو کہ مالک کے حق میں مفید ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ جل شانہ کا ارشاد: هل جزاء الاحسان الا الاحسان (نہیں ہے احسان کا بدلہ مگر احسان) نیز اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ما على المحسنين من سبيل (نہیں ہے نیکی والوں پر الزام کی کوئی راہ) دلیل ہے اس بات پر کہ غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتا تو اجازت سے قبضہ کرنا ۔ تو بطریق اولی سبب نہیں بنے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قبضہ جس کی اجازت دی گئی ہو وہ زیادتی نہیں ہوتا کیونکہ یہ مالک کے قبضے کو فوت نہیں کرتا جب کہ ضمان زیادتی کرنیوالے پر آتا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا فلا عدوان الا على الظالمين (نہیں ہے زیادتی مگر ظالموں پر) برخلاف قبضہ غصب کے۔ رہا ضمان رد سے استدلال کرنا تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے قائم ہونے کے وقت اس پر عین کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لیکن ہلاکت کی حالت میں اس پر قیمت کو رد کرنا واجب نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ اس کی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت دراہم و دنانیر ہوتی ہے اور دراہم و دنانیر پہلی عین سے جدا ایک دوسری عین ہے جس کے لیے صورت و معنی ہے۔ پس ایک عین کو لوٹانے سے عاجز ہونا دوسری عین اس کی جگہ ادا نہیں ہوتی۔ باب غصب میں غاصب پر ضمان غصب اس طریقے سے نہیں آتا بلکہ دوسرے طریقے

سے آتا ہے اور وہ ہے مغصوب کا معنوی اتلاف جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ یہاں یہ طریقہ نہیں پایا جاتا حتیٰ کہ اگر پایا جاتا تو ضمان واجب ہوتا پھر ہم کہتے ہیں کہ مستعیر پر ضمان رد کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدت کے ختم ہونے سے یا مطالبہ سے عقد جب ختم ہوتا ہے تو عین مستعیر کے قبضے میں مغصوب کی مثل باقی رہتا ہے اور مغصوب کے موجود ہونے کی حالت میں اسکا واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور حالت ہلاکت میں قیمت کا ضمان دینا واجب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک جب عین اس حالت میں (مغصوب ہونے کی حالت میں) ہلاک ہو جائے تو مستعیر کو ضمان دینا پڑتا ہے۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مستعیر نے دوسرے کے مال پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بے شک ہے لیکن جب دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا بوجہ مذکورہ وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتا تو اجازت کے ہوتے ہوئے تو بطریق اولیٰ سبب نہیں بنے گا۔ قیمت طے ہونے کے بعد فروخت شدہ شی کا قبضہ کی وجہ سے ضمان نہیں بلکہ تعاطی کے طریقے پر از روئے دلالت ثابت ہونے والے شرط خیار کے ساتھ عقد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ حدیث صفوان میں شافعی رحمہ اللہ کے لیے دلیل نہیں ہے کیونکہ روایت میں اختلاف آتا ہے۔ روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے بھاگ گیا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف پیغام بھیجا اور اس کو امن دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ حنین کا تھا تو آپ نے اس سے پوچھا کہ تیرے پاس کچھ ہتھیار ہے۔ اس نے پوچھا عاریتاً لینا چاہتے ہیں یا غصباً تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عاریتاً۔ پھر صفوان نے ہتھیار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عاریتاً دیے۔ اس روایت میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں ہے حالانکہ واقعہ ایک ہی تھا جو ایک مرتبہ پیش آیا تھا۔ پس دونوں میں سے صرف ایک بات ثابت ہوگی۔ لہٰذا دونوں روایتوں میں تعارض ہوا اور احتجاج و استدلال ساقط ہو گیا۔ نیز اگر یہ ثابت بھی ہو تو احتمال ہے کہ ضمان رد ہو اور اس کے ہم قائل ہیں پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے دوسرے ضمان پر محمول نہیں کریں گے۔ اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا العاریۃ مؤداۃ (عاریتاً کو واپس ادا کرنا ہے)

فصل

عاریت کی حالت کو بدلنے والے حالات

مستعار کی امانت سے ضمان کی طرف حالت بدلنے والا امر وہی ہے جو ودیعت کی حالت کو بدلنے والا امر ہے۔ اور وہ اتلاف ہے خواہ حقیقی ہو یا معنوی ہو اور معنوی اتلاف پایا جاتا ہے مطالبہ کے بعد روکنے سے یا مدت گزرنے کے بعد روکنے سے یا حفاظت کو ترک کرنے سے۔ یا خلاف ورزی کرنے سے حتیٰ کہ اگر مدت کے ختم ہونے کے بعد یا مدت کے ختم ہونے سے پہلے بغیر طلب کرنے

کے بعد عاریت کو روکا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ عاریت کو ان دونوں حالتوں میں واپس کرنا واجب ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان العاریۃ موداۃ اور علی الید ما اخذت حتی ترد (ہاتھ کے ذمے ہوتا ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ واپس کرے) نیز مدت کے پورا ہونے سے یا معیر کے طلب کرنے پر عقد اعارہ ختم ہو گیا پس مستعیر کے پاس عین مثل مغصوب کے ہوئی اور مغصوب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے قائم ہونے ہوئے خود اس کو واپس کرنا بطور ضمان ضروری ہوتا ہے اور اس کی ہلاکت کے وقت اس کی قیمت کو ضمان میں دینا واجب ہوتا ہے۔

اگر اپنے غلام یا اپنے بیٹے یا اپنے عیال میں کسی شخص کے ہاتھ یا معیر کے غلام کے ہاتھ عاریت کو واپس کرایا یا خود مالک کے گھر میں اس کو واپس رکھ آیا تو از روئے قیاس ضمان آنا چاہیئے جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب الودیعۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب حفاظت ترک کر دی یہاں تک کہ عاریت ضائع ہو گئی اور ایسے ہی اس وقت ہے جب خلاف ورزی کی البتہ ودیعت کے باب میں خلاف ورزی کرنے سے بعد اگر موافقت کی طرف پلٹ آئے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک ضمان سے بری ہو جاتا ہے جب کہ یہاں (یعنی عاریت کے باب میں) بری نہیں ہوتا۔ کتاب الودیعۃ میں فرق گذر چکا ہے۔

مستعیر نے کوئی تصرف کیا اور دعوٰی کیا کہ مالک نے اس کو اس تصرف کی اجازت دی تھی اور مالک اس کا انکار کرے تو قول مالک کا ہوگا یہاں تک کہ مستعیر کیلئے اس اجازت کو گواہ ثابت کر دیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مستعیر کی جانب سے تصرف اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے تو اس کا یہ دعوٰی کرنا کہ مالک کی جانب سے اجازت تھی ایک امر عارض کا دعوٰی ہے پس بغیر دلیل کی مسموع نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

کتاب وقف و صدقہ

وقف کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں۔

وقف کے جواز کا بیان۔

وقف کی کیفیت کا بیان۔

شرائط جواز کا بیان۔

وقف جائز اور اس کے متصلات کے حکم کا بیان۔

وقف کے جواز کا بیان | توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ جواز وقف میں وقف کے ماحصل کو جب تک واقف زندہ ہو صدقہ کرنے کے واجب ہونے کے اعتبار سے علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے اپنا مکان یا اپنی زمین وقف کی تو وقف کرنے والے کے ذمے لازم ہوگا کہ مکان اور زمین کا کرایہ صدقہ کرے۔ اور یہ کرایہ کو صدقہ کرنے کی نذر کی مثل ہوگا۔ اسی طرح وقف کے جواز میں اس اعتبار سے بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وقف شدہ کی ذات سے واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے جب وقف کے ساتھ قضائے قاضی (عدالتی حکم) متصل ہو جائے یا جب واقف نے اس کی اضافت موت کے بعد کی طرف کی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ جب میں مر جاؤں تو میرا مکان یا میری زمین فلاں مد میں وقف ہے یا یوں کہا کہ یہ میری زندگی میں وقف ہے اور میری موت کے بعد صدقہ ہے۔

البتہ جواز وقف میں وقف شدہ شی کی ذات سے ملکیت کو زائل کرنے کے اعتبار سے جب کہ وقف میں موت کے بعد کی طرف اضافت نہ کی گئی ہو یا اس کے ساتھ حاکم کا حکم متصل نہ ہوا ہو۔ اختلاف واقع ہوا ہے۔ ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ ایسا وقف جائز نہیں لہٰذا اس طرح کا وقف کرنے والے، واقف کو وقف شدہ کی بیع کرنے اور اس کو ہبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور جب وہ مر جائے تو وقف شدہ اس کے وارثوں کی میراث بن جاتا ہے۔ ابویوسف محمد اور عامہ علماء رضی اللہ عنہم کہتے ہیں کہ ایسا وقف جائز ہے اور اس کو پھر نہ بیچا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی وہ میراث بن سکتا ہے۔

پھر ظاہر الروایۃ میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حالت صحت اور حالت مرض میں اس قسم کے وقف کرنے میں، کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا ان کے نزدیک یہ دونوں حالتوں میں جائز نہیں جب کہ نہ تو ما بعد الموت کی طرف اضافت پائی گئی ہو اور نہ ہی حکم حاکم پایا گیا ہو۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے، کہ حالت مرض (وفات) میں یہ وقف جائز ہے اور اس کا اعتبار

تہائی ترکہ میں سے کیا جائے گا اور یہ اس کی وفات کے بعد بمنزلہ وصیت کے ہوگا۔ جہاں تک صاحبین کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک صحت و مرض دونوں حالتوں میں یہ وقف جائز ہے۔
(ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم کے) اسی اختلاف کے مطابق جب کسی شخص نے مسافروں کے لیے رباط یا سرائے تعمیر کرائی یا مسلمانوں کے لیے پانی کی سبیل لگائی یا اپنی زمین کو قبرستان بنایا تو ان اشیاء کی ذات سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کی ملکیت زائل نہیں ہوگی الایہ کہ اس نے مابعد الموت کی طرف اس وقف کی اضافت کی ہو یا اس وقف کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہوگیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہو جائے گی ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہوگیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہو جائے گی ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے قول کرنے سے ہی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے سے اور سپردگی اس طور پر ہوگی کہ مسافر رباط و سرائے میں سکونت اختیار کریں اور لوگ سبیل سے پانی پئیں اور قبرستان میں تدفین ہو۔
اس بات پر تینوں کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مکان یا اپنی زمین کو مسجد بنا دے تو جائز ہے اور وہ وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جائیں گی البتہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا رستہ علیحدہ کرنا اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دینا اور لوگوں کا اس میں نماز پڑھنا شرط ہے لہٰذا ایسا کرنے سے پیشتر مالک وقف میں رجوع کر سکتا ہے جبکہ ابویوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک وہ وقف اس کی ملکیت سے محض اس کے اتنا کہنے سے نکل جائے گی کہ "میں نے اس کو مسجد بنا دیا" اور پھر اس کو اس کے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔
عامہ علماء کے قول کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلفائے راشدین اور عامہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتداء ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقف کیا اور حضرت ابوبکر نے وقف کیا اور حضرت عمر نے وقف کیا اور حضرت علی نے وقف کیا اور دیگر بہت سے صحابہ نے وقف کیا رضی اللہ عنہم۔
نیز وقف کہتے ہی اس کو ہیں کہ موقوف (وقف شدہ) سے ملکیت کو زائل کرنا اور اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا۔ لہٰذا یہ غلام آزاد کرنے اور مکان یا زمین کو مسجد بنانے کے مشابہ ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ اس وقت (بھی) صحیح ہوتا ہے جبکہ اس کی اضافت مابعد الموت کی طرف ہو لہٰذا یہ فوری طور پر صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ عدالتی حکم لاحق ہو جائے تو جائز ہوتا ہے حالانکہ جو شئی جائز نہ ہو وہ عدالتی حکم کی بناء پر جائز ہو جانے کا احتمال نہیں رکھتی۔
ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی روایت ہے کہ انہوں نے کہا جب سورۂ نساء نازل ہوئی اور اس میں میراث کے حصے فرض کئے گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لاحبس عن فرائض اللہ تعالیٰ: یعنی کوئی مال اس کے مالک کی موت کے بعد

وارثوں میں تقسیم سے نہ روکا جائے۔ جب کہ وقف کو اللہ تعالیٰ عز شانہ کے بیان کردہ فرائض سے روکا جاتا ہے لہٰذا وقف کی شرعاً نفی ہے۔ نیز شریح رحمہ اللہ سے یہ قول منقول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیس (یعنی موقوف) کی بیع (کے جواز کا حکم) لے کر آئے۔ یہ شریح کی نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ موقوف کی بیع جائز ہے کیونکہ حبس موقوف ہی ہوتا ہے۔ اور یہ فعیل بمعنی مفعول ہے کیونکہ وقف از روئے لغت حبس کو کہتے ہیں لہٰذا موقوف محبوس ہوا اور اس کی بیع جائز ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی وقف کرنے سے موقوف سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ وقف کے وقوع سے مانع اللہ تعالیٰ کے بیان کئے ہوئے فرائض (حصوں میں تقسیم) سے حبس ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف کرنا اللہ تعالیٰ کے فرائض سے حبس اور روک نہیں بنا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: انامعاشر الانبیاء لا نورث ما ترکنا صدقۃ (ہم انبیاء کا گروہ کسی کو وارث نہیں بناتے۔ جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے)۔ رہے صحابہ کے اوقاف تو ان میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ وہ سورہ نساء کے نزول سے پیشتر واقع ہوئے ہوں لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے حبس واقع نہیں ہوئے۔ اور ان میں سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کے بعد واقع ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ ان کے وارثوں نے اجازت دے کر ان کو نافذ کیا ہو۔ یہی بات ظاہر ہے اور اس میں کلام کی گنجائش نہیں۔ مابعد الموت کی طرف اضافت کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب وقف کرنے والے نے وقف کی اضافت مابعد الموت کی طرف کی تو اس نے اس کو وصیت کی مثل کیا لہٰذا دیگر وصیتوں کی طرح یہ وقف جائز ہوگا لیکن وصیت کے طریق پر اس کا جواز غیر وصیت کے طریق سے اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اپنے تہائی مال کی فقراء کے لیے وصیت کی تو جائز ہے لیکن اگر اپنا تہائی مال فقراء پر صدقہ کیا تو جائز نہیں۔ حاکم کے حکم کے اس وقف کے ساتھ لاحق ہونے کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کا حکم محل اجتہاد کے ساتھ لاحق ہوا ہے اور حاکم (قاضی) کے اجتہاد نے اس کو اس نتیجہ تک پہنچایا ہے۔ اور مقام اجتہاد میں قاضی کے اپنے نتیجہ اجتہاد پر فیصلہ جائز ہوتا ہے جیسا کہ دیگر اجتہادی مسائل میں ہوتا ہے۔

فصل

شرائط جواز

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق واقف سے اور بعض کا نفس وقف سے اور بعض کا موقوف سے ہوتا ہے۔

واقف سے متعلق شرائط یہ چند ہیں۔

۱۔ عقل۔

۲۔ بلوغت۔

لہٰذا بچے اور مجنون کا وقف صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وقف نقصان دہ تصرفات میں سے ہے اس لیے کہ اس میں بغیر عوض کے ملکیت کو زائل کرنا ہے جب کہ بچہ اور مجنون نقصان دہ تصرفات کرنے کے اہل ہی نہیں ہوتے۔ اسی بناء پر ان کا ہبہ اور صدقہ اور غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

۳۔ حریت۔ لہٰذا غلام کو وقف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ وقف میں ملکیت کا ازالہ ہوتا ہے جب کہ غلام ملکیت کا اہل ہی نہیں ہوتا غلام کا ماذون (اجازت یافتہ) اور محجور (پابند) ہونا برابر ہے کیونکہ وقف کرنا نہ تو تجارتی امور میں سے ہے اور نہ ہی تجارتی ضروریات میں سے ہے۔ لہٰذا اجازت یافتہ غلام کو جیسے ہبہ اور صدقہ کرنے اور غلام آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اسی طرح وقف کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۴۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک واقف کا وقف کو اپنے قبضے سے نکالنا اس کے لیے کوئی قیم (نگران) مقرر کرنا اور اس کو قیم کے سپرد کر دینا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور خود اس کے متولی بنے اور وقف ان کے قبضے میں رہا۔ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسا ہی کرنا مروی ہے۔ نیز یہ غیر محدود وقت کے لیے ازالہ ملکیت ہے لہٰذا غلام آزاد کرنے کی مثل اس میں سپرد کرنا شرط نہیں ہے۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وقف مال کو صدقہ کی طرح اپنی ملکیت سے نکالنا ہے لہٰذا دیگر تصرفات کی طرح یہ تصرف بھی بغیر سپرد کیے صحیح نہیں ہوگا۔ جہاں تک حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے وقف کا تعلق ہے تو اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے بعد میں اس کو اپنے قبضے سے نکالا ہو اور متولی کے سپرد کر دیا ہو۔ اور یوں صحیح ہو گیا ہو۔ جیسا کہ کوئی شخص دوسرے کو کوئی شئی ہبہ یا صدقہ کرے لیکن ہبہ اور صدقہ کرنے کے وقت سپرد نہ کرے بلکہ بعد میں سپرد کرے تو سپردگی صحیح ہوئی ہے۔ تو ایسے ہی وقف میں ہوگا۔ پھر ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک وقف میں سپردگی یہ ہے کہ اس کا کوئی قیم مقرر کرے اور وہ اس کو سپرد کر دے جب کہ مسجد میں سپردگی یہ ہے کہ اس میں واقف کی اجازت سے اذان و اقامت کے ساتھ باجماعت نماز پڑھی جائے۔ قاضی نے شرح طحاوی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے البتہ قدوری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا کہ جب واقف نے مسجد میں نماز کی اجازت دے دی اور کسی ایک شخص نے اس میں نماز پڑھی تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک سپردگی پائی گئی اور واقف کی ملکیت اس سے زائل ہو گئی۔

کیا یہ بھی شرائط میں سے ہے کہ واقف وقف کے منافع میں سے اپنے لیے کچھ منفعت کی شرط نہ

کرے۔ تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف اللہ تعالیٰ کے لیے مال کو نکالنا اور اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا ہے جب کہ اپنے لیے منفعت کی شرط کرنا اخلاص کے مانع ہے۔ لہٰذا جواز وقف کے مانع ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین یا اپنے مکان کو مسجد قرار دے اور اس کے منافع میں سے کچھ منفعت اپنے لیے شرط کرے اور جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی شخص اپنے غلام کو آزاد کرے اور اس کی خدمت اپنے لیے شرط کرے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور اپنے وقف میں شرط کی کہ اس کا متولی معروف طریقے پر اس میں سے کھا سکتا ہے اور وہ خود ہی اپنے وقف کے متولی ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جب واقف اپنے لیے یہ شرط کرے کہ وہ وقف کو فروخت کرسکتا ہے تو جائز ہے کیونکہ فروخت کرنے کی شرط ایسی شرط نہیں ہے جو وقف کے منافی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مسجد کا دروازہ جب بوسیدہ ہو جائے اور وقف کا درخت جب سوکھ جائے تو اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

۵۔ وقف کو آخر کار ایسی جہت کے لیے کرے جو کبھی ختم ہونے والی نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک شرط ہے لہٰذا اگر اس کا ذکر نہ کیا تو وقف صحیح نہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک اس کا ذکر شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک ختم ہونے والی جہت کو ذکر کرنے کے باوجود بھی وقف صحیح ہو جاتا ہے اور اگرچہ فقراء کا حکم نہ ہوا ہو لیکن اس جہت کے بعد وقف فقراء کے لیے ہو جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے وقف کرنا ثابت ہے لیکن ان سے اس شرط کا ذکر کرنا ثابت نہیں۔ نیز اگرچہ واقف نے فقراء کا ذکر نہ کیا ہو لیکن واقف کا یہ قصد وارادہ ہوتا کہ وقف آخر کار فقراء کے لیے ہو اس کی حالت سے ظاہر ہے۔ لہٰذا اس شرط کا ذکر از روئے دلالت ثابت ہے اور جو امر از روئے دلالت ثابت ہو وہ ایسا ہوتا ہے گویا کہ تصریحاً کی وجہ سے ثابت ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے جواز وقف کیلئے تابید (ہمیشگی) شرط ہے جب کہ ختم ہونے والی جہت کا ذکر از روئے معنی وقف کے لیے توقیت ہے لہٰذا جواز کے مانع ہوگا۔

نفس وقف سے متعلق شرط

یہ تابید ہے یعنی یہ کہ وقف ابدی ہو۔ لہٰذا اگر وقف کو موقت کیا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ وقف غیر محدود مدت کے لیے ازالہ ملکیت ہوتا ہے لہٰذا غلام آزاد کرنے اور مکان کو مسجد بنانے کی مثل وقف توقیت کا احتمال نہیں رکھتا۔

موقوف سے متعلق شرائط | یہ چند ہیں۔

۱۔ غیر منقولہ اور غیر محولہ ہو جیسے زمین وغیرہ لہٰذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف صحیح نہیں کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تابید وقف کے جواز کی شرط ہے۔ جب کہ منقولہ وقف ہلاکت کے اندیشے کے باعث ابدی نہیں ہوتا۔ لہٰذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف جائز نہیں ہوگا البتہ اگر یہ زمین وغیرہ کے تابع ہو کر ہو تو پھر جائز ہوگا مثلاً کسی نے زمین مع بیل اور کسانوں جو کہ اس کے اپنے غلام ہیں وقف کی تو جائز ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا ایسا ہی قول ہے اور منقولہ کا غیر کے تابع ہو کر وقف کا جواز اسکے مقصوداً وقف کے جواز پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ شرب (پانی کی باری) اور پانی کے بہاؤ اور رستہ کی بیع مقصوداً تو جائز نہیں البتہ زمین اور مکان کے تابع ہو کر جائز ہے۔

اگر کوئی ایسی شی ہو جس کو وقف کرنے کا رواج جاری ہو جیسے قبر کھودنے کے لیے پھاوڑا اور کلہاڑی اور پانی گرم کرنے کے لیے دیگ اور جنازہ کی چارپائی اور کپڑے وغیرہ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ منقول کا وقف ہے جب کہ استحسان کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر یہ جائز ہے اور جس کام کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گھوڑے اور ہتھیار اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ منقولہ ہیں اور ان کو وقف کرنے کی عادت بھی رائج نہیں ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ان کو وقف کرنا جائز ہے۔ پھر صاحبین کے نزدیک گھوڑوں میں سے جو بوڑھا ہو جائے یا ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت اسی کی مثل میں لوٹا دی جائے گی۔ گویا کہ گھوڑوں اور ہتھیاروں میں صاحبین نے نص کی بناء پر قیاس کو ترک کیا۔ اور وہ نص یہ ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ رہے خالد تو انہوں نے زمین اور گھوڑے اللہ تعالیٰ کے رستے میں روکے ہیں لیکن یہ حدیث صاحبین کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں کہ خالد رضی اللہ عنہ نے وہ وقف کیے تھے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد حبسہ (روکے ہیں) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ ان کو جہاد کے لیے روکا ہو تجارت کے لیے نہیں۔

رہا کتابوں کا وقف تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق جائز نہیں جب کہ صاحبین کے قاعدے پر مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ نصر بن یحییٰ رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے اپنی کتابیں ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد فقہاء پر وقف کی تھیں۔

۲۔ موقوف مقسوم (تقسیم شدہ) ہو۔ یہ شرط محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے لہٰذا ان کے نزدیک مشاع کا وقف جائز نہیں جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے لہٰذا موقوف مقسوم ہو یا مشاع ہو وقف جائز ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنا وقف کے جواز کی شرط ہے اور شیوع قبضہ کرنے اور سپرد کرنے میں مخل ہوتا ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ

کے نزدیک سپرد کرنا سرے سے شرط نہیں ہے لہٰذا اس میں خلل وقف کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خیبر کے سو حصوں کے مالک ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا احبس اصلها (ان کی اصل یعنی زمین وقف کر دو)، پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ شیوع وقف کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم سے پیشتر سو حصے وقف کئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم کے بعد وقف کئے ہوں لہٰذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت دلیل و حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وقف تقسیم سے پیشتر ہوا تھا تو پھر اس کو اس پر محمول کریں گے کہ انہوں نے اس کو مشاع وقف کیا پھر تقسیم کیا اور سپرد کر دیا اور روایت ہے کہ انہوں نے ایسے ہی کیا تھا اور یہ جائز ہے جیسا کہ اگر ہبہ مشاع کرے پھر تقسیم کرے اور سپرد کر دے۔

فصل

وقف جائز اور اس سے متصل کا حکم

وقف کے جواز میں علماء کے اختلاف کے مطابق جب وقف جائز ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ موقوف سے واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور موقوف علیہ کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتا البتہ موقوف علیہ اس کی آمدنی سے اس کے اس پر صدقہ ہوتے ہوئے منتفع ہو سکتا ہے کیونکہ وقف اصل کا حبس اور فرع یعنی اس کی آمدنی و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔ اور حبس (وقف) رہن کی طرح محبوس (موقوف) میں ملکیت کو واجب نہیں کرتا۔

واجب ہے کہ وقف کی آمدنی کو سب سے پہلے وقف کی مصلحتوں مثلاً اس کی عمارت اور اس کی عمارت کی مرمت اور اس کے دیگر ناگزیر اخراجات میں خرچ کیا جائے خواہ واقف نے اس کی شرط کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ وقف اللہ تعالیٰ کے رستے میں صدقہ جاریہ (جاری رہنے والا صدقہ) ہے اور وہ صرف اسی طریقے سے جاری رہتا ہے۔

اگر اپنا مکان اپنی اولاد کی رہائش کے لیے وقف کیا تو مکان کی تعمیر و مرمت اولاد کے ذمے ہوگی کیونکہ جب مکان کی منفعت اولاد کے لیے ہے تو اس کا خرچہ بھی ان کے ذمے ہوگا جس کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: الخراج بالضمان (نفع تاوان کے ساتھ ہے)۔ اس کی نظیر وہ غلام ہے جس کی خدمت کے بارے میں وصیت کی گئی ہو کہ اس کا خرچہ اس شخص کے ذمے ہوگا جس کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے بسبب وجہ مذکورہ۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ تعمیر و مرمت سے باز رہیں اور فقیر ہونے کی بناء پر اس کی مرمت نہ رکھتے ہوں تو قاضی اس مکان کو کرائے پر دے گا اور اس کی مرمت حاصل کردہ اجرت سے کرائے گا کیونکہ وقف کو باقی رکھنا واجب ہے

اور وقف بغیر مرمت کے باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا جب موقوف علیہ مرمت کرانے سے باز رہے یا اس سے عاجز ہو تو اجارہ کے ذریعے وقف کو باقی رکھنے میں قاضی موقوف علیہ کے قائم مقام ہو جائے گا جیسے غلام اور جانور کہ جب ان کا مالک ان پر خرچ نہ کرے تو قاضی اجارہ کے ذریعے سے ان پر خرچ کرے گا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہو گا۔

اگر وقف کی عمارت اور سامان میں سے کچھ منہدم ہو جائے تو وقف کے ملبہ کو قاضی اس کی تعمیر میں خرچ کر لے گا جب کہ اس کی احتیاج ہو۔

اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو قاضی وقف کی تعمیر تک اس کو سنبھال کر رکھے گا اور پھر اس میں خرچ کرے گا۔ ملبہ کو مستحقین وقف میں خرچ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا حق وقف کے منافع اور آمدنی میں ہے عین وقف میں نہیں ہے بلکہ وہ تو خاص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

اگر اپنے مکان کو مسجد بنایا پھر مسجد کا پڑوس ویران ہو گیا یا اس مسجد کی ضرورت نہ رہی تو مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی اور وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے وہ مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واقف نے اپنی ملکیت کا ازالہ مخصوص طور پر کیا تھا یعنی ایسے مکان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا جہاں لوگ نماز پڑھیں تو جب اس مکان کی ضرورت نہ رہی تو اس مکان سے غرض فوت ہو گئی لہٰذا وہ مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی جیسا کہ کوئی شخص کسی میت کو کفن دے پھر اس میت کو کوئی درندہ کھا جائے اور کفن باقی رہ جائے تو وہ کفن دینے والے کی ملکیت میں واپس لوٹ آتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اپنے مکان کو مسجد بنا دیا تو اس نے اس جگہ کو آزاد کر دیا اور مطلقاً خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کر دیا۔ اور یہ صحیح ہے لہٰذا اس میں غلام آزاد کرنے کی مثل ملکیت میں واپس لوٹ آنے کا احتمال نہیں ہے۔ میت کی تکفین کا مسئلہ دوسرا ہے کیونکہ کفن دینے والے نے کفن کو آزاد یعنی خالص اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں کیا بلکہ اس سے تو محض میت کی ایک حاجت یعنی ستر عورت کو پورا کیا ہے۔ اور جب کفن کی ضرورت نہ رہی تو وہ کفن ——————

—————— دینے والے کی ملکیت کی طرف لوٹ آیا۔ رہا محمد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ واقف نے اپنی ملکیت کا ازالہ ایسے طور پر کیا تھا کہ اب اس کی ضرورت نہ رہی تو ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کیونکہ مسافر اس میں نماز پڑھتے ہیں۔ اسی طرح اس کے دوبارہ آباد ہونے کا احتمال موجود ہے اور قربت کی جہت جو یقینی طور پر صحیح ہوئی تھی مقصود کے عدم حصول کے احتمال کی بناء پر باطل نہیں ہو گی۔

اگر مکان یا زمین کسی معین مسجد پر وقف کی تو —————— اس میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جائز ہے اور محمد رحمہ اللہ کے قول پر جائز نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ویران ہونے کے وجہ سے مسجد میراث نہیں بن جاتی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک میراث بن جاتی ہے۔ ابو بکر اعمش رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب یہ ہے کہ یہ وقف بالاتفاق

جائز ہو جب کہ ابو بکر اسکاف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب یہ ہے کہ یہ بالاتفاق جائز نہ ہو۔

فصل

صدقہ

جب کسی شخص نے کہا میرا یہ مکان مساکین میں صدقہ ہے تو اس کی قیمت ان پر صدقہ کی جائے گی اور اگر بعینہٖ مکان کو صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نذر کرنے والا نذر کی ہوئی شی کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتا ہے۔ اور تقرب کا معنی مکان کی قیمت صدقہ کر کے حاصل ہوتا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے۔ اور اگر بعینہٖ مکان صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جس کی تصریح کی گئی ہے اسی کو ادا کیا گیا ہے۔

اور اگر کہا میرا یہ مکان مساکین پر وقف کیا ہوا صدقہ ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی رہائش اور آمدنی صدقہ کی جائے گی کیونکہ جس شی کی نذر کی گئی ہے وہ وقف کیا ہوا صدقہ ہے جب کہ وقف اصل یعنی ذات کا حبس اور فرع یعنی منافع و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔

اگر کہا میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو اسکا ہر وہ مال صدقہ کیا جائے جسمیں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ از روئے قیاس کل مال کو صدقہ کیا جائے گا کیونکہ مال کا اسم کل پر بولا جاتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے ایجاب کو اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اور وہ صدقہ جس کا تعلق اللہ کے نام کے ساتھ ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایجاب اس فرمان الٰہی میں خذ من اموالھم صدقۃ (ان کے اموال میں سے زکوٰۃ لیجیے) وغیرہ بعض اموال کی طرف پھیرا جاتا ہے کل مال کی طرف نہیں۔ لہٰذا ایسے ہی بندے کے ایجاب میں ہوگا۔

اگر کہا جس کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو اس کا کل مال صدقہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے پاس اتنا مال روک لے جو وہ مزید مال کمانے تک اپنے اوپر اور اپنے عیال پر خرچ کرے پھر جب وہ مزید کچھ مال کمائے تو جتنا اس نے مال روکا تھا اتنا صدقہ کر دے۔ کل مال صدقہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے صدقہ کی اضافت مملوک کی طرف کی اور اس کا تمام مال اس کا مملوک ہے پس تمام مال صدقہ کیا جائے گا البتہ اس کو خرچ کے بقدر روک لینے کو کہا جائے گا کیونکہ اگر وہ تمام مال دوسرے کو صدقہ میں دے دے تو یہ خود اس بات کا محتاج بن جائے گا کہ دوسرا اس پر صدقہ کرے حالانکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے ابدا بنفسک ثم بمن تعول (خرچ میں اپنے سے ابتدا کر پھر ان پر جو تیری عیالداری میں ہیں)، واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الدَّعوٰی

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں :-

رکن دعویٰ کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف۔

حکم دعویٰ اور جو اس کے ساتھ متصل ہے اس کا بیان۔

مدعی اور مدعا علیہ کی حجت و دلیل کا بیان۔

قسم (یمین) کے علائق کا بیان۔

جن امور سے مدعا علیہ سے خصومت دور ہو جاتی ہے اور وہ خصم (فریق مقدمہ) بننے سے نکل نکل جاتا ہے ان کا بیان۔

دو دعوؤں کے تعارض مع گواہوں کے تعارض کا حکم۔

فقط تعارض دعویٰ کا حکم۔

محل میں ملکیت اور ثابت ہونے والے حق کے حکم کا بیان۔

رُکن دعویٰ کا بیان

یہ ایک شخص کا یہ کہنا ہے کہ میرا فلاں پر یا فلاں کی جانب یہ حق ہے۔ یا یہ کہنا کہ میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا ہے یا یہ کہنا کہ فلاں نے مجھے اپنے حق سے بری کر دیا ہے وغیرہ۔ جب وہ ایسا کہہ دے تو رکن پورا ہو جاتا ہے۔

فصل

تصحیح دعوای کی شرائط

یہ چند ہیں۔

۱ - مدعی اور مدعا علیہ کا عاقل ہونا۔ لہٰذا مجنون اور ناسمجھ بچے کا دعوٰی صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان دونوں کے خلاف دعوٰی بھی صحیح نہیں ہوتا کہ جواب دینا لازم آئے۔ اور گواہ بھی نہ سنے جائیں گے کیونکہ یہ دونوں باتیں (جواب اور گواہ) مبنی ہوتے ہیں صحیح دعوٰی پر۔

۲ - مدعا معلوم ہو کیونکہ مجہول وغیر معلوم ہر گواہی اور فیصلہ محال ہے۔ اور مدعا کا علم دو میں سے ایک بات سے حاصل ہوتا ہے یا تو اشارہ سے یا ذکر سے اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا یا تو عین ہوگا یا دین ہوگا۔ اگر عین ہو تو یا تو اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال ہوگا یا اس میں ایسا احتمال نہیں ہوگا اگر اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال ہو تو اس کو حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ دعوٰی اور گواہی کے وقت اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے جس سے وہ معلوم ہو سکے۔ البتہ اگر اس کو منتقل کرنا دشوار ہو مثلاً چکی کا پاٹ وغیرہ ہو تو قاضی چاہے تو اس کو حاضر کروائے اور چاہے تو اس طرف ایک امین کو بھیج دے۔ اور اگر اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال نہ ہو مثلاً زمین ہو تو اس کی حدود کا بیان ضروری ہے تاکہ (اس طرح) وہ معلوم ہو جائے کیونکہ زمین کا علم تحدید ہی سے ہو سکتا ہے پھر اس میں اختلاف نہیں ہے کہ صرف ایک حد کے ذکر پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اور ایسے ہی ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دو حدوں کے ذکر پر بھی اکتفا صحیح نہیں جبکہ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور آیا تین حدود کا ذکر کافی ہوگا تو ہمارے علمائے ثلاثہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ ہاں جبکہ زفر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں۔ اور یہ کتاب الشروط کا مسئلہ ہے۔ اسی طرح تحدید کی ہوئی زمین کا موضع اور اس کا شہر بھی ذکر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے بارے میں علم ہو جائے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب مدعا عین ہو اور اگر وہ دین ہو تو اس کی جنس اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان ناگزیر ہے کیونکہ دین ان چیزوں کے ذکر کے بغیر معلوم نہیں ہوتا۔

۳ - زمین کے دعوٰی میں مدعی کو یہ ذکر کرنا ہوگا کہ وہ مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کیونکہ دعوٰی کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ کسی خصم پر ہو اور مدعا علیہ خصم اس وقت بنے گا جب وہ شی اس کے قبضے میں ہو۔ پس مدعی کے لئے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کہ وہ خصم بن سکے۔ اور جب مدعی (دعوٰی کے ساتھ) یہ بات بھی ذکر کرے اکہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے) لیکن مدعی کے پاس اپنے دعوٰی پر گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ انکار کرتا ہو تو مدعی سے اس بات پر گواہ لئے بغیر کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعی کے پاس (اپنے دعوٰی پر) گواہ ہوں تو ان کو اس وقت تک نہیں سنا جائے گا جب تک وہ اس بات پر گواہ پیش نہ کرے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ (دوسری صورت میں) ممکن ہے کہ قابض مدعا علیہ کے علاوہ کوئی اور ہو اور ان دونوں (یعنی مدعی اور قابض) نے اس پر کچھ مصالحت (یعنی سازباز) کر لی ہو تو اگر قاضی دعوٰی پر مدعی کے گواہ سنے تو قضاء علی الغائب ہو گی۔ یہ بات پہلی صورت میں جبکہ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں معدوم ہے کیونکہ اس صورت میں سرے سے

قضاء ہی نہیں ہوتی کیونکہ مدعا علیہ یا تو قسم کھالے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا۔ اگر وہ قسم کھالے تو معاملہ ظاہر ہے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو تب بھی یہی ہے کیونکہ قاضی کوئی فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ مدعا علیہ کو حکم دے گا کہ وہ مکان سے نکل جائے اور مدعی اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دے۔

۴۔ مدعی یہ ذکر کرے کہ وہ مدعا علیہ سے مدعا کا مطالبہ کرتا ہے۔ کیونکہ انسان کے حق کی ادائیگی محض طلب کرنے پر واجب ہوتی ہے۔

۵۔ دعویٰ مدعی کی اپنی زبان سے ہو جبکہ کوئی عذر نہ ہو الا یہ کہ مدعا علیہ دوسرے کی زبانی دعویٰ پر راضی ہوجائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتی کہ اگر مدعی نے بلاعذر کسی کو وکیل برائے خصومت (مقدمہ) بنایا اور مدعا علیہ اس پر راضی نہ ہوا تو ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور نہ تو جواب لازم ہوگا اور نہ ہی مدعی کے گواہوں کو سنا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک دعویٰ صحیح ہوگا اور جواب بھی لازم ہوگا اور گواہوں کو بھی سنا جائے گا جس کی وجہ کتاب الوکالۃ میں معلوم ہو چکی۔

۶۔ مجلس حکم کا ہونا۔ لہٰذا دعویٰ کو صرف قاضی کے سامنے سنا جائے گا جیسا کہ گواہوں کو صرف اسی کے سامنے سنا جاتا ہے۔

۷۔ خصم کا حاضر ہونا۔ پس دعویٰ اور گواہوں کو نہیں سنا جائے گا مگر جبکہ خصم حاضر ہو۔ البتہ اگر مدعی قاضی سے اس بارے میں قضاء کے لئے کتاب حکمی کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبے کو پورا کرے گا اور اس قاضی کے نام جس شہر میں غیر حاضر خصم ہے جو دعویٰ اور شہادت اس نے سنی لکھ دے گا تاکہ اس پر فیصلہ کیا جا سکے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک مدعا علیہ کی موجودگی دعویٰ اور گواہی کی سماعت کے لئے اور قضاء کے لئے شرط نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ شافعی رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب پر مدعی کے دعویٰ کی صداقت گواہوں سے ظاہر ہوگئی پس اس کے گواہوں پر فیصلہ کرنا درست ہے حاضر پر قیاس کرتے ہوئے اور اس وصف کی دلالت کی بنا پر کہ مدعی کا دعویٰ اگرچہ خبر ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لیکن گواہوں کے ذریعے سے اس کی جانب صدق کو اس کی جانب کذب پر ترجیح حاصل ہوئی۔ لہٰذا اس کا صدق اس کے دعویٰ میں ظاہر ہے۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مدعا علیہ حاضر ہو۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ مدعا علیہ یا تو (دعویٰ کا) اقرار و اعتراف کرنے والا ہوگا یا اس کا انکار کرنے والا ہوگا۔ اگر وہ اقرار کرتا ہو تو مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہوا اور قضاء کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ انکار کرے تو مدعی کا صدق گواہوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لہٰذا گواہوں کی بنا پر قضاء ایسی قضاء ہوگی جو حق کو ظاہر کرنے والی ہوئی حجت و دلیل کی بنا پر پس جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا تم دو فریقوں میں سے کسی کے لئے اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک کہ تم دوسرے کا کلام نہ سن لو۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک فریق کے لئے دوسرے کا کلام سننے سے پیشتر قضاء سے منع فرمایا ہے۔ اور مدعی کے لئے مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں کسی حق کا فیصلہ کرنا ہے لہٰذا منع ہوگا۔ نیز قاضی اس بات پر مامور ہے کہ حق کے مطابق قضاء کرے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے یاداود انا جعلنٰک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (اے داود ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا ہے پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو)۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے

فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرو۔ انہوں نے کہا کیا میں فیصلہ کروں درآنحالیکہ آپ ہمارے درمیان موجود ہیں تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو۔ اور حق نام ہے ثابت و موجود کا اور عدم کا احتمال ہوتے ہوئے ثبوت نہیں پایا جاتا۔ اور احتمال کذب کی بناء پر گواہی میں احتمال عدم پایا جاتا ہے پس صرف گواہی سے فیصلہ حق کے ساتھ فیصلہ نہ ہوگا لہٰذا مناسب ہے کہ گواہی پر فیصلہ سرے سے جائز نہ ہو۔ البتہ اس کو مقدمات اور جھگڑوں میں فیصلہ کرنے اور ان کو چکانے کی ضرورت کی بناء پر حجت و دلیل بنایا گیا ہے لیکن مدعا علیہ کی عدم موجودگی میں فیصلہ کرنا اور جھگڑا چکانا نہیں[1] پایا جاتا۔ اس سے امام شافعی رحمہ اللہ کی بات کا جواب بھی حاصل ہو گیا۔

پھر ہمارے نزدیک قضاء علی الغائب صرف اس وقت جائز نہیں ہوتی جب مدعا علیہ کی جانب سے خصم حاضر نہ ہو۔ اور اگر ہو تو جائز ہو گی کیونکہ یہ حقیقت اور معنی کے اعتبار سے قضاء علی الحاضر ہے اور خصم حاضر وکیل وصی وارث اور وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہو۔ کیونکہ وکیل وصی اور وارث وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہوتا ہے کیونکہ وکیل اور وصی صراحۃ نائب بنانے کی بنا پر غائب کے نائب ہوتے ہیں جب کہ وارث شرعاً اس کا نائب ہوتا ہے اور نائب کی موجودگی مثل منوب عنہ (اصل) کی موجودگی کے ہوتی ہے پس یہ از روئے معنی قضاء علی الغائب نہ ہوگی یہی حکم اس وقت ہے جب حاضر اور غائب کے درمیان اتصال اس امر میں ہو جس میں دعوٰی ہوا ہے مثلاً وہ غائب کے حق کے ثبوت کے لیے سبب ہو اور حاضر چونکہ اپنے حق میں مدعا علیہ ہوتا ہے اور اس کے حق کے ثابت ہونے کی ضرورت کی بنا غائب کا حق ثابت ہوتا ہے لہٰذا کل حق حاضر کا ہوگا کیونکہ ہر وہ چیز جو کسی شی کی ضرورتوں میں سے ہو وہ اس شی کے ساتھ ملحق ہوتی ہے لہٰذا یہ قضاء علی الحاضر ہوگی۔ حتی کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعوٰی کیا وہ اس کا بھائی ہے اور نہ میراث کا دعوٰی کیا اور نہ خرچے کا تو اس کا دعوٰی مسموع نہ ہوگا کیونکہ یہ دعوٰی علی الغائب ہے کیونکہ مدعی ارادہ کرتا ہے کہ مدعا علیہ کے ماں باپ کی طرف اپنا نسب جوڑے جو کہ غائب ہیں اور ان کی جانب کوئی خصم حاضر نہیں اور ان کی جانب سے نائب نہیں بنایا اور کوئی حق بھی نہیں ہے کہ جس کا وارث پر فیصلہ دیا جائے تاکہ اس کے تابع ہو کر بطور ضرورت کے غائب سے اس کے نسب کا ثبوت ہو سکے پس مدعی کا دعوٰی سرے سے مسموع نہ ہوگا۔ اور اگر مدعی اس پر میراث کا یا حاجت کے وقت خرچے کا دعوٰی کرے تو اس کا دعوٰی بھی مسموع ہوگا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ یہ حاضر پر واجب و ثابت ہونے والے حق یعنی مال کا دعوی ہے اور اس کا اثبات اس کے بغیر ممکن نہیں کہ غائب کے ساتھ اس کا نسب ثابت کیا جائے۔ پس واجب حق کے ثبوت کی ضرورت کے طور پر اس کی تبع میں غائب کی جانب سے ایک خصم مقرر کیا جائے گا اور اسی لیے اگر مال کے دعوٰی کے بغیر نسب کا اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح نہیں رہا۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص پر دعوٰی کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو بغیر مال حاضر کے دعوی کے یہ دعوی صحیح ہوگا کیونکہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر محمول کرنا نہیں ہے پس دعوی علی الحاضر ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا برخلاف اخوت کے اقرار کے۔ اسی پر پانچ مسائل اور ان کے توابع کی تخریج ہوتی ہے جن کو ہم ان کے مقام میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالی

۸۔ دعوٰی میں تناقض کا نہ ہونا: اور وہ یوں کہ اس کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات صادر نہ ہوئی ہو جو اس کے دعوٰی کے متناقض ہو کیونکہ شی کا وجود اپنے مناقض و منافی کے ساتھ محال ہے۔ حتی کہ اگر اپنے قبضے میں کسی عین کے بارے میں فلاں شخص کی ہونے کا اقرار کیا اور قاضی نے اس کو وہ عین اس فلاں شخص کو دینے کا حکم دیا پھر اس نے دعوٰی کیا کہ اس نے اس

---

[1] یہ ۔۔۔ کیا جاتا ہے اور بغیر مدعا علیہ کے انکار کے جھگڑا ہوتا ہے اور مدعا علیہ کی عدم موجودگی کی بنا پر انکار پایا ہی نہیں گیا ۔۔۔ مدعا علیہ حاضر ہو ۔۔۔ گواہوں پر کہ ۔۔۔ ثابت کرے یا دعوی تسلیم کرے لیکن ادائیگی کرنے کا مطالبہ

لاں شخص سے اس سے پیشتر وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا فی الحال دوسرے کے لیے ملک ہونے کا اقرار کرنا اس کے مانع ہے کہ اس نے اقرار سے پیشتر اس سے وہ شی خرید لی ہو کیونکہ خرید نا مشتری کے لیے لک کا موجب ہوتا ہے لہٰذا یہ اقرار کے مناقض ہوگا اور اقرار اس کے مناقض ہوگا۔ پس دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ اقرار نہ کرے اور قسم کھانے سے بھی انکار کر دے اور قاضی اس کے قسم نہ کھانے پر اس کے خلاف فیصلہ دے دے پھر وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس سے پیشتر مالک (مدعی) سے وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قسم نہ کھانا بمنزلہ اقرار کے ہے۔ بو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا قسم سے انکار سے پہلے مدعی سے وہ شی خریدی تھی۔

اور اگر مدعا علیہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا نکول (قسم سے انکار) کے بعد مدعی سے وہ شی خریدی تھی تو بلا اختلاف اس کا دعویٰ سنا جائے گا کیونکہ کسی شخص کے لیے ملک کا اقرار اس کے بعد اس سے خریدنے کے مانع نہیں ہے اس لیے کہ زمانے کے اختلاف کے باعث تناقص معدوم ہے۔

اگر کہا یہ شی فلاں کی ہے میں نے اس سے خریدی ہے تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا خواہ اس نے دونوں باتیں متصل کہی ہوں یا جدا جدا کہی ہوں کیونکہ اس کی جانب سے کوئی ایسی بات صادر نہیں ہوئی جو اسکے دعوے کے متناقض ہو بلکہ ایسی بات صادر ہوئی جو اسکے دعویٰ کو اور پختہ کرتی ہے کیونکہ فلاں شخص کے لیے پہلے ملکیت کا ہونا اس سے خریدنے کے ثبوت کے لیے شرط ہے۔

اگر کہا کہ یہ غلام فلاں کا ہے پھر متصلا کہا کہ میں نے اس کو اس سے خریدا ہے تو قیاس یہ ہے کہ اس کا دعویٰ صحیح نہ ہو جب کہ از روئے استحسان صحیح ہوگا اور اگر جدا کر کے (یعنی وقفے سے) کہا تو قیاس واستحسان دونوں کی رو سے صحیح نہیں۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس کا قول یہ غلام فلاں کا ہے" اس کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ فی الحال یہ غلام فلاں کی ملک ہے اور یہ خریدنے کے دعوے کے مناقض ہے کیونکہ خرید نا اس بات کا موجب ہے کہ غلام مشتری کی ملک ہو۔ پس یہ دعویٰ صحیح ہوگا جیسا کہ اس وقت صحیح نہیں ہوگا جب کہ وقفے سے کہا ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اس کا قول یہ غلام فلاں کا ہے میں نے اس سے خریدا ہے جب کہ متصل ہو تو لوگوں کے عرف و رواج میں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ غلام فلاں کا تھا پس میں نے اس سے خریدا ہے اللہ عزوجل شانہ کا ارشاد ہے واذکروا اذ انتم قلیل مستضعفون فی الارض یعنی اذ کنتم قلیلا (جب تم قلیل تھے) کیونکہ آیت شریفہ کے نزول کے وقت وہ قلیل نہ تھے پس اس کو تصحیح کے لیے اسی پر محمول کیا جائے گا وقفے سے کہنے میں یہ عادت جاری نہیں ہے پس اس کو حقیقت پر محمول کریں گے اور وہ اپنی حقیقت کے ساتھ مناقض ہے لہٰذا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس نے وضاحت کی ہو کہ اس نے اقرار سے پیشتر وہ شی خریدی تھی۔

اور اگر اس نے بیان کیا کہ اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا تناقض کے نہ ہونے کی بنا پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ بیان نہ کیا ہو اور معلوم ثمن کے عوض خریدنے کا مبہم دعویٰ کیا ہو تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا کیونکہ جب اس نے وقت کا ذکر نہیں کیا تو اس کے دعوے کی تصحیح کے لیے اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی اور یہ نہ کہا ہو کہ میرا اس میں کوئی حق نہیں

ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ اس میں میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ کہنا میرا اس میں کوئی حق نہیں ہے برارت کی تاکید کے لیے ہوتا ہے سوائے اس کے کہ جب یہ واضح ہو چکا ہو کہ اس نے اس شی کو اقرار کے بعد خریدا ہے تو اس وقت اس کا دعویٰ سنا جائے گا بوجہ مذکورہ۔

کسی شخص پر دین کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا تھا۔ اور مدعی نے گواہ پیش کر دیئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر مدعا علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا تھا تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ ممکن ہے کہ اس پر کچھ دین نہ ہو اور اس نے جھوٹے دعویٰ کو دفع کرنے کے لیے رقم ادا کر دی ہو۔ اور اگر مدعا علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کچھ نہیں ہے اور میں تجھے نہیں پہچانتا اور مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی اس کے گواہوں پر فیصلہ دے دے پھر مدعا علیہ دین کی ادائیگی پر گواہ پیش کرے تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ ہی اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ اس کا کہنا کہ میں تجھے نہیں پہچانتا اس کی ادائیگی کے دعویٰ کے مناقض ہے اس لیے کہ ظاہر ہے کہ بغیر اس کو پہچانے وہ ادائیگی نہیں کر سکتا لہٰذا دعوائے ادائیگی میں وہ مناقض ہے پس اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔

ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس (مدعی) نے اس (مدعا علیہ) سے ایک متعین غلام خریدا تھا اور غلام بائع کے قبضے میں ہے۔ بائع نے بیع کا انکار کیا۔ مشتری نے گواہ پیش کر دیے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا۔ پھر مشتری نے اس میں عیب پایا اور چاہا کہ مبیع (غلام) بائع کو واپس کر دے۔ بائع نے اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ مشتری نے اس کو ہر عیب سے بری کر دیا تھا تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ بیع کا انکار عیب سے بری کر دینے کے دعویٰ کے مناقض ہے اس لیے کہ بری کرنا بیع کے وجود کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا ابراء کے دعوے میں مدعی مناقض ہوگا پس اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ اسی طرح اور مسائل ہیں۔

اس باب میں قاعدہ یہ ہے کہ جب مدعی کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو اس کے دعویٰ کے مناقض ہو تو یہ اس کے دعویٰ کی صحت کے مانع ہوگا سوائے نسب اور عتق کے دعویٰ میں کیونکہ ان دونوں میں تناقض کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی مجہول النسب کے بارے میں کہا یہ زنا سے میرا بیٹا ہے پھر کہا یہ میرا بیٹا ہے نکاح سے تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مجہول النسب نے اپنے بارے میں کسی شخص کا غلام ہونا کا اقرار کیا پھر دعویٰ کیا کہ وہ تو اصل سے حر ہے تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا یہاں تک کہ اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا بیان امر مخفی پر مبنی ہوتا ہے اور یہ امر مخفی اس شخص سے حمل کا ٹھہرنا ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہے جو عام طور سے لوگوں پر مخفی رہتے ہیں۔ پس اس جیسے معاملے میں تناقض کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے مال پر خلع کرے پھر دعویٰ کرے کہ خلع سے پیشتر اس کے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور اس پر گواہ پیش کر دے تو بوجہ مذکورہ اس کا دعویٰ بھی سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ یہی معاملہ رقیت (غلامی) و حریت کا ہے۔

(۹) مدعا کا ایسا ہونا جو ثابت و موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہو۔ کیونکہ ایسی شی کا دعویٰ جس کا وجود حقیقتاً یا عادۃً محال ہو جھوٹا دعویٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسے شخص کے بارے میں کہ اس جیسا اس جیسے کی اولاد نہیں ہو سکتا ہو یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ عمر میں بڑا اپنے سے سن میں چھوٹے کا بیٹا ہو سکے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب ایسے شخص کے بارے میں کہ جس کا نسب دوسرے سے معروف ہو یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ واللہ تعالیٰ عزوجل اعلم

فصل: مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف کے بیان میں

ان کی تعریف کے بارے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔

- بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے کہ جب وہ خصومت ترک کر دے تو اس پر اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا اور مدعا علیہ وہ شخص ہے کہ جب وہ جواب دینے کو ترک کر دے تو اس کو اس پر مجبور کیا جاتا ہو۔
- بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو کسی دوسرے کی جانب عین یا دین یا حق کو تلاش کرتا ہو اور مدعا علیہ وہ ہے جو اپنے سے اس کو دفع کرتا ہو۔
- بعض نے کہا فریقین مقدمہ کو دیکھا جائے گا ان میں سے جو بھی منکر ہوگا دوسرا مدعی ہوگا۔
- بعض نے کہا مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے کے قبضے میں جو چیز ہے اس کے بارے میں اپنے لئے ہونے کی خبر دیتا ہو اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہو کہ اس کے قبضے میں جو چیز ہے وہ اس کی اپنی ہے۔ اس سے یہ گواہ اور مقر سے جدا ہو جاتے ہیں کیونکہ گواہ وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے قبضے میں موجود شی کی کسی دوسرے کے لئے ہونے کی خبر دیتا ہے اور مقر وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ اس کے قبضے میں جو شی ہے وہ دوسرے کی ہے۔

فصل: حکم دعویٰ اور اس سے متصل امور کا بیان

دعویٰ کا حکم یہ ہے کہ مدعا علیہ پر (دعوی کے بارے میں) جواب دینا واجب ہوتا ہے کیونکہ خصومت جھگڑے کو ختم کرنا واجب ہے اور یہ بغیر جواب کے ممکن نہیں لہٰذا جواب دینا واجب ہوگا۔
کیا قاضی مدعا علیہ سے مدعی کے طلب کرنے سے پیشتر جواب طلب کرے گا تو ادب القاضی میں ذکر کیا کہ طلب کرے گا اور زیادات میں مذکور ہے کہ جب تک مدعی یہ نہ کہے کہ میں اپنے دعویٰ کے بارے میں اس سے سوال کرتا ہوں قاضی مدعا علیہ سے جواب نہیں پوچھے گا۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو فریق قاضی کے پاس آئیں تو کیا مدعی اپنے دعوی کے بارے میں سوال کر سکتا ہے تو ادب القاضی میں ہے کہ سوال کر سکتا ہے جبکہ زیادات میں ہے کہ سوال نہیں کر سکتا۔ اس کا بیان کتاب ادب القاضی میں آئے گا جو عنقریب آ رہی ہے۔

جب مدعا علیہ پر (دعویٰ کے بارے میں جواب واجب ہو جائے۔ تو یا تو وہ اقرار کرے گا یا سکوت کرے گا یا انکار کرے گا۔ پس اگر وہ اقرار کرے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا مدعی کو دے بوجہ اسکے دعوی کے صدق

کے ظاہر ہونے کے۔ اور اگر وہ انکار کرے تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں تو وہ ان کو پیش کرے گا اور وہ کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں لیکن پھر بعد میں گواہ لے آئے تو کیا اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے تو حسن ابن زیاد رحمہ اللہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ قبول کیے جائیں گے اور محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ قبول نہیں کیے جائیں گے محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں اپنے خلاف اقرار ہے اور آدمی پر اپنے خلاف اقرار میں اتہام نہیں ہوتا۔ پس اس کے بعد گواہ لانا اپنے اقرار سے پھر جانا ہے لہٰذا صحیح نہیں حسن ابوحنیفہ رحمہم اللہ سے جو نقل کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مدعی کے مدعا پر گواہ ہوں لیکن اس کو ان کا علم نہ ہو مثلاً مدعا علیہ نے ان لوگوں کے سامنے اقرار کیا ہو اور مدعی کو اس کا علم نہ ہو پھر بعد میں اس کو علم ہوا پس دونوں باتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے لہٰذا اس کے بعد گواہوں کو لانا رجوع نہیں ہوگا اور گواہ قبول کیے جائیں گے۔ اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو جن امور میں قسم لینے کا احتمال ہے ان میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعا علیہ جواب دینے سے سکوت اختیار کرے تو اس کا حکم انشاء اللہ تعالیٰ اگلی فصل میں آئے گا۔

فصل :

مدعی اور مدعا علیہ کی حُجّت و دلیل

گواہ مدعی کی حجت ہے جب کہ قسم مدعا علیہ کی حجت ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے گواہ کو مدعی کی حجت بنایا اور قسم کو مدعا علیہ کی حجت۔ عقل کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ مدعی ایک مخفی امر کا دعوی کرتا ہے پس محتاج ہوگا کہ اس کو ظاہر کرے اور گواہی میں ظاہر کرنے کی قوت ہوتی ہے کیونکہ وہ ایسے شخص کا کلام ہوتا ہے جو خصم نہیں لہٰذا اس کو مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اگرچہ قسم اللہ عز وجل کے نام سے ذکر کے ساتھ مؤکد ہو جاتی ہے پھر بھی وہ خصم کا کلام ہوتا ہے لہٰذا وہ ایسی حجت نہیں ہوتی کو ظاہر کر سکے البتہ مدعا علیہ کے لیے حجت بن سکتی ہے کیونکہ وہ ظاہر کے ساتھ تمسک کرنے والا ہے اور وہ ظاہری قبضہ ہے پس مدعا علیہ کے لیے ضرورت ہوتی ہے ظاہر کے حکم کے استمرار کی اور قسم اگرچہ دہ خصم کا کلام ہے لیکن استمرار کے لیے کافی ہے۔ لہٰذا گواہی کو مدعی کی حجت بنانا اور قسم کو مدعا علیہ کی حجت بنانا شی کو اس کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور یہی حکمت کی تعریف ہے اس پر مدعی کی جانب سے ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا۔ نیز گواہی مدعی کی حجت محض اس بنا پر ہوتی ہے کہ وہ اس کے دعوے ترجیح میں جنسیت صدق کو جنسیت کذب پر ترجیح دیتی ہے۔ تو جیسے ترجیح گواہی سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی قسم سے بھی حاصل ہوتی ہے پس قسم اپنے ثبت ہونے میں گواہی کی مانند ہے لہٰذا مناسب ہے کہ قسم پر اکتفا کیا جائے۔ البتہ اس کے ساتھ گواہی کو تہمت کی نفی کے لیے ملا دیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل حدیث مشہور اور معقول ہے۔ حدیث مشہور سے استدلال کی دو صورتیں ہیں (۱) نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قسم کا ایجاب مدعا علیہ پر کیا ہے اور اگر اس کو مدعی کی حجت بنا دیا جائے تو یہ مدعا علیہ پر

پر واجب نہیں رہتی جو کہ نص کے خلاف ہے (۲) نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی حجت بنایا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمین (قسم) کا ذکر لام تعریف کے ساتھ کیا ہے جس کی وجہ سے وہ پوری جنس کے استغراق کی متقضی ہے۔ پس اگر اس کو مدعی کی حجت بنا دیا جائے تو قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی حجت نہیں رہے گی بلکہ بعض قسمیں ایسی ہونگی جو مدعا علیہ کی حجت نہیں ہوں گی اور وہ مدعی کی قسم ہو گی۔ یہ بھی نص کے خلاف ہے۔ رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے اس پر یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے اور کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینا صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ ایسے ہی زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب ان سے گواہ کے ساتھ قسم کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے فیصلہ یہ تھا کہ نہیں قبول کئے جاتے تھے مگر دو گواہ۔ اور سب سے اوّل جس نے گواہ مع قسم پر فیصلہ دیا عبدالملک بن مروان تھا۔ مزید بریں یہ خبر واحد ہے اور مشہور کے مخالف ہے۔ لہٰذا قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اگر یہ ثابت بھی ہو کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا تو وہ ایسا معاملہ ہو سکتا ہے کہ جس میں قضاء اسی طور پر ہوتی ہو۔ بعض صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے امان (امن) دینے کے معاملے میں ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا اور ہمارے نزدیک امن دینے کے بعض احکام میں ایک گواہ پر فیصلہ جائز ہے جب کہ گواہ عادل ہو مثلاً یہ گواہی دے کہ اس نے اس کافر کو امن دیا تھا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور اس کافر کو قتل نہیں کیا جائے گا لیکن اس کو غلام بنا لیا جائے گا۔ اور قسم احتیاط کے باب میں سے ہے پس دلائل کو تناقص سے بچانے کے لیے اور ان کے درمیان موافقت ظاہر کرنے کے لیے حدیث کو اس پر محمول کریں گے۔ اس سے شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کہ جب مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو مدعی سے قسم کھانے کو کہا جائے گا کا بطلان ظاہر ہو گیا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قسم کو محض مدعا علیہ کی جانب حجت بنایا ہے لہٰذا قسم کو مدعی کی طرف لوٹانا شئی کو اس کے غیر محل میں رکھنا ہے جو کہ ظلم کی تعریف ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب اجنبی اور قابض دونوں گواہ پیش کریں تو قابض کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے کیونکہ گواہی کو مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اور قابض مدعی نہیں ہوتا بلکہ وہ مدعا علیہ ہوتا ہے پس گواہی اس کے لیے حجت نہ ہو گی اور اس کے گواہ کالعدم ہوں گے پس مدعی کے گواہ معارض سے خالی رہے لہٰذا ان کی گواہی پر عمل کیا جائے گا اس مسئلہ کی تخریج ایک اور قاعدے پر بھی ہوتی ہے جس کو ہم اس کے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ گواہی مدعی کی حجت اور قسم مدعا علیہ کی حجت ہوتی ہے تو ان دونوں کے علائق کو جاننا بھی ضروری ہے۔ گواہی کے علائق کا ذکر تو کتاب الشہادت میں آئے گا۔ یہاں ہم قسم کے علائق کا ذکر کرتے ہیں۔

پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ قسم کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں:۔ اس بات کا بیان کہ قسم واجب ہے۔ شرائط وجوب کا بیان، کیفیت وجوب کا بیان۔ ادائیگی قسم کے حکم کا بیان۔ واجب کی تحصیل سے باز اپنے کے حکم کا بیان۔

قسم کے واجب ہونے کا بیان: دلیل وجوب یہ حدیث مشہور ہے کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر اور علی کا کلمہ ایجاب کے لیے ہوتا ہے۔

شرائط وجوب:۔ یہ چند ہیں:

۱۔ مدعا علیہ کا انکار کرنا۔ کیونکہ تہمت ہے جو کہ انکار میں کذب کی تہمت ہے کے دفع کی ضرورت کی بنا پر قسم کا وجوب ہے

توجب وہ اقرار کرنے والا ہو تو ضرورت و حاجت نہیں ہوتی کیونکہ انسان اپنے خلاف اقرار میں متہم نہیں ہوتا۔

پھر انکار کی دو قسمیں ہیں نص اور دلالت۔ رہی نص تو وہ صریح انکار ہے اور رہی دلالت تو وہ بغیر کسی عارضہ کے جواب دینے سے سکوت کرنا ہے کیونکہ دعوٰی نے اس (مدعا علیہ) پر جواب دینے کو واجب کر دیا تھا اور جواب دینے کی دو قسمیں ہیں اقرار اور انکار پس سکوت کو ان میں سے کسی ایک پر محمول کرنا ضروری ہے۔ اور انکار پر محمول کرنا اولی ہے کیونکہ وہ شخص جو عاقل ہو اور دیندار ہو وہ دوسرے کے لیے ثابت ہونے والے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار نہیں کر سکتا حالانکہ وہ کبھی اپنے لیے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار کر لیتا ہے۔ لہٰذا سکوت کو انکار پر محمول کرنا اولی ہے۔ پس سکوت از روئے دلالت انکار ہوگا۔

اور اگر مدعا علیہ نہ سکوت اختیار کرے اور نہ اقرار کرے بلکہ یوں کہے کہ نہ میں اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار کرتا ہوں اور اسی پر اصرار کرے تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ انکار ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ وہ اقرار ہے۔ قول اول اشبہ (حق کے زیادہ مشابہ ہے) کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میں انکار نہیں کرتا جواب دینے سے سکوت کی خبر دینا ہے اور جیسا کہ گزرا سکوت انکار ہوتا ہے۔

۲۔ مدعی کی جانب سے قسم کا مطالبہ۔ کیونکہ یہ مدعا علیہ پر مدعی کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہے۔ اور انسان کا حق جو دوسرے کی جانب ہو مطالبہ کے وقت اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

۳۔ موجود گواہوں کا معدوم ہونا۔ یہ شرط ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتی کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس موجود گواہ ہیں پھر ارادہ کیا کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کو یہ اختیار ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قسم مثل گواہی کے مدعی کی حجت ہوتی ہے۔ اسی لیے تو وہ صرف اس کے مطالبے پر واجب ہوتی ہے لہٰذا مدعی کو ان میں سے جو چاہے اس کے استیفاء (وصول کرلے) کا اختیار ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی مدعی کیلئے اپنے حق کیلئے حجت ہونے میں اصل کی مانند ہے کیونکہ یہ غیر خصم کا کلام ہوتا ہے۔ پس اسی لیے اگر وہ گواہ پیش کر دے پھر چاہے کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ اصل پر قدرت ہونا مانع ہوتا ہے نائب کی طرف جانے سے۔

۴۔ مدعا کا خالص اللہ عزوجل کا حق نہ ہونا۔ پس حدود میں جو خالص اللہ عزوجل کا حق ہوتی ہیں جیسے زنا، سرقہ اور شراب پینے کی حد میں قسم لینا جائز نہیں۔ کیونکہ قسم لینا اس لیے ہوتا ہے کہ مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے جب کہ خالص حدود میں قسم سے انکار پر فیصلہ نہیں دیا جاتا کیونکہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم سے انکار قربانی ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں عدم کا شبہ ہو۔ اور حدود میں نہ تو قربانی کا تحمل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتی ہیں جس میں شبہ ہو۔ اسی لیے حدود عورتوں کی گواہی اور شہادت علی الشہادۃ سے ثابت نہیں ہوتیں۔ البتہ سرقہ میں اس سے مال کے لینے پر قسم لی جائے گی۔ اسی طرح لعان میں بھی قسم نہیں لی جاتی کیونکہ وہ مثل حد کے ہے۔ رہی حد قذف تو اس میں ظاہر روایت کے مطابق قسم لینا جاری ہوتا ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر خالص حدود میں سے نہیں ہے بلکہ اس میں بندے کا حق بھی ملا ہوا ہوتا ہے پس یہ تعزیر کے مشابہ ہے اور تعزیر میں قسم لی جاتی ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ نفس و جوارح کے قصاص میں قسم لینا جاری ہوگا کیونکہ قصاص خالص بندے کا حق ہے۔

۵۔ مدعا میں شرعاً اقرار کا احتمال ہونا یعنی یہ کہ اگر مدعا علیہ اس کا اقرار کرے تو اقرار صحیح ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس میں

قسم لینا جاری نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے لیکن جو کچھ اس کے قبضے میں ہے اس کے بارے میں میراث ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ اور مدعا علیہ نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ مدعی کے لیے اخوت کا اقرار کرے تو اسکا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہ غیر پر جو کہ اسکا باپ ہے۔ اقرار ہوگا اور اگر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے اور یہ کہ جو اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے باپ کے ترکہ کا مال ہے اور یہ کہ وہ باپ سے میراث میں اس کے نصف کا مستحق ہے۔ اور مدعا علیہ نے اس سے انکار کیا تو اس سے میراث کے لیے نہ کہ اخوت کے لیے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ اس کے بھائی ہونے کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار میراث کے حق میں صحیح ہوگا حتیٰ کہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نصف میراث مدعی کے سپرد کرے۔ اور یہ اقرار نسب کے حق میں صحیح نہ ہوگا حتیٰ کہ مدعا علیہ کے مدعی کا بھائی ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص کے قبضے میں غلام ہو۔ دو آدمی اس غلام کے بارے میں دعویٰ کریں اور قابض غلام کے بارے میں ان میں سے ایک کے لیے اقرار کرے اور قاضی غلام کو اس کے سپرد کردے۔ اور دوسرا کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ اقرار کرنے والے سے قسم لی جائے تو قاضی مقر سے عین غلام میں قسم نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ (مقر) اس کا اقرار کرے تو اس کا اقرار باطل ہوگا۔ تو جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ جس کے لئے اقرار نہیں کیا گیا وہ یہ کہے گا کہ تو نے غلام کے بارے میں دوسرے کے لئے اپنے اقرار سے مجھ پر غلام کو تلف کر دیا پس تو مجھے اس کی قیمت کا ضمان دے تو اقرار کرنے والا قسم کھائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم میرے ذمے اس مدعی کو اس غلام کی قیمت یا اس کا کچھ حصہ لوٹانا نہیں ہے کیونکہ اگر وہ اتلاف کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور قیمت کا ضمان آئے گا۔ تو جب اس (مقر) نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی۔

ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح اس سے کیا تھا۔ باپ نے انکار کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو وجہوں سے قسم نہیں لی جائے گی ایک تو یہ کہ اگر باپ اس کا اقرار کرلے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا تو جب وہ انکار کرے تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم جاری ہوتی ہے البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حاصل اور حکم پر قسم لی جائے گی کیونکہ کہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ کے وقت لڑکی نابالغ ہو۔ اور اگر وہ بالغ ہو اور آدمی دعویٰ کرے کہ لڑکی کے باپ نے لڑکی کا نکاح اس کے لیے لڑکی کے نابالغ ہوتے ہوئے کیا تھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ دو وجہوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک بھی ایک وجہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور وہ یہ کہ اگر باپ لڑکی پر فی الحال اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا البتہ صاحبین کے نزدیک لڑکی سے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر وہ اقرار کرلے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم لی جاسکتی ہے لیکن ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور لڑکی یوں کہے گی اللہ عزوجل کی قسم میں نہیں جانتی کہ میرے باپ نے میرے نابالغ ہوتے ہوئے اس کے ساتھ میرا نکاح کیا ہے۔ البتہ اگر وہ تعریف کرے (اشارہ کرے)، تو حکم پر قسم لی جائے گی جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اگر عورت نے مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کا نکاح اس کے ساتھ کیا تھا۔ مالک نے انکار کیا تو ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک دونوں طریقوں پر اس سے قسم نہیں لی جائے گی ایک یہ کہ مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا دوسرے یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک بھی قسم نہیں

لی جائے گی لیکن ایک طریقے سے اور وہ یہ کہ اگر مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی کا اس سے نکاح کیا تھا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مالک سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک لی جائے گی اور یہ ایک طریقے سے ہے یعنی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی جب کہ صاحبین کے نزدیک لی جا سکتی ہے۔

۷- مدعا ان امور میں سے ہو کہ جن میں اقرار کے احتمال کے ساتھ ساتھ بذل (قربانی دینے) کا بھی احتمال ہو۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس میں اقرار کا احتمال ہو خواہ بذل کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ اسی بنا پر ان کا اختلاف سات چیزوں میں چلتا ہے کہ جن میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں لی جا سکتی۔ وہ سات چیزیں یہ ہیں نکاح۔ رجعت ایلاء میں رجوع۔ نسب۔ غلامی۔ ولاء۔ استیلاد۔

رہا نکاح تو وہ یہ ہے کہ مرد عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کرے یا عورت مرد پر اپنے شوہر ہونے کا دعویٰ کرے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم کا مطالبہ کرے رجعت میں یہ ہے کہ شوہر مطلقہ کو اس کی عدت کے ختم ہونے کے بعد کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا تھا اور عورت انکار کرے۔ شوہر گواہ پیش نہ کر سکے اور عورت سے قسم طلب کرے ایلاء میں رجوع میں یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور چار مہینے گزر گئے پھر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے جماع کے ساتھ رجوع کر لیا تھا لہٰذا تو مجھ سے بائن (جدا) نہیں ہوئی عورت کہے کہ تو نے مجھ سے رجوع نہیں کیا۔ شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے قسم طلب کرے۔

رہا نسب تو وہ اس طرح ہے کہ ایک شخص پر اپنے باپ یا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے اور وہ شخص انکار کرے مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم طلب کرے۔

رہی غلامی تو وہ یوں ہے کہ ایک شخص پر اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کرے۔ مدعا علیہ انکار کرے اور کہے کہ وہ اصل سے حر ہے اور اس پر کبھی غلامی جاری نہیں ہوئی۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے۔

ولاء کی صورت میں یہ ہے کہ ایک عورت پر دعوای کرے کہ اس (یعنی مدعی) نے اس عورت کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے اور اس کی ولاء ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہے۔ عورت اس بات کا انکار کرے کہ مدعی نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا ولاء مدعی سے ثابت ہے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے ولاء کے انکار پر قسم طلب کرے۔

رہا استیلاد تو وہ اس طرح ہے کہ باندی اپنے مالک پر دعوی کرے اور کہے کہ میں اپنے مالک کی ام ولد ہوں اور یہ میرا بچہ ہے اور مالک انکار کرے تو ان سات مواقع میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استحلاف (قسم لینا) جاری نہیں ہوتا جب کہ صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ اور چھ امور میں تو اس کے جانبین سے دعویٰ متصور ہے البتہ استیلاد میں ایک جانب سے متصور ہے یعنی باندی کی جانب سے۔ رہی مالک کی جانب تو دعویٰ متصور نہیں کیونکہ اگر وہ دعوی کرے تو نفس دعویٰ ہی سے استیلاد ثابت ہو جائے گا۔ یہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس بنا پر ہے کہ نکول (قسم کھانے سے انکار) ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بذل ہے اور یہ چیزیں بذل کا احتمال نہیں رکھتیں۔ صاحبین کے نزدیک نکول ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں شبہ ہو اور یہ اشیاء ایسی دلیل سے ثابت ہو جاتی ہیں جس میں شبہ ہو۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعا علیہ

کا نکول اس کے انکار کرنے میں جھوٹے ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو سچی قسم سے باز نہ رہتا لہٰذا نکول از روئے دلالت اقرار ہوگا البتہ یہ دلالت قاصرہ ہے جس میں عدم کا شبہ ہے۔ اور یہ اشیاء دلیل قاصر سے کہ جس میں عدم کا شبہ ہو ثابت ہو جاتی ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ یہ اشیاء شہادت علی الشہادۃ اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو وجہ تم نے بتائی اس کی بنا پر نکول اقرار کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں بذل کا احتمال بھی ہے کیونکہ عاقل دیندار جیسے جھوٹی قسم سے بچتا ہے ایسے ہی مدعا کی قربانی کر کے قسم کی بنا پر عار اور طعن سے بھی بچتا ہے۔ (نکول میں اگرچہ دونوں احتمال ہیں) لیکن اس کو بذل پر محمول کرنا اولی ہے کیونکہ اگر ہم اس کو اقرار بنائیں تو اس میں ہونے والے انکار کی بنا پر ہم اس کی تکذیب کریں گے۔ اور اگر ہم اس کو بذل بنائیں تو ہم اس کی تکذیب نہیں کر رہے ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مفروض یہ ہوگا کہ گویا مدعا علیہ نے یہ کہا یہ مدعا تیرا نہیں ہے لیکن میں تجھے اس سے نہیں روکتا اور نہ ہی تجھ سے اس بارے میں جھگڑا کرتا ہوں پس تکذیب کی حاجت کے بغیر مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ نکول بذل ہے اور یہ اشیاء بذل کا احتمال نہیں رکھتیں تو یہ اشیاء نکول کا احتمال بھی نہیں رکھیں گی اور تحلیف (قسم لینے) کی بھی محتمل نہیں ہوں گی کیونکہ مدعی قسم کا مطالبہ اسی لیے کرتا ہے کہ مدعا علیہ نکول کرے اور اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے۔ تو جب ان میں نکول کا احتمال نہیں تحلیف (قسم لینے) کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔

فصل

قسم کی کیفیت کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان یہ ہیں (۱) نفس تحلیف کی صفت کا بیان کہ قسم کیسے لی جائے گی (۲) محلوف علیہ کی صفت کا بیان یعنی کس پر قسم لی جائے گی۔

اول یا تو حالف (قسم کھانے والا) مسلمان ہوگا یا کافر ہوگا۔ اگر وہ مسلمان ہو تو قاضی اس سے اللہ تعالیٰ کی قسم لے گا۔ اگر چاہے تو بغیر تغلیظ (سختی) کے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یزید بن رکانہ یا رکانہ بن عبد یزید سے قسم لی باللہ عزوجل ما اردت بالبتۃ ثلاثا (اللہ عزوجل کی قسم میں نے بتۃ سے تین مراد نہیں لی تھیں) اور اگر چاہے تو تغلیظ کرے کیونکہ شریعت میں فی الجملہ مغلظ قسم وارد ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریا اعور سے قسم لی اور اس میں تغلیظ کی۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے (اسی سے ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانے کو) فرمایا وہ ذات کہ جس نے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر تورات نازل کی کہ تمہاری اس کتاب میں حد زنا یہ ہے۔ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ حالف کے حال پر نظر کی جائے گی۔ اگر ایسا شخص ہو جس کے جھوٹی قسم کے ذریعے اللہ تعالیٰ پر جرأت کرنے کا خوف نہ ہو تو اس سے بغیر تغلیظ کے فقط اللہ عزوجل پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر حالف ایسا شخص ہو جس کے بارے میں ایسی جرأت کر سکنے کا خدشہ ہو تو اس کے لیے تغلیظ کی جائے گی کیونکہ عوام میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو فقط اللہ عزوجل کی جھوٹی قسم کی کوئی پرواہ نہیں کرتے اور جب ان پر قسم میں تغلیظ کی جاتی ہے تو رک جاتے ہیں۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ جس مال کا دعویٰ کیا وہ اگر تھوڑا ہو تو صرف اللہ عزوجل کی قسم پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر وہ مال کثیر ہو تو تغلیظ کی جائے گی۔ اور صفت تغلیظ یہ ہے کہ حالف یوں قسم کھائے قسم ہے اللہ کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں جو عالم الغیب والشہادۃ ہے رحمٰن رحیم ہے جو چھپے اور کھلے کو جانتا ہے اور اس

طرح کے اور الفاظ جو قسم میں تغلیظ (سختی) سمجھے جاتے ہیں۔

اور اگر حالف کافر ہو تو وہ بھی اللہ عزوجل کی قسم کے الفاظ کہے گا خواہ وہ ذمی ہو یا مشرک ہو کیونکہ مشرکین صانع (عالم) کے منکر نہیں ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ جل شانہٗ کا ارشاد ہے: ولئن سألتهم من خلق السموت والارض لیقولن اللّٰہ (اور اگر تم ان سے سوال کرو کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو یہ البتہ ضرور کہیں گے کہ اللہ نے) پس یہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے نام کی تعظیم کرتے ہیں اور معبود کے احترام کا اعتقاد رکھتے ہیں سوائے دھریہ زنادقہ اور اہل اباحت کے لیکن ان لوگوں نے اپنے عقائد کے اظہار کی آج تک کسی بھی زمانے میں جسارت نہیں کی۔ اور ہم اللہ عزوجل کی اس کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی امت پر فضل و رحمت کی وجہ سے امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو دنیا کے خاتمہ تک ان کے عقائد کے اظہار کی قدرت نہیں دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ حالف کے دین میں جو تغلیظ ہو اس کو اختیار کرے تو کر سکتا ہے کیونکہ ہم نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریا پر تغلیظ کی جو اس بات پر دلیل ہے کہ یہ جائز ہے۔ پس یہودی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر تورات نازل کی اور عیسائی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر انجیل نازل کی۔ اور مجوسی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے آگ پیدا کی معین مصحف کی طرف اشارہ کر کے قسم نہیں جائے گی مثلاً حالف یوں کہے قسم ہے اللہ کی جس نے یہ انجیل یا یہ تورات نازل کی کیونکہ اس کے بعض حصے کی تحریف ثابت ہے پس محرف کی طرف اشارہ سے امن نہیں ہوگا لہٰذا اس کے ساتھ تحلیف ایسی چیز کی تعظیم ہو جائے گی جو اللہ عزوجل کا کلام نہیں ہے۔

ان لوگوں کو ان کی عبادت گاہوں یعنی بیعہ کنیسہ اور آتشکدہ میں نہیں بھیجا جائے گا کیونکہ اس میں ان جگہوں کی تعظیم ہوتی ہے اسی طرح ہمارے نزدیک مسلمان پر قسم میں مکان و زمان کے ساتھ تغلیظ نہیں کی جائے گی۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہوئے حالف اگر مدینہ (منورہ) میں ہو تو اس سے منبر کے پاس قسم لی جائے گی اور مکہ (مکرمہ) میں ہو تو میزاب کے پاس قسم لی جائے گی۔ اور عصر (کی نماز) کے بعد قسم لی جائے گی صحیح قول ہمارا ہے بوجہ اس حدیث مشہور کے جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ۔ یہ ارشاد زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ روایت ہے کہ ایک مکان کے بارے میں زید بن ثابت اور ابن مطیع مروان بن حکم کے سامنے مقدمہ لے گئے۔ مروان نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پر منبر کے پاس قسم کھانے کا فیصلہ دیا۔ زید بن ثابت نے مروان سے کہا کہ میں اپنی اسی جگہ قسم کھاتا ہوں۔ مروان نے ان سے کہا کہ نہیں۔ اللہ کی قسم مگر ایسی جگہ (قسم کھانی ہوگی) جہاں باطل منقطع ہو جاتا ہے۔ تو زید رضی اللہ عنہ قسم کھانے لگے کہ ان کا حق صحیح ہے اور منبر کے پاس قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ مروان اس بات سے تعجب کرنے لگا۔ اگر یہ بات لازم ہوتی تو اس بات کا احتمال نہیں تھا کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس سے انکار کرتے۔ نیز مکان و زمان کے ساتھ تحلیف میں تخصیص میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ غیر کی تعظیم ہے جس میں اشتراک فی التعظیم کا معنی پایا جاتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ثانی: محلوف علیہ کی صفت کا بیان

ہم کہتے ہیں کہ دعویٰ یا تو سبب سے مطلق و آزاد (یعنی خالی) ہوگا یا سبب کے ساتھ مقید ہوگا۔ اگر وہ سبب سے خالی و مطلق ہو مثلاً کسی غلام یا باندی یا زمین کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ انکار کرے تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ قسم حکم پر لی جائے گی اور یہ (حکم) وہ ہے جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے پس کہا جائے گا اللہ کی قسم یہ غلام یا یہ باندی یا زمین اس فلاں کی نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی حصہ ہے۔ اور اگر دعویٰ سبب کے ساتھ مقید ہو مثلاً دعویٰ کرے کہ اس نے مدعا علیہ کو ہزار بطور قرض دیے

تھے یا یہ کہ مدعا علیہ نے اس سے ہزار غصب کئے ہیں یا یہ کہ اس نے مدعا علیہ کے پاس ہزار بطور ودیعت کے رکھے تھے اور مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قسم سبب پر لی جائے گی یا حکم پر۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب پر قسم لی جائے گی پس مدعا علیہ کہے گا اللہ کی قسم میں نے اس سے ہزار قرض نہیں لئے یا میں نے اس سے ہزار غصب نہیں کئے یا اس نے میرے پاس ہزار ودیعت نہیں رکھے الاّ یہ کہ مدعا علیہ تعریض کرے (اشارۃً کہے) اور تصریح نہ کرے اور یہ کہے کہ انسان کبھی قرض لیتا ہے اور کبھی غصب کرتا ہے اور کبھی ودیعت رکھتا ہے اور اس کے ذمے نہیں ہوتا کیونکہ قرض دینے والے نے اس کو قرض سے یا مغصوب منہ نے اس کو غصب کے تاوان سے بری کر دیا ہوتا ہے یا اس نے ودیعت لوٹا دی ہوتی ہے اور میں اس کو (یعنی مدعا) اس لئے بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابتداءً ہی میں حکم پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم اس کے تیرے ذمے وہ ہزار نہیں ہیں جن کا اس نے دعویٰ کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب پر تحلیف ایسی بات پر تحلیف ہے کہ جس پر حلف ممکن نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اسکی جانب سے سبب پایا گیا ہو پھر ابراء (بری کرنے) یا واپس کرنے سے وہ سبب مرتفع ہو گیا ہو پس سبب کی نفی پر حلف ممکن نہیں (جبکہ) حکم کی نفی پر حلف ہر حال میں ممکن ہے لہٰذا حکم پر تحلیف اولیٰ ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے قسامت کے باب میں سبب پر اللہ کی قسم لی اور فرمایا اللہ کی قسم نہ تم نے اس کو قتل کیا اور نہ تمہیں اس کے قاتل کا علم ہے پس اس کی اقتداء واجب ہے۔ نیز حلف کے تحت وہ چیز داخل ہوتی ہے جو دعویٰ کے تحت داخل ہوتی ہے، اور دعویٰ کے تحت مقصوداً داخل ہونے والی چیز اس صورت میں سبب ہے پس اسی پر حلف لیا جائے گا پھر اس کے بعد اگر سبب پر حلف ممکن ہو تو اس پر حلف لیا جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو اور وہ تعریض کرے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔

یہی اختلاف شراء کے دعویٰ میں پایا جاتا ہے کہ جب مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائیگا کہ اللہ کی قسم میں نے اس کے ہاتھ یہ شی نہیں بیچی الاّ یہ کہ خصم تعریض کرے۔ اور یہاں تعریض یہ ہے کہ مدعا علیہ کہے آدمی کبھی ایک شی بیچتا ہے پھر وہ شی اس کے پاس ہبہ یا فسخ یا اقالہ کی بنا پر یا عیب یا خیار شرط یا خیار رؤیت کی بنا پر لوٹا دی جاتی ہے۔ اور میں اس کو بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالےٰ کی قسم تمہارے درمیان بیع قائم یا شراء قائم اس سبب سے نہیں ہے جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی طرح پر دعوائے طلاق بھی ہے مثلاً ایک عورت اپنے شوہر پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہیں یا اس نے اس کے ساتھ اتنے مال پر خلع کیا ہے اور شوہر اس کا انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک سبب پر حلف کیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو تین طلاقیں نہیں دی ہیں یا تو نے اس کے ساتھ خلع نہیں کیا ہے۔ البتہ اگر شوہر تعریض کرے اور یوں کہے کہ آدمی کبھی اپنی بیوی سے خلع کرتا ہے پھر عورت اس کی طرف لوٹ آتی ہے اور کبھی اس کو تین طلاقیں دیتا ہے پھر عورت اس کے پاس لوٹ آتی ہے دوسرے شوہر کے بعد تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم یہ عورت تجھ پر خلع سے حرام نہیں ہے یا اللہ عزوجل کی قسم یہ تجھ سے تین طلاق یافتہ نہیں ہے یا یہ تجھ پر خلع سے حرام نہیں ہے یا یہ تجھ سے بائن نہیں ہے وغیرہ۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی اختلاف پر باندی میں دعوائے عتاق ہے مثلاً باندی اپنے مالک پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو آزاد کر دیا تھا اور مالک انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو آزاد نہیں کیا۔ سوائے اس کے کہ مالک تعریض کر لے کیونکہ آزادی کا ٹوٹنا اور غلامی کی طرف لوٹنا متصور ہے بایں طور کہ عورت مرتد ہو جائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مالک اس کو قیدی بنا لے یا کوئی دوسرا اس کو قیدی بنا لے اور مالک اس سے خرید لے تو اس وقت محمد رحمہ اللہ کے کہنے کے مطابق قسم لی جائے گی۔

اور اگر آزادی کا دعویٰ کرنے والا غلام ہو تو بلا اختلاف سبب پر قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم میں نے اس کو اس غلامی میں جو فی الحال میری ملکیت میں قائم ہے آزاد نہیں کیا کیونکہ تعریض کا تصور معدوم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان غلام کا آزادی کے بعد قیدی بننے کا احتمال نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر غلام کے بارے میں مسلمان ہونے کا علم نہ ہو یا وہ کافر ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کیونکہ غلامی کی طرف لوٹنے کا احتمال ہے اس لئے کہ ذمی جب عہد توڑ دے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر قیدی بنے تو اس کو غلام بنا لیا جائے گا برخلاف مسلمان کے کیونکہ اس کو اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور انکار کرنے پر قتل کر دیا جائے گا اور غلام نہیں بنایا جائے گا

اسی اختلاف پر دعویٰ نکاح ہے۔ یہ صاحبین کے قول پر تفریع ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نکاح میں استحلاف کے قائل نہیں ہیں۔ پس دعویٰ یا تو مرد کی جانب سے ہو گا یا عورت کی جانب سے ہو گا۔ اگر مرد کی جانب سے ہو اور عورت نکاح کا انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الا یہ کہ فرقت وجدائی کے احتمال کے ہونے کے باعث طلاق بائن اور وجہ کے ساتھ تعریض کی گئی ہو پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ عزوجل کی قسم تمہارے درمیان نکاح قائم نہیں ہے جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر شوہر کہے کہ میں اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہتا ہوں یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کرنا چاہتا ہوں تو قاضی اس کو اس بات کا اختیار نہیں دے گا کیونکہ یہ اس عورت کے لیے اقرار ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے پس قاضی اس سے کہے گا کہ اگر تو یہ چاہتا ہے تو اس کو طلاق دے دے پھر اس کی بہن یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کر۔

اور اگر دعویٰ نکاح عورت کی جانب سے مرد پر ہو اور مرد انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الا یہ کہ مرد تعریض کرے تو پھر حکم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر عورت کہے کہ میں (دوسرے شخص سے) نکاح کرنا چاہتی ہوں تو قاضی اس کو ایسا نہیں کرنے دے گا کیونکہ اس نے اقرار کیا ہے کہ (مدعا علیہ) اس کا شوہر ہے پس اس کے لیے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ممکن نہیں۔ اور اگر عورت کہے کہ اس سے خلاصی کی کیا صورت ہے کیونکہ میں تو اس کے عہدہ میں ہمیشہ کے لیے باقی رہی اور میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور یہ مسئلہ عہدہ ابو حنیفہ کہلاتا ہے تو قاضی شوہر سے کہے گا کہ اس کو طلاق دے دے اور اگر شوہر انکار کرے تو قاضی شوہر کو طلاق دینے پر مجبور کرے گا۔ پھر اگر شوہر کہے کہ اگر میں نے اس کو طلاق دی تو مجھ پر مہر لازم آئے گا لہٰذا میں ایسا نہیں کرتا تو قاضی اس سے کہے گا کہ تو عورت سے یوں کہہ اگر تو میری بیوی ہے تو تجھے طلاق ہے پس اگر وہ اس کی بیوی ہو گی پڑ جائے گی ورنہ نہیں۔ اور تجھ پر کچھ لازم بھی نہیں آئے گا کیونکہ مہر تک سے لازم نہیں آیا پھر اگر شوہر انکار کرے تو قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا پس اگر شوہر ایسا کرے تو عورت عہدہ سے خلاصی پائے گا۔

اگر دعویٰ مکان یا غلام یا سواری کے اجارہ کا ہو یا معاملہ و مزارعت کا ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب

حلف لیا جائے گا مگر جبب مدعا علیہ تعریض کرتا ہو (تو حکم پر لیا جائے گا) محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف ہر حال میں لیا جائے گا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جو صحیح ہو یعنی اجارہ اس پر حلف لیا جائے گا اور جو فاسد ہو جیسے معاملہ (مساقات) اور مزارعت تو مرسے سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ حلف مبنی ہوتا ہے صحیح دعویٰ پر اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہ ہوا۔

اگر دعویٰ قتل خطا میں ہو مثلاً ایک شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس (مدعی) کے باپ کو قتل کیا ہے اور اس کے ذمے دیت ہے۔ مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم میں نے قتل نہیں کیا مگر جبکہ وہ تعریض کرے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم مجھ پر یا میری عاقلہ پر کوئی دیت نہیں۔ اس سے محض اس طور پر قسم لینے کی وجہ اس کے قتل خطا میں دیت میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ وہ ابتدا ہی میں عاقلہ پر واجب ہوتی ہے یا پہلے قاتل پر واجب ہوتی ہے پھر عاقلہ اس کی طرف سے دیت ادا کرتی ہے۔ پھر اگر مدعا علیہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو اس کے خلاف اس کے مال میں دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

فصل: حلف اُٹھانے کا حکم

یہ فی الحال مقدمہ خصومت کا انقطاع ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ عامہ علماء کے نزدیک مدعی کے گواہوں کو پیش کرنے کی انتہا تک موقت ہے (یعنی انقطاع مدعی کے گواہ پیش کرنے کے وقت تک ہے) جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کا حکم مطلقاً انقطاع خصومت ہے۔ لہٰذا اگر مدعا علیہ کے قسم کھانے کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو عامہ علماء کے نزدیک اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قبول نہیں کئے جائینگے کیونکہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کو قسم لینے کا اختیار نہیں رہتا تو ایسے ہی جب قسم لے لے تو اس کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہیں رہتا۔ جامع بات یہ ہے کہ مدعی کا حق ان میں سے ایک میں ہے پس وہ دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ حجت میں اصل گواہ ہیں اس لیے کہ وہ اجنبی کا کلام ہوتا ہے۔ رہی قسم تو وہ گواہی میں مثل نائب کے ہوتی ہے کیونکہ وہ خصم کا کلام ہوتی ہے اور اس کی طرف رخ ضرورت کی بنا پر کرتے ہیں۔ تو جب اصل آجائے تو نائب کا حکم ختم ہو جاتا ہے گویا کہ وہ سرے سے تھا ہی نہیں۔

اگر مدعی مدعا علیہ سے کہے کہ اگر تو قسم کھالے تو جس حق کا دعویٰ میں نے کیا ہے تو اس سے بری ہو جائے گا یا تو اس حق سے بری ہے پھر گواہ پیش کر دے تو اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ مدعی کا قول کہ تو بری ہے فی الحال برات کا احتمال رکھتا ہے یعنی یہ کہ مدعا علیہ فی الحال اس کے دعویٰ اور خصومت سے بری ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حق سے برات ہو پس شک سے اس کو حق سے بری نہیں کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

فصل:

تحلیف حلف سے امتناع کا حکم

پس مدعا علیہ جب قسم سے نکول کرے تو اگر یہ مال کے دعوٰی میں ہو تو ہمارے نزدیک اس کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن قاضی کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ مدعا علیہ سے کہے کہ میں تجھ پر تین مرتبہ قسم پیش کرتا ہوں اگر تو نے قسم کھالی تو فبہا ورنہ میں تیرے خلاف فیصلہ دوں گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ قضاء بالنکول کا قائل نہ ہو یا اس کا خیال ہو کہ قاضی قضاء بالنکول کا قائل نہیں ہے یا ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ میں اس پر قاضیوں کی حشمت اور مجلس قضاء کی ہیبت طاری ہو لہٰذا احتیاط قاضی کیلئے اس طرح کہنے میں ہے۔ پھر تین مرتبہ قسم کے پیش کئے جانے کے بعد بھی مدعا علیہ نکول کرے تو ہمارے نزدیک قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے دے گا اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی نکول پر فیصلہ نہیں دے گا بلکہ قسم کو مدعی کی طرف لوٹا دیگا اور مدعی قسم کھائے گا اور اپنا حق وصول کرے گا۔ شافعی رحمہ اللہ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کی حجت گواہی کو بنایا اور مدعا علیہ کی حجت قسم کو بنایا اور نکول کا ذکر نہیں کیا۔ پس اگر یہ مدعی کی حجت ہوتی تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام اس کو ضرور ذکر کرتے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نکول انکار کرنے میں جھوٹا ہونے کی بناء پر کرتا ہو پس جھوٹی قسم سے احتراز کرتا ہو اور یہ بھی احتمال ہے انکار کرنے میں سچا ہونے کے باوجود وہ سچی قسم کھانے سے بھی پرہیز کی خاطر وہ نکول کرتا ہو۔ پس شک واحتمال کے ہوتے ہوئے نکول قضاء کے لیے حجت نہیں بنے گا۔ البتہ قسم کو مدعی پر لوٹایا جائے گا تاکہ وہ قسم کھائے اور اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے کیونکہ اس کے قسم کھانے سے اس کے دعوٰی میں سچ کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوئی۔ شریعت میں بھی قسم کو مدعی کی طرف لوٹانا وارد ہوا ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس مقداد رضی اللہ عنہ پر کچھ مال کا دعوٰی کیا۔ مقداد رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور جب ان پر قسم کھانے کا معاملہ آیا تو انہوں نے قسم کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر لوٹا دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو جائز رکھا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ شریح رحمہ اللہ نے ایک شخص کے خلاف نکول پر فیصلہ دیا۔ مدعا علیہ نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں تو شریح نے کہا کہ میرا فیصلہ تو ہو چکا۔ اور شریح رحمہ اللہ کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پر مخفی نہیں تھے اور منقول نہیں ہے کہ کسی انکار کرنے والے نے ان پر انکار کیا ہو پس یہ صحابہ کی طرف سے نکول پر قضاء کے جواز پر اجماع ہوا۔ نیز مدعا علیہ کے نکول کے وقت مدعی کا اپنے دعوٰی میں صدق ظاہر ہو گیا پس اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا جیسا کہ مدعی کے گواہ پیش کرنے پر کیا جائے۔ اس وصف کی دلالت اس طرح ہے کہ مدعی کی خبر میں صدق کے ظہور سے مانع مدعا علیہ کا اس (خبر) کا انکار کرنا ہے۔ نکول اس مانع کے معارض ہو گیا کیونکہ مدعا علیہ اگر اپنے انکار میں سچا ہوتا تو نکول نہ کرتا پس تعارض کی بناء پر مانع زائل ہو گیا اور مدعی کا اس کے اپنے دعوٰی میں صدق ظاہر ہو گیا۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ احتمال ہے نکول سچی قسم کھانے سے بھی تورع اور پرہیزگاری کے باعث ہو تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ احتمال نادر ہے کیونکہ سچی قسم مشروع ہے اور ظاہر یہی ہے کہ انسان ایک امر مشروع سے بچنے کے لئے اپنے حق کے فوت ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔ اور اس جیسا احتمال شریعت میں ساقط الاعتبار ہے۔ کیا دیکھا نہیں کہ گواہی بالاجماع قضاء کی حجت ہے اگرچہ اس میں بھی فی الجملہ احتمال (کذب کا) ہے کیونکہ وہ ایسے شخص

کی خبر ہے جو کذب سے معصوم نہیں ہے لیکن جب کہ ظاہر صدق ہے تو کذب کا احتمال ساقط ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ رہی حدیث تو ہم کہتے ہیں کہ گواہی مدعی کی حجت ہے لیکن یہ اس بات کے منافی نہیں کہ اس کے علاوہ اور کچھ حجت نہ ہو۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ اگر یہ حجت ہوتی تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام اس کا ذکر فرماتے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کا اس وجہ سے ذکر نہ کیا ہو جو آپ (یعنی شافعی رحمہ اللہ) نے بیان کی اور یہ بھی احتمال ہے کہ باوجود اس کے حجت ہونے کے صراحتاً اس کا ذکر نہ فرمایا ہو تاکہ مجتہدین کو اجتہاد پر تسلط ہو اور وہ رائے اور استنباط سے اس کا حجت ہونا معلوم کریں۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ بات حجت نہ ہوگی رہا مدعی پر قسم کو لوٹانا تو جیسا ہم نے پہلے ذکر کیا یہ مشروع نہیں ہے۔ رہی حدیث مقداد تو یہ شافعی رحمہ اللہ کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں مدعا علیہ کے نکول کے بغیر مدعی پر قسم کے رد کا ذکر ہے اور یہ تمام اقوال سے جدا قول ہے پس اس میں سب کے نزدیک تاویل ہوگی۔ پھر اس کی تاویل یہ ہے کہ مقداد رضی اللہ عنہ نے ادائیگی کرنے کا دعویٰ کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار کیا تو قسم عثمان رضی اللہ عنہ پر آئی۔ اور یہی ہم کہتے ہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب قسم سے نکول مال کے دعویٰ میں ہو۔ اور اگر نکول دعویٰ قصاص میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دعویٰ قصاص فی النفس میں ہوگا یا ما دون النفس کے قصاص میں ہوگا۔ پس اگر نفس میں دعوائے قصاص ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں نہ تو قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور نہ ہی مال کا البتہ مدعا علیہ کو ہمیشہ کے لئے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو اقرار کر لے یا قسم کھا لے۔ اور اگر دعویٰ قصاص فی الطرف (اعضاء) میں ہو تو عمد میں قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور خطا میں دیت کا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک نفس اور طرف دونوں ہی میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا البتہ دونوں میں ارش (تاوان) اور دیت کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکول بذل (ایثار قربانی) ہے اور طرف (یعنی عضو) فی الجملہ بذل واباحت دونوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جس شخص کا ہاتھ بیماری سے گل سڑ جائے اللہ تعالیٰ اپنی پناہ میں رکھیں اور اس نے دوسرے کو اس کے کاٹنے کا حکم دیا تو مامور کے لئے (آمر کی) جان بچانے کی خاطر ہاتھ کو کاٹنا مباح ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ طرف (عضو) کا معاملہ مال کا سا ہے کیونکہ وہ مثل مال کے جان کے بچاؤ کے لیے بنایا گیا ہے۔ رہا نفس تو اس میں بذل واباحت کا کسی حال میں بھی احتمال نہیں۔ اسی طرح جس شخص کے لیے ہاتھ کاٹنا مباح کیا اس پر کچھ ضمان نہیں آتا جب کہ جس شخص کے لیے قتل کرنا مباح کیا گیا اس کے قتل کرنے پر ضمان آتا ہے لہٰذا طرف مثل مال کے ہوگا برخلاف نفس کے۔ پس طرف میں نکول کی بناء پر قضا ممکن ہے نفس میں نہیں۔ لہٰذا قیاس یہ ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نفس میں قسم نہ لی جائے جیسا کہ سات اشیاء میں قسم نہیں لی جاتی کیونکہ قسم لینا ذریعہ ہوتا ہے مقصود یعنی مدعا کا جو قضاء بالنکول کے ذریعے اپنے حق کا احیاء ہے۔ چونکہ اس میں نکول پر ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سرے سے فیصلہ نہیں دیا جاتا لہٰذا مناسب ہے کہ قسم نہ لی جائے لیکن ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس میں استحلاف (قسم لینے) کو از روئے استحسان اختیار کیا ہے کیونکہ قسامت میں شریعت اس کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور شریعت نے خون کے معاملے کے بڑے اور عظیم الشان ہونے کی بنا پر اس کو فی نفسہٖ حق مقصود بنایا ہے کیونکہ جھوٹی قسم مہلک ہوتی ہے۔ پس نکول سے مدعا علیہ ایسے حق سے مقصود ادا کرنے والا بنتا ہے جو اس پر ثابت ہوا ہے لہٰذا اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ اقرار کرے یا حلف اٹھائے۔ اس کے برخلاف سات اشیاء میں استحلاف نکول کے ذریعے سے مقصود کے استیفاء کا وسیلہ ہوتا

ہے اور نکول اس مقصود کی طرف وسیلہ نہیں بنتا. صاحبین کے نزدیک یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ عدم (مدعا) ہے کیونکہ یہ سکوت کے طریقے سے اقرار ہے جس میں احتمال (عدم کا) بھی ہوتا ہے اور قصاص ساقط ہوجاتا ہے تو مال واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قصاص کے باب میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی اور شہادت علی الشہادۃ سرے سے قبول نہیں کی جاتی کیونکہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس کو قصاص لینے کا حق ہے اور وہ دشواری ایسی حجت کو نہ لانا جو حق کو ظاہر کرنے والی ہو یعنی اصل مرد گواہ جب کہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس پر قصاص آتا ہے اور یہ دشواری ہے اقرار پر تصریح کا نہ ہونا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جب اس کی جانب سے قصاص باطل ہوجائے تو دیت واجب نہیں ہوتی اور جب اس شخص کی جانب سے ہو جس پر قصاص آتا ہے تو دیت واجب ہوتی ہے۔

سرقہ کے دعویٰ میں جب مال پر قسم کھالے اور نکول کرے تو مال کا فیصلہ دے دیا جائے گا ہاتھ کے کاٹنے کا نہیں کیونکہ نکول اموال میں حجت ہوتا ہے خالص حدود میں نہیں۔

رہا حد قذف میں تو جب ظاہر روایت کے مطابق قسم لی جائے اور مدعا علیہ نکول کرے تو ظاہر قول کے مطابق حد کا فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ قصاص فی الطرف کے ہے اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ تعزیر کے ہے. بعض کا قول ہے کہ یہ بھی دیگر حدود کی مانند ہے اس میں کچھ فیصلہ نہیں دیا جائے گا اور نہ قسم لی جائے گی کیونکہ یہ حد ہے اور کہا گیا ہے کہ قسم لی جائے گی اور حد نہیں بلکہ تعزیر کا فیصلہ دیا جائے گا جیساکہ سرقہ میں قسم لی جاتی ہے اور مال کا فیصلہ دیا جاتا ہے ہاتھ کے کاٹنے کا نہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل
ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندفع (ختم) ہوجاتی ہے

ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندفع ہوجاتی ہے اور وہ مدعی کا خصم بننے سے خارج ہوجاتا ہے۔

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ مدعا علیہ مدعی کا خصم بننے سے اس وقت نکل جاتا ہے جب کہ اس کا قبضہ مالکانہ نہ ہو اور اس بات کا علم گواہی یا اقرار یا قاضی کے علم سے ہوتا ہے مثلاً ایک شخص دوسرے پر مکان یا کپڑے یا جانور کا دعویٰ کرے اور وہ شخص جس کے قبضے میں وہ شی ہے یہ کہے کہ یہ فلاں غائب کی ملک ہے اس نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے۔

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی یا تو مدعا علیہ پر ملک مطلق کا دعوی کرے اور اس پر کسی فعل کا دعویٰ نہ کرے یا اس پر کسی فعل کا دعویٰ کرے۔ پس اگر وہ ملک مطلق کا دعولی کرتا ہے اور مدعا علیہ پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کرتا اور جس کے قبضے میں وہ شی ہے وہ کہتا ہے کہ یہ شئی میرے پاس فلاں غائب نے ودیعت رکھی ہے یا رہن رکھی ہے یا مجھے اجرت پر دی ہے یا میں نے اس سے غصب کی ہے یا میں نے اس سے سرقہ کی ہے یا میں نے اس سے چھینی ہے یا اس سے گم ہوگئی تھی اور میں نے اسے پایا ہے اور اس قول پر وہ گواہ پیش کردے تو عامہ علماء کے نزدیک اس سے خصومت مندفع ہوجائے گی۔ ابن ابی لیلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خصومت اس سے مندفع ہوجائے گی وہ گواہ پیش کرے یا نہ کرے۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا علیہ جعلسازی اور حیلہ کرنے میں معروف

نہو۔ اور اگر ہو تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اب بھی خصومت مندفع ہو جائے گی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ یہ مسئلہ مخمسہ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور اس کے دلائل جامع (صغیر) میں موجود ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اپنے لیے دعوٰی کیا اور غیر قابض پر فعل کا دعوٰی کیا مثلاً کہا یہ میری ملک ہے فلاں نے مجھ سے غصب کی تھی کیونکہ اس نے قابض پر کسی فعل کا دعوٰی نہیں کیا لہٰذا یہ قابض کے حق میں دعوٰی مطلق ہوگا اور اس میں وہی اختلاف جاری ہوگا جو ہم نے ذکر کیا۔ اور اگر وہ قابض پر فعل کا دعوٰی کرے مثلاً یوں کہے کہ یہ میرا مکان ہے یا میرا جانور ہے یا میرا کپڑا ہے اس کو میں نے تیرے پاس ودیعت رکھا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے غصب کیا تھا یا اس کو تو نے اجرت پر لیا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے رہن رکھوایا تھا اور قابض کہے کہ یہ فلاں غائب کا ہے یہ اس نے میرے پاس ودیعت رکھی تھی یا میں نے اس کو اس سے غصب کیا تھا وغیرہ اور اس پر گواہ پیش کر دے تو خصومت اس (مدعا علیہ) سے مندفع (یعنی دور) نہیں ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق کے دعوٰی میں قابض محض اپنے قبضے کی وجہ سے خصم بنتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مدعا اس کے قبضے میں نہ ہوتا تو وہ خصم نہ بنتا۔ تو جب اس (مدعا علیہ) نے اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ قبضہ غیر کا ہے تو خصم وہ غیر بنے گا جو کہ غائب ہے۔ رہا دعوائے فعل میں تو وہ محض اپنے فعل کی وجہ سے خصم بنتا ہے نہ کہ اپنے قبضے کی وجہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ بغیر اس کے قبضے کے خصومت و مقدمہ اس پر آتا ہے۔ اور جب وہ اپنے فعل کی بنا پر خصم ہے تو گواہی سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ اس کی جانب سے فعل نہیں پایا گیا پس وہ خصم باقی رہے گا۔

اور اگر فعل کا دعوٰی کیا لیکن اس کے فاعل کا ذکر نہیں کیا مثلاً یوں کہے کہ مجھ سے غصب کی گئی یا مجھ سے لی گئی اور قبضہ ودیعت رکھنے پر گواہ پیش کر دے تو خصومت مندفع (یعنی دور) ہو جائے گی کیونکہ اس نے غیر معلوم شخص پر فعل کا دعوٰی کیا ہے جو کہ باطل ہے اور معدوم کے ساتھ لاحق ہے یعنی کالعدم ہے، پس ملک مطلق کا دعوٰی باقی رہا اور خصومت مندفع ہو جائے گی۔

اگر کہا کہ مجھ سے چرائی گئی تو قیاس یہ ہے کہ خصومت مندفع ہو جائے جیسا کہ غصب اور لینے میں ہوتا ہے اور یہی محمد اور زفر رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ از روئے استحسان مندفع نہیں ہوگی غصب اور لینے سے فرق کرتے ہوئے اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ وجہ فرق جامع صغیر سے معلوم ہوگی۔

اگر مدعی کہے یہ مکان فلاں کا تھا اور اس سے میں نے خریدا تھا۔ قابض کہے کہ جس سے تو خریدنے کا دعوٰی کرتا ہے اس نے اسے میرے پاس ودیعت رکھا ہے یا میں نے اس کو اس سے چرایا تھا یا میں نے اس کو غصب کیا تھا تو اس پر گواہ پیش کیے بغیر ہی مدعا علیہ (یعنی قابض) سے خصومت مندفع ہو جائے گی کیونکہ دونوں (مدعی اور مدعا علیہ) کے اتفاق کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مدعا علیہ کا قبضہ اس کے غیر کا قبضہ ہے۔ مدعا علیہ سے تو ظاہر ہے۔ رہا مدعی سے تو وہ اپنے اس دعوٰی کی وجہ سے کہ اس نے مالک سے اس کو خریدا ہے کیونکہ بغیر قبضے کے اس سے خریدنا ممکن نہیں ہے یہی حکم اس وقت ہے۔

جب قابض مدعی کے اس بارے میں اقرار پر گواہ پیش کر دے کیونکہ گواہی سے ثابت ہونے والا مثل معاینہ سے ثابت ہونے والے کے ہوتا ہے۔ اگر وہ دونوں (یعنی مدعا علیہ اور مالک) اس کے اقرار کا معاینہ کرتے تو خصومت مندفع ہو جاتی تو ایسے یہاں ہوگا۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب قاضی کو اس بارے میں علم ہو کیونکہ وہ علم جو قاضی کو زمانہ قضاء میں حاصل ہو اقرار پر فوقیت رکھتا ہے کیونکہ قاضی کا علم ایسی حجت ہے جو لوگوں کی

طرف متعدی ہونے والی حجت ہے جب کہ اقرار ایسی حجت ہے جو صرف اقرار کرنے والے پر مقتصر و محدود ہوتی ہے۔ پھر جب مدعی کے اقرار سے خصومت مندفع ہو جاتی ہے تو قاضی کے علم سے بطریق اولیٰ مندفع ہو گی۔

اگر قابض کہے کہ میں نے اس کو فلاں غائب سے خرید ا تھا تو خصومت مندفع نہ ہو گی کیونکہ اس نے اپنے لیے ملکیت اور قبضے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ شخص جب اپنے خصم ہونے کا اقرار کر رہا ہے تو اس سے خصومت کیونکر مندفع ہو گی۔

اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شی اس نے عبد اللہ سے خریدی تھی اور قابض کہے کہ اسی عبد اللہ نے یہ میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو بغیر گواہوں کے خصومت مندفع ہو جائے گی کیونکہ یہ دونوں (مدعی و مدعا علیہ) اس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ وہ شی ان کو عبد اللہ کے قبضے سے ملی ہے۔ پس دونوں نے عبد اللہ کے لیے قبضے کا اثبات کیا درآنحالیکہ عبد اللہ غائب ہے۔ اس قاعدے پر جامع صغیر میں بہت سے مسائل مذکور ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

دو گواہوں میں تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول اصل ملک پر پیش ہونے والی گواہیوں میں تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان ثانی مقدار ملک پر قائم ہونے والی گواہیوں کے تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان۔

جہاں تک اول کا تعلق ہے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب اصل ملک میں ظاہر کے اعتبار سے دو گواہیوں میں تعارض ہو تو اگر ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کریں گے کیونکہ گواہی شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے۔ اور شرعی احکام میں راجح متیقن (یقینی) کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو اگر ہر اعتبار سے ان میں سے ہر ایک پر عمل ممکن ہو تو اس پر عمل واجب ہوگا اور اگر ہر وجہ سے دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو البتہ کسی ایک اعتبار سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ دو دلیلوں پر بقدر امکان عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں پر عمل کرنا سرے سے ممکن نہ ہو تو دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں عدم کے ساتھ لاحق ہوں گے (یعنی کالعدم ہوں گے)، کیونکہ معارضہ کے ہوتے ہوئے کوئی حجت نہیں ہوتی جیسا کہ مناقضہ کے ساتھ کوئی حجت نہیں ہوتی۔ اس فصل میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی کی تین قسم ہیں ملکیت کا دعویٰ قبضے کا دعویٰ اور حق کا دعویٰ۔ محمد رحمہ اللہ نے ملکیت قبضے اور نسب کے دعویٰ پر دعوی کے مسائل کو زائد کیا ہے۔

رہا ملکیت کا دعویٰ تو یا تو خارج (غیر قابض) کی جانب سے قابض پر ہوگا یا دو خارجوں (یعنی دو غیر قابض اشخاص) کی جانب سے قابض پر ہوگا۔ یا ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہوگا

پس اگر دعوی خارج کی جانب سے قابض پر دعوائے ملک ہو اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو یا تو دونوں کے گواہ وقت سے مطلق ملک پر گواہی دیں گے یا ملک موقت پر یا ایک کے گواہ ملک مطلق پر اور دوسرے کے ملک موقت پر اور ان میں

سے ہر ایک میں یا تو دعویٰ سبب کے ساتھ ہوگا یا سبب کے بغیر ہوگا۔

پس اگر وقت سے مطلق ملک پر دونوں کے گواہ گواہی دیں تو ہمارے نزدیک خارج کے گواہ اولیٰ ہوں گے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر کے اعتبار سے دونوں کے گواہ متعارض ہیں اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی لہٰذا ان پر عمل اولیٰ ہوگا۔ اسی وجہ سے نکاح کے دعویٰ میں اس کے گواہوں پر عمل کیا جاتا ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان البینۃ علی المدعی کی بنا پر گواہی مدعی کی حجت ہے جبکہ قابض مدعی نہیں ہے لہٰذا گواہی اس کی حجت نہیں ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل قابض مدعی کی تعریف ہے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ اس شخص کا نام ہے جو دوسرے کے قبضے میں شی کی اپنے لیے ہونے کی خبر دیتا ہو۔ اس صفت کے ساتھ لاحق (یعنی کالعدم) ہوں گے اور خارج کے گواہ بلا معارض باقی رہ جائینگے لہٰذا انکی گواہی پر عمل واجب ہوگا نیز خارج کے گواہوں نے اس کے لیے ملکیت کے سابق ہونے کو ظاہر کیا ہے لہٰذا ان پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں کے گواہ توقیت (یعنی موقت ہونے) کی تصریح کردیں اور خارج کے گواہ (اس کی ملکیت کے مقدم ہونے پر) دلالۃ توقیت کریں۔ اور اس وصف پر دلالت یہ ہے کہ خارج کے گواہوں نے اس کے لیے قبضہ کی سابقیت کو ظاہر کیا کیونکہ انہوں نے اسکیلئے ملک مطلق کی گواہی دی اور انکیلئے ملک مطلق کی گواہی دینا جائز نہیں مگر ان کو اس بارے میں علم ہو۔ اور ملک کا علم حاصل نہیں ہوتا مگر ملک کی دلیل کے علم کے بعد۔ اور ملک مطلق پر سوائے قبضے کے اور کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ تو جب انہوں نے خارج کے لیے گواہی دی تو انہوں نے مال کے اس کے قبضے میں ہونے کو ثابت کیا۔ اور مال کا ظاہر میں قابض کے قبضے میں ہونا فی الحال ثابت ہے پس خارج کا قبضہ اس (قابض کے قبضے) پر مقدم ہوگا اور اس طرح خارج کی ملک سابق مقدم ہوگی۔ اور جب خارج کی ملک کی سابقیت ثابت ہوگئی تو اس کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب اس (خارج) کے لیے اس عین میں مقدم زمانے میں ملکیت اور قبضہ ثابت ہوگیا اور کسی تیسرے کے لیے اس میں قبضہ و ملک معروف نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ وہ عین اس خارج کے قبضے سے قابض کے قبضے کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ پس خارج کے قبضے کا اعادہ اور مال کو اس کی طرف لوٹانا واجب ہوگا یہاں تک کہ دوسرا فریق یعنی قابض اس بات پر حجت نہ لے آئے کہ کس طریقے سے قبضہ اس کی طرف منتقل ہوا ہے جیسا کہ جب قاضی کسی مال کا کسی شخص کے قبضے میں ہونے کا معائنہ کرے اور وہ شخص اس مال کا اپنے لیے ہونے کا دعویٰ کرتا ہے پھر قاضی اس مال کو دوسرے کے قبضے میں دیکھے گا قاضی دوسرے کو مال پہلے کی طرف لوٹانے کا حکم دے گا جب کہ پہلا اس مال کا دعوی کرتا ہو یہاں تک کہ دوسرا اپنی طرف انتقال کے لیے مناسب سبب کو بیان کردے۔ ایسے ہی جب مدعا علیہ اقرار کرے کہ یہ مال مدعی کے قبضے میں تھا تو اس کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے جب تک مدعا علیہ حجت سے یہ نہ بیان کردے کہ مال کے اس کی طرف انتقال کا مناسب طریقہ کیا تھا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور یہ اس کی مانند ہوا کہ دونوں تاریخ کی تصریح کریں اور ایک کی تاریخ مقدم ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے تاریخ ہے برخلاف نتاج (ولادت) کے کیونکہ نتاج میں سابقیت و تاخیر کے عدم تصور کی بنا پر خارج کے لیے سابقیت ثابت نہیں ہوئی اس لیے کہ نتاج میں تکرار کا احتمال نہیں پس ترجیح دوسرے طریقے سے طلب کی جائے گی اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔ یہاں صورت مختلف ہے۔ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دونوں کی گواہیاں وقت سے مطلق ملک پر اور سبب کے ذکر کے بغیر ہوں۔

اور جب دونوں کی گواہیاں ملک موقت پر بغیر سبب کے ذکر کے ہوں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو خارج کے

حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں کے وقتوں کا اعتبار باطل ہوا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو ابوحنیفہ ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جس کا وقت مقدم ہو خواہ وہ کوئی ہو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کی ابن سماعہ رحمہ اللہ کے واسطے سے ایک روایت ہے کہ رقہ سے واپسی کے وقت انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ وقت وغیرہ کے بارے میں قابض کے گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر نتاج میں۔ ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ مقدمہ وقت والے کے گواہوں نے ایسے وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے جس میں کسی دوسرے کا اس سے جھگڑا نہیں ہے بس اس کو مدعا دے دیا جائے گا یہاں تک کہ دوسرا دلیل سے پہلے سے اس کی طرف مدعا کے انتقال کے سبب کو ثابت کر دے۔

اور اگر انمیں سے ایک ملک مطلق پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک موقت پر لیکن بغیر ذکر سبب کے تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا وہ خواہ کوئی بھی ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی اس کے مثل مروی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے وقت والے کے گواہوں کی گواہی لے ایسے خاص وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے کہ جس میں ملک مطلق کے مدعی کے گواہ یقینی طور پر اس کے معارض نہیں ہیں بلکہ معارضہ کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہے۔ کیونکہ ملک مطلق وقت کے متعارض نہیں ہوتی۔ بس شک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا اسی لیے اگر دونوں خارجوں (غیر قابض) میں سے ہر ایک تیسرے پر دعویٰ کرے اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے ایک شخص سے وہ شی خریدی ہے اور ایک کے گواہ وقت کا ذکر کریں اور دوسرے کے گواہ مطلق ذکر کریں تو وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ملک مقدم و موخر ہونے کا احتمال ہے کیونکہ ملک مطلق میں مقدم و مؤخر ہونے کا احتمال اس امکان کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ملک مطلق کی گواہی والے کے گواہ اگر وقت ذکر کریں اور وہ وقت مقدم ہو بس ملک موقت کی سابقیت میں احتمال و شک واقع ہوا اور وقت کا اعتبار ساقط ہو گیا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا لہٰذا خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ دو خارج جب ایک شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں تو صورت مختلف ہوتی ہے کیونکہ بائع جب ایک ہو تو دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ان کو ملکیت بائع سے اس کے بیچنے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے جو کہ ایک امر حادث ہے اور تاریخ سے ثابت ہوا کہ وقت والے کی خرید مقدم ہے جب کہ دوسرے کے پاس کوئی تاریخ نہیں ہے۔ دوسرے کی خرید بھی امر حادث ہے لیکن اس کی تاریخ معلوم نہیں پس تاریخ والا اولیٰ ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب غیر قابض اور قابض کے گواہ ملک مطلق پر یا ملک موقت بلا ذکر سبب پر گواہی دیں۔

اور جب دعویٰ کسی سبب کے ساتھ ہو تو اگر سبب میراث ہو تو تب بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ اگر دونوں سبب میراث کے ساتھ ملک مطلق پر گواہ پیش کریں مثلاً ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شی اس کی ملک ہے۔ اس کا باپ مر گیا تھا اور اس نے وہ شی میراث میں اس کے لیے چھوڑی ہے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا اس میں اختلاف نہیں ہے خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں کے گواہ ملک موقت پر گواہی دیں اور وقت دونوں کا یکساں ہو کیونکہ اس صورت میں تعارض کی بنا پر دونوں وقتوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہے گا اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا رحمہا اللہ کا قول ہے اور یہی محمد رحمہ اللہ کا قول اول ہے۔ جب کہ ان کے دوسرے قول کے مطابق

(غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ میراث کا دعویٰ میت کی ملکیت کا دعویٰ ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی گواہی نے میت کی ملک کا اظہار کیا ہے لیکن ملک میت میں وارث میت کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا دونوں وارث ملک مطلق کا یا ملک موقت بلا ذکر سبب کا دعویٰ کرتے ہیں اور جواب اس حالت کا ہوگا۔ ایسے ہی تمام صورتوں میں یہ اتفاق و اختلاف پایا ہے سوائے ایک صورت کے یعنی جب ایک کے گواہ ملک مطلق پر گواہی دیں۔ اور دوسرے کے ملک موقت پر تو اس صورت میں بالاتفاق خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور وقت کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ دو وارثوں کے دعویٰ میں نہیں ہوتا۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر تو جاری ہوتا ہے البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے پر اشکال پیش آتا ہے۔

اور اگر سبب خرید نا ہو مثلاً خارج دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان قابض سے ہزار درہم میں خرید ا تھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی۔ اور دونوں اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیں۔ پھر اگر دونوں بغیر وقت اور قبضے کے محض خرید نے پر گواہ پیش کریں تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اور کسی کے لیے بھی اس کے ساتھی کے ذمے کچھ نہ آئے گا اور مدعا کو قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ پر فیصلہ دیا جائے گا اور مدعا خارج (غیر قابض) کو دینے کا حکم دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دلیلوں کے درمیان جہاں تک ممکن ہو موافقت پیدا کرنا واجب ہے اور یہاں دونوں گواہیوں کے درمیان موافقت کرنا ممکن ہے بایں طور کہ دونوں عقود کو صحیح قرار دیں اور وہ اس طرح کہ گویا قابض نے وہ شی اولاً خارج سے خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر خارج نے وہ قابض سے خرید لی مگر اس پر قبضہ نہیں کیا۔ پس دو عقد صحیح پائے گئے لیکن تاریخ اور قبضے کو فرض کر کے۔ اس مفروضے پر دونوں عقد صحیح ہو جاتے ہیں پس اس کا قول کرنا واجب ہے۔ اس کے برعکس قول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے یعنی یہ سمجھا جائے کہ گویا خارج نے اولاً قابض سے خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک قابض کے ہاتھ میں اس کو فروخت کر دیا کیونکہ اس مفروضہ پر دوسرے عقد کو فاسد کیا جاتا ہے اس لیے کہ بیچی ہوئی زمین کے قبضے سے پیشتر بیع ہے جو کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں پس جو مفروضہ ہم نے ذکر کیا وہ دونوں عقود کی تصحیح کے لیے متعین ہے اور جب دونوں عقد صحیح ہوں تو خریدی ہوئی شی قابض کے قبضے میں باقی رہی پس اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ شی خارج کے سپرد کر دے۔ ابو یوسف اور ابوحنیفہ رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مشتری اس بات کا مقر ہے کہ مبیع بائع کی ملک تھی پس یہ ایک کی جانب سے خریدنے کا دعویٰ مبیع کی بائع کی ملک ہونے کا اقرار ہے پس دونوں کے گواہ پر ایک کے اس اقرار پر قائم ہیں کہ ملک اس کے ساتھی کی تھی۔ اور دونوں اقراروں کے موجب (یعنی اقراروں سے واجب ہونے والی اشیاء) کے مابین منافات ہے پس دونوں گواہیوں پر عمل سرے سے محال ہوگا۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں اور خارج کا وقت مقدم ہو تو جب وہ قبضہ کا ذکر نہ کریں تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں کیونکہ خارج کا وقت جب مقدم ہو تو شیخین کے نزدیک اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ اس نے اولاً مکان خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ خارج کا وقت جب مقدم ہو تو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ خارج نے اولاً مکان خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس

اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی بیع قبضے سے پیشتر جائز نہیں ہوتی۔ تو جب یہ جائز نہیں ہوتی تو مکان خارج کی ملکیت میں باقی رہا۔ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہا اللہ کے نزدیک وہ بیع جائز ہے لہٰذا دونوں بیع صحیح ہو جائیں گی۔

اور اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تو دونوں بیع جائز ہوں گی اور بالاتفاق مکان کا فیصلہ قابض کے حق میں کیا جائے گا کیونکہ قبضے کے بعد زمین کی بیع بلا اختلاف جائز ہے پس دونوں بیع جائز ہوں گی۔

اور جب قابض کا وقت مقدم ہو اور گواہوں نے قبضہ کا ذکر نہ کیا ہو تو خارج کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ جب قابض کا وقت مقدم ہے تو اس کو خریدنے میں مقدم کیا جائے گا گویا کہ اس نے خارج سے خریدا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا لیکن قبضہ نہیں کیا پس قابض کو حکم دیا جائے گا کہ مکان خارج کے سپرد کرے۔ اسی طرح اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ فرض کیا جائے گا کہ قابض نے خارج سے خریدا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا اور قبضہ کر لیا پھر وہ قابض کے پاس کسی اور وجہ سے آ گیا۔

اور اگر سبب نتاج یعنی ملک کے دوران ولادت ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں گواہیاں نتاج پر ہوں گی یا ان میں سے ایک نتاج پر ہوگی اور دوسری ملک مطلق پر۔ پس اگر دونوں گواہیاں نتاج پر ہوں تو یا تو دونوں وقت سے مطلق ہوں گی یا دونوں نے توقیت کی ہو گی۔ تو اگر دونوں نے توقیت نہیں کی تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ گواہی جو نتاج پر قائم ہوئی ہے ملک کی اولیت (یعنی اول ہونے) پر قائم ہوئی ہے اور اولیت کے اظہار میں دونوں گواہیاں برابر ہیں پس قابض کی گواہی کو قبضہ کی بنا پر ترجیح حاصل ہو گی لہٰذا اس کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایسی اونٹنی کے نتاج (ولادت) کا دعوی کیا جو ایک شخص کے قبضے میں تھی اور اس پر گواہ پیش کر دیے۔ قابض ـــــ نے بھی اس دعویٰ کے مثل پر گواہ پیش کر دے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قابض کے حق میں اونٹنی کا فیصلہ دیا۔ یہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہے۔ ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قابض کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی اور قضاء ترک کے طور پر مدعا کو قابض کے قبضے میں ترک کر دیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے قضاء کے لفظ کی تصریح کی ہے۔ حالانکہ قابض کے قبضے میں ترک کرنا چھوڑنا، حقیقتاً قضاء نہیں ہوتا۔ ایسے ہی وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی اس میں ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کا قابض کے حق میں فیصلہ دیا۔ اسی طرح جب دو خارج کسی تیسرے پر نتاج کا دعویٰ کریں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور قابض کے قبضے میں نہیں چھوڑا جاتا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جو عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے نتاج پر گواہ پیش کیے اور دوسرے نے نتاج سے مطلق (خالی و آزاد) ملک پر تو نتاج کی گواہی اولی ہو گی کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ اپنے صاحب کے لیے ملک کی اولیت پر قائم ہوئی ہے پس اس کے غیر کو ملکیت حاصل نہیں ہو گی مگر اس کی جانب سے۔

اور اگر دونوں گواہوں نے توقیت کی تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو تب بھی وہی حکم ہو گا کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں گواہیوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔ اور اگر دونوں کی توقیت مختلف ہو تو اس

وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جس کا بیان کردہ وقت جانور کی عمر کے موافق ہوگا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ دوسرے کی گواہی یقینی طور پر جھوٹی تھی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب جانور کی عمر معلوم ہو۔ اور اگر اس کی عمر کے بارے میں اشکال ہو تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احتمال ہو گا کہ اس کی عمر اس وقت کے موافق ہو اور احتمال ہو گا کہ اس وقت کے موافق نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہو گا کہ دونوں ہی کے مخالف ہو۔ پس دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا گویا کہ دونوں نے سرے سے تاریخ بیان ہی نہیں کی۔

اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بیان کردہ وقت کے مخالف ہو تو وقت ساقط ہو جائے گا۔ ظاہر روایت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ توقیت کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا پس گویا کہ انہوں نے توقیت کی ہی نہیں اور دونوں گواہیاں بغیر توقیت کے مطلق ملک پر قائم ہوئیں۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا کہ ابو اللیث رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور کہا کہ یہ (قول) صحیح ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر دونوں وقتوں کے مخالف ہوئی تو دونوں گواہیوں کے جھوٹ کا یقین ہو گیا اور وہ کالعدم ہو گئیں پس مدعا کو قابض کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا جیسا کہ وہ تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عمر کا دونوں وقتوں کے مخالف ہونا دونوں وقتوں کے جھوٹ ہونے کا موجب ہے سرے سے دونوں گواہیوں کے جھوٹے ہونے کا نہیں۔

اسی طرح اگر دونوں کا اختلاف باندی میں ہو۔ خارج کہے کہ یہ باندی میری ملکیت میں میری اس باندی سے پیدا ہوئی اور قابض بھی ایسی ہی بات کہے تو بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر اون اور مرعزی (بکری کے بالوں کے نیچے کا رواں) کے بارے میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس کے اپنے لیے ہونے پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اپنی ملکیت میں اس کو کاٹا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر کاتے ہوئے سوت میں اختلاف ہو اور ہر ایک گواہ پیش کر دے کہ یہ (کاتا ہوا سوت) اس کا ہے جس کو اس نے اپنی سوت سے کاتا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں واقع ہو جس میں تکرار کا احتمال نہیں ہوتا تو یہ بمنزلہ نتاج کے ہے اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں ہوا جس میں تکرار کا احتمال ہے ہوتا ہے تو یہ نتاج کے معنی میں نہیں ہوگا اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ملک میں معاملہ مشکل ہو جائے کہ وہ تکرار کا احتمال رکھتی ہے یا نہیں تو تب بھی خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب دو میں دودھ کے بارے میں اختلاف ہوا اور ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے اپنے قبضے اور اپنی ملکیت میں دودھ دوہا اور یہ کہ دودھ اس کا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دودھ دو مرتبہ دوہے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نتاج کے معنی میں ہو گا۔ اسی طرح اگر دونوں میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ بکری جس سے دودھ دوہا ہے وہ اس کے پاس پیدا ہوئی تھی تو قابض کے حق میں بکری اور دودھ دونوں کا فیصلہ دیا جائے گا اسی طرح اگر پنیر میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ پنیر اس کا ہے اپنی ملک میں اس کو بنایا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دودھ میں یہ احتمال نہیں کہ اس سے دو مرتبہ پنیر بنایا جا سکے پس یہ بمنزلہ نتاج کے ہو گا۔

اگر زمین اور کھجور کے درختوں میں اختلاف ہوا۔ دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ زمین اس کی ہے اس میں اس نے کھجور کے درخت لگائے ہیں تو زمین کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ نتاج کے معنی میں نہیں ہے اس لیے کہ نتاج بچے میں ملکیت کا سبب ہوتا ہے جب کہ شجرکاری زمین میں ملکیت کا سبب نہیں ہوتا اسی طرح شجرکاری ایسا امر ہے جس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی نتاج کے معنی میں نہیں ہے۔

اسی طرح اگر اُگے ہوئے دانوں (غلہ) اور موجود روئی کے بارے میں اختلاف ہوا اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کی ہے اس نے اپنی زمین میں اس کی کاشت کی ہے تو زمین دانے اور روئی کا فیصلہ خارج کے حق میں کیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر عمارت میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ اس نے اپنی زمین میں اس عمارت کی تعمیر کی ہے تو بوجہ مذکورہ یہی حکم ہے۔

ڈھلے ہوئے زیور کے بارے میں اختلاف ہوا اور ہر ایک دعوئے کرتا ہے کہ وہ اس کی ہے اس نے اپنی ملکیت میں اسکو ڈھالا ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائیگا کیونکہ ڈھالنے کا عمل تکرار کا متحمل ہوتا ہے پس یہ نتاج کے معنی میں نہیں ہے۔

اگر خز[1] کے یا بال کے کپڑے میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اس کپڑے کو اپنی ملک میں بنا ہے تو اگر معلوم ہو کہ وہ صرف ایک ہی مرتبہ بنا جا سکتا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ بمنزلہ نتاج کے ہے اور اگر معلوم ہو کہ اس کو دو مرتبہ بنایا جا سکتا ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ایسے ہی اس وقت ہوگا جب مشکل ہو (یعنی جب اس بات کا علم نہ ہو)

اسی طرح اگر ڈھلی ہوئی تلوار کے بارے میں اختلاف ہوا اور ہر ایک دعوٰی کرتا ہو کہ اس نے اس کو اپنی ملک میں ڈھالا ہے تو اس کے بارے میں جاننے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر باندی کے بارے میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ اس (متنازعہ باندی) کی ماں اس کی باندی ہے اور اس نے اس باندی کو اس کی ملکیت میں جنا ہے تو باندی اور اس کی ماں کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ نتاج کا دعوٰی نہیں ہے بلکہ یہ ملک مطلق کا دعوٰی ہے یعنی ماں میں ملکیت کا دعوٰی ہے یعنی ملک مطلق میں خارج کی گواہی کا اعتبار کیا جاتا ہے پس ماں کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا پھر ماں میں ملکیت سے وہ بچے کا بھی مالک ہوگا۔

ایسے ہی اگر بھیڑ اور اون میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ یہ بھیڑ اس کی مملوک ہے اور یہ کہ یہ اون اس بھیڑ کی ہے تو بھیڑ اور اون کے بارے میں بوجہ مذکورہ خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

دو بکریاں ہوں ایک سفید اور دوسری سیاہ اور دونوں ایک شخص کے قبضے میں ہوں۔ پھر خارج (غیر قابض) اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ سیاہ بکری نے اس کو اس کی ملکیت میں جنا تو دونوں میں سے ہر ایک کے لیے اس بکری کا فیصلہ کیا جائے گا جس کے بارے میں اس کے گواہوں نے گواہی دی کہ وہ اس کی ملک میں جنی گئی تھی۔ پس خارج کے حق سفید بکری

---

[1] خز ایک کپڑا جس کا تانا ریشم کا اور بانا ایک آبی جانور کے اون کا ہوتا تھا۔

کا اور قابض کے لیے سیاہ بکری کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ خارج کے گواہ سفید بکری میں نتاج پر پیش ہوئے ہیں اور اس میں قابض کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے پس نتاج کے گواہ اولی ہوں گے۔ اسی طرح قابض کے گواہ سیاہ بکری میں نتاج پر قائم ہوئے ہیں جب کہ اس میں خارج کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے ہیں پس نتاج پر گواہ اولی ہوں گے۔

اگر اس دودھ میں اختلاف ہو جس سے پنیر بنایا گیا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کردے کہ وہ دودھ جس سے پنیر بنایا گیا ہے اس کی ملکیت میں تھا تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دودھ میں ملک پر قائم ہونے والی گواہی ملک مطلق پر گواہی ہے اولیت ملک پر نہیں اور ملک مطلق کے دعویٰ میں خارج کے گواہ اولی ہوتے ہیں۔

کسی شخص کے قبضے میں غلام کے بارے میں دعویٰ کیا کہ اس (مدعی) نے اس (غلام) کو فلاں شخص سے خریدا تھا اور جس شخص سے اس نے خریدا تھا یہ غلام اسی کی ملک میں پیدا ہوا تھا۔ اور قابض اس شخص پر گواہ پیش کرے کہ اس نے کسی اور شخص سے خریدا تھا اور اسی کی ملکیت میں یہ پیدا ہوا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اپنے بائع کی ملکیت میں ولادت کا دعویٰ بمنزلہ اپنی ملکیت میں ولادت کے دعویٰ کے ہے اسلیے کہ اس مشتری کو ملکیت اسکی جانب سے حاصل ہوئی ہے اور ایسی صورت میں اس کے لیے فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر میراث یا ہبہ یا صدقہ یا وصیت کا دعوی کرے اور اس بات کا کہ وہ غلام مورث واہب یا موصی کی ملک میں پیدا ہوا تھا تو بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر خارج اور قابض میں سے ہر ایک نے نتاج (ولادت) کا دعویٰ کیا اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا گیا پھر ایک اور شخص آیا اور نتاج کا دعویٰ کیا اور قابض نے گواہ پیش کیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا الا یہ کہ قابض نتاج پر دوبارہ گواہ پیش کرے جس پر وہ اولی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اول کے خلاف فیصلہ مدعی ثانی کے خلاف فیصلہ نہیں ہوگا لہٰذا مدعی ثانی مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں ہوگا لہٰذا اس کے گواہ سنے جائیں گے۔ اگرچہ نتاج پر گواہی صفت اولیت کے ساتھ موجب ملک ہے اور عتق کی طرح اس میں بھی تکرار کا احتمال نہیں ہوگا۔ ملک اور عتق کے درمیان یہ فرق کیا گیا ہے کہ ایک شخص پر کسی کے لیے عتق کا فیصلہ تمام انسانوں پر فیصلہ شمار ہوگا جب کہ ایک شخص پر ملک کا فیصلہ دوسرے پر فیصلہ شمار نہیں ہوگا۔

وجہ فرق یہ ہے کہ عتق اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بندہ اس کو باطل کرنے پر قدرت نہیں رکھتا حتی کہ حر کو اس کی رضامندی سے غلام بنانا جائز نہیں اور اگر یہ بندہ کا حق ہوتا تو مثل رق (غلامی) کے بندہ کو اس کے باطل کرنے پر قدرت حاصل ہوتی۔ اور جب یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس کے حقوق کے اثبات میں لوگ اس کی جانب سے بطریق نیابت خصم ہیں کیونکہ وہ اس کے بندے و غلام ہیں پس ایک بندہ کی موجودگی کل کی موجودگی کی مانند ہے اور ایک پر فیصلہ ہوگا کیونکہ عبودیت میں لوگ سب برابر ہیں مثل ورثاء کے جب وہ میت کے حقوق کے اثبات میں اور اس سے دعاوی کو دفع کرنے میں اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ وہ اس کے خلفاء و نائب ہوتے ہیں لہٰذا خلافت و نیابت میں سب کے برابر ہونے کی وجہ سے ایک سب کے قائم مقام ہوگا۔ ملک کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ خالص بندے کا حق ہے لہٰذا اس میں موجود غائب کی طرف سے خصم نہیں بنے گا مگر جب کہ غائب نے اسکو حقیقت میں اپنا نائب بنایا ہو یا از روئے شرع غائب کی جانب سے نیابت کا ثبوت ہو اور جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے اس میں حاضر اور

غائب کے درمیان اتصال ہو جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ اور چونکہ ان میں سے کوئی بات موجود نہیں لہٰذا غیر پر قضا و فیصلہ غائب پر قضاء ہوگی بغیر اس کے کہ غائب کی جانب سے کوئی خصم موجود ہو اور یہ جائز نہیں۔

اگر گواہوں نے گواہی دی کہ یہ گندم اس کھیتی سے ہے جو اس شخص کی زمین سے کاٹی گئی ہے تو زمین والے کو وہ گندم لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ بیج کسی دوسرے کا ہو حالانکہ کھیتی میں ملکیت بیج میں ملکیت کے تابع ہوتی ہے زمین میں ملکیت کے تابع نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ غصب شدہ زمین میں جب غاصب اپنا بیج کاشت کرے تو پیدا ہونے والی گندم اسی کی ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ یہ گندم اسکی کھیتی سے ہے یا یہ کھجوریں اس کے درخت کی ہیں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ گندم اور کھجور میں ملکیت کھیتی اور درخت میں ملکیت کے تابع ہوتی ہے۔

اور اگر وہ یہ کہیں کہ یہ گندم اس کھیتی سے ہے جو اس کی زمین سے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ گواہی دے کہ وہ گندم اس کی زمین سے کاٹی گئی ہے تو اس کے حق فیصلہ نہیں دیا جاتا تو ایسے ہی یہاں بطریق اولیٰ اس کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اگر گواہی دی کہ یہ دودھ اور یہ اون اس کی بکری کا دودھ ہے اور اس کی بھیڑ کا اون ہے تو اس کے لیے فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ بکری وغیرہ اس کی ہو اور دودھ اور اون دوسرے کا ہو بایں طور کہ اس نے ان چیزوں کی غیر کے لیے وصیت کی ہو۔

یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی یہ تمام کی تمام خارج (غیر قابض) کے ملک کا دعویٰ کرنے کے بارے میں تھی۔

جب دو خارج قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کریں:

اور جب دو خارج قابض پر ملک کا دعویٰ کریں تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان میں سے ہر ایک اتنے ہی کا دعویٰ کرتا ہے جتنا کہ دوسرا کرتا ہے یا ایک دوسرے سے زائد کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اگر ان میں سے ہر ایک اتنے ہی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس میں وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم ذکر کرتے ہیں یعنی یہ کہ دونوں گواہیاں یا تو وقت سے مطلق ملک پر قائم ہوں گی یا ایک وقت پر اور دوسری ملک موقت پر قائم ہوگی۔ اور یہ سب یا تو سبب کے ساتھ ہوں گی یا سبب کے بغیر ہوں گی۔

تو اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک مطلق پر قائم ہوں تو دونوں خارجوں (غیر قابض مدعیوں) کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور مدعا کو قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور ان میں سے جس کے نام کا قرعہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہیوں پر عمل محال ہے کیونکہ دونوں کے درمیان منافات ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہی شئی ایک ہی وقت میں دو آدمیوں کی پورے طور پر مملوک نہیں ہو سکتی لہٰذا دونوں گواہیاں باطل ہونگی کیونکہ دونوں کے قوت میں برابر ہونے کی بنا پر ایک پر عمل دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ نہیں ہے۔ اور ایک کو قرعہ کے ساتھ ترجیح دی جائے گی کیونکہ شریعت میں قرعہ فی الجملہ وارد ہوا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔ اور بقدر ممکن دونوں دلیلوں پر عمل واجب ہے پس

اگر دونوں پر اعتبار سے عمل ممکن ہو تو دونوں پر ہر اعتبار سے عمل کیا جائے گا اور اگر ہر اعتبار سے دونوں پر عمل ممکن نہ ہو تو ایک اعتبار سے ہی ان پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ دیگر شرعی دلائل میں ہوتا ہے مثلاً جب کتاب اللہ کی ظاہری آیات اور سنن مشہورہ اور اخبار آحاد اور شرعی قیاسات متعارض ہوں اور یہاں اگرچہ دونوں گواہیوں پر اس طور سے عمل محال ہے کہ پورے محل میں ملک کو ظاہر کیا جائے البتہ نصف محل میں اظہار ملک کے طریقے سے دونوں پر عمل ممکن ہے لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک موقت پر قائم ہوں تو اگر دونوں کا وقت یکساں ہو تو اس وقت بھی یہی جواب ہے کیونکہ جب ان میں سے ایک کے لیے سابقیت ثابت نہیں ہوئی تو تعارض کے حکم کی بناء پر تاریخ ساقط ہو جائے گی اور معدوم ہو جائے گی اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو بالاجماع مقدم اولیٰ ہوگا۔ یہاں پر محمد رحمہ اللہ کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ خارج کے گواہ بلا اختلاف مسموع ہوتے ہیں۔ اور چونکہ دونوں گواہیاں خارجوں کی جانب سے ہیں لہٰذا دونوں مسموع ہوں گی۔ پھر ان میں سے ایک کو تاریخ کی وجہ سے جو ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ملک کو ایسے وقت میں ثابت کیا ہے جس میں دوسری گواہی اس کے معارض نہیں ہے پس حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقدم تاریخ والے کو دیدیا جائے یہاں تک کہ اس بات پر دلیل قائم ہو جائے کہ کس طریقے سے دوسرے کی طرف ملکیت منتقل ہوئی۔

اور اگر سبب کو ذکر کئے بغیر ایک تاریخ بیان کرے اور دوسرا اطلاق کرے (یعنی تاریخ بیان نہ کرے) تو ابو حنیفہؒ کے حوالہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ابو یوسفؒ کے حوالہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور محمدؒ کے حوالہ کے نزدیک اطلاق والے کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق پر قائم ہونے والی گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ ملک مطلق از روئے حکم اصل سے ہی اس کی ملک ہے کیا دیکھتے نہیں کہ ملک مطلق (اصل سے حاصل ہونے والے) زوائد میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کی بناء پر اولاد واکساب میں استحقاق ہوتا ہے۔ یہ ملک کے اصل سے ظاہر ہونے کا حکم ہے اور ملک موقت سے اس کا استحقاق نہیں ہوتا۔ پس ملک مطلق پر قائم ہونیوالی گواہی زیادہ قوی ہوگی اور اس پر فیصلہ کرنا اولیٰ ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ تاریخ بتلانے والی گواہی ملکیت کو ایسے وقت میں ظاہر کر رہی ہے جس میں تاریخ سے مطلق گواہی یقینی طور پر اس کے معارض نہیں ہے بلکہ اس میں معارضہ اور عدم معارضہ دونوں کا احتمال ہے۔ پس شک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا لہٰذا تاریخ والے کی گواہی بلا معارض ثابت ہوگی اور نتیجتاً تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو گزری کہ ملک مطلق میں یہ بھی احتمال ہے کہ سب (مقدم) ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ متاخر ہو اس احتمال کی بناء پر کہ اطلاق والا اگر تاریخ ذکر کرے تو اس کی تاریخ مقدم ہو۔ اور سابقیت کا ثبوت احتمال کے ساتھ بھی ہوتا ہے پس تاریخ کا اعتبار ساقط ہوگا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں خارجوں کی جانب سے گواہیاں قابض کے خلاف ملک پر ہوں بغیر ذکر سبب کے۔

اور اگر وہ سبب کے ذکر کے ساتھ ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں ایک ہی سبب مثلاً میراث یا خرید یا نتاج وغیرہ سے ملک کا دعوی کرتے ہیں یا دونوں اس کا دو سببوں سے دعوی کرتے ہیں۔

اگر دونوں ملک کا دعوی ایک سبب سے کرتے ہیں پھر اگر سبب میراث ہو تو اگر دونوں کے گواہوں نے توقیت کی ہو تو مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ملک موروث (وارث کو حاصل ہونے والی ملکیت)، وہ میت کی موت کے بعد اسی کی ملک ہوتی ہے۔ وارث تو محض میت کا اس کی ملک میں نائب و خلیفہ ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ ترکہ میں سے تجہیز و تکفین کرتا ہے اور اس میں سے دیون (قرضے) ادا کرتا ہے اور وارث پر عیب کی بنا پر (میت کی فروخت کی ہوئی مبیع) واپس کی جاتی ہے اور وہ بھی عیب کی بنا پر (میت کی خریدی ہوئی چیز) لوٹاتا ہے۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ وارث حاضر ہوئے اور انہوں نے وقت سے مطلق ملک کا دعوی کیا۔

اور اگر دونوں وقت بیان کریں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو بوجہ مذکور یہی حکم ہے۔ اور اگر ایک کا وقت مقدم ہو تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا جب کہ محمد رحمہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور ان کے نزدیک میراث میں تاریخ کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ موروث میت کی ملک ہوتا ہے اور وارث میت کا قائم مقام ہے پس موت وارث کے ملک کی تاریخ نہیں ہوگی لہذا اس کے ملک کی تاریخ ساقط ہوگی اور معدوم ہوگی اور ملک مطلق کا دعوی باقی رہ جائے گا جس میں دونوں برابر ہیں۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر نہ کریں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر کریں تو مقدم تاریخ والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اس کو نوادر ہشام میں ذکر کیا ہے۔ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں چونکہ وارث گواہ پیش کر کے مورث کے لیے ملک کو ظاہر کرتا ہے اپنے لیے نہیں پس یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں مورث حاضر ہوئے اور ان میں سے ہر ایک نے تاریخ ذکر کرنے والی گواہی پیش کی۔ اور ایک کی تاریخ مقدم ہے۔ اگر معاملہ ایسے ہی ہوتا تو مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جاتا اس کے ایسے وقت میں ملک کو ثابت کرنے کی بنا پر کہ جس میں دوسرے کی گواہی اس کے معارض نہیں ہے۔ پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر ان میں سے ایک وقت بیان کرے اور دوسرا وقت بیان نہ کرے تو بالاجماع دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ میراث کے باب میں تاریخ ساقط الاعتبار ہوتی ہے پس عدم کے ساتھ لاحق ہوئی (یعنی معدوم ہوئی)۔ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسے بنتا ہے گویا کہ دونوں خارج مورث حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک کا دعوی کیا اور ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی دوسرے نے نہیں کی۔ اس صورت میں مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا کیونکہ دونوں نے دو آدمیوں سے ملک حاصل ہونے کا دعوی کیا ہے اور اس میں تاریخ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اور اگر سبب شراء (خریدنا) ہو تو ہم کہتے ہیں کہ مکان یا تو تیسرے شخص کے قبضے میں ہوگا یا ان دو میں سے

کسی کے قبضے میں ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں یا تو دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے یا دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے۔

پس اگر مکان تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کرتے ہوں تو اگر وہ (بائع) قابض ہو اور دونوں ثمن معلوم (یعنی، تعین قیمت) کے عوض اس سے خریدنے پر اور ثمن کی ادائیگی پر تاریخ سے گواہ پیش کردیں اور قبضہ کا ذکر کریں تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور جس کے نام قرعہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ مسئلہ تہاتر (گواہیوں کا ایک دوسرے کے مخالف ہونے کی بناء پر باطل ہونا) ہے جو پہلے گزر چکا ہے۔

اور جب کسی مکان کے بارے میں دو کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے تو دونوں کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو ان میں سے ہر ایک نصف مکان کو نصف ثمن کے عوض میں لے لے اور چاہے تو بیع توڑ دے کیونکہ شراء سے دونوں کا مقصود پورے مبیع کو حاصل کرنا ہے جو حاصل نہیں ہوا۔ یہ رضامندی میں خلل کا موجب ہوا اور اسی کی وجہ سے دونوں کے لیے خیار کا اثبات کیا ہے۔ پھر اگر ان میں سے ہر ایک نصف مکان لینے کو اختیار کرے تو وہ بائع پر نصف ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ اس کو بھی صرف نصف مبیع ملا ہے اور اگر وہ واپس کرنے کو اختیار کرے تو ان میں سے ایک پورے ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ بیع منفسخ ہوگئی ہے۔ اور اگر ایک لوٹانے کو اور دوسرا لینے کو اختیار کرے تو اگر قاضی کی قضاء کے بعد اور اس کا ان دونوں کو خیار دینے کے بعد ہو تو اس کو صرف نصف ثمن کے عوض (نصف) مکان لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ اس پر قاضی کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں (نصف مکان میں) عقد کے منفسخ ہونے کا موجب ہے پس وہ (دوسرا نصف مکان) بغیر تجدید بیع کے نہیں لے سکے گا جیسا کہ مشفوعہ مکان کے بارے میں دونوں شفیعوں کے حق میں فیصلہ کردے پھر ان میں سے ایک شفعہ چھوڑ دے تو۔ اس کے ساتھی کے لیے اس نصف مکان کے علاوہ نہ ہوگا۔

اور جب قاضی کی قضاء سے پہلے ان میں سے ایک نے ترک خصومت کو اختیار کیا تو دوسرے کو اختیار ہوگا کہ وہ کل مبیع کو کل ثمن کے عوض میں لے لے کیونکہ عقد سے پورے مبیع میں استحقاق آتا ہے اور اس سے امتناع مزاحمت کے حکم کی وجہ سے تھا تو جب مزاحمت ختم ہوگئی تو مانع زائل ہوگیا مثل دو شفیعوں میں سے ایک کے کہ جب مشفوعہ مکان کے بارے میں قاضی کی قضاء سے پیشتر شفعہ ترک کردے تو اس کے لیے کل مکان کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر دونوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور اس پر گواہ پیش کردیے تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا۔

خیار کے توابع میں وہی کلام ہے جو ہم بیان کرچکے ہیں سوائے اس کے کہ وہاں سے قابض جو کہ بائع ہے شراء پر قائم ہونے والی گواہی اس (بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر بھی قبول ہوگی جب کہ غیر قابض سے شراء پر قائم ہونے والی گواہی اس (یعنی بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں مبیع بائع

کے قبضے میں ہے اور قبضہ دلیل ملک ہے لہٰذا اس کے ذکر سے استغناء ہوا۔ اور دوسری صورت میں مبیع بائع کے قبضے میں نہیں ہے پس بیع کی صحت کے لیے ملک کے ذکر کی ضرورت ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں کے گواہ تاریخ بیان نہ کریں۔

اور جب دونوں تاریخ بیان کریں تو اگر دونوں تاریخیں یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں ساقط الاعتبار ہوں گی اور مطلق شراء کا دعویٰ باقی رہے گا۔ اور اگر ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہ بالاجماع اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ ایسے وقت میں ملک کا اظہار کرتی ہے جس میں دوسری اس کے معارض نہیں ہے پس اس کی وجہ سے دوسری گواہی مندفع ہو جائے گی۔ اور اگر ایک نے تاریخ بیان کی دوسری نے نہیں کی تو تاریخ بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ معین وقت میں ملک کا اظہار کر رہی جب کہ دوسری وقت سے کوئی تعرض نہیں کر رہی پس اس میں تقدم و تاخیر دونوں کا احتمال ہے اور شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ (یعنی تاریخ ذکر نہ کرنے والی گواہی) تاریخ بیان کرنے والی گواہی کے معارض نہیں بنے گا۔

اور اگر دونوں کے گواہوں نے تاریخ ذکر نہیں کیا البتہ ان میں سے ایک نے قبضہ کا ذکر کیا تو یہ گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ اس گواہی نے جب مبیع پر قبضہ کو ثابت کیا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ قابض کی بیع سابق ہے پس اولیٰ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک تاریخ کا ذکر کرے اور دوسری قبضے کا ذکر کرے تو قبضے کی گواہی اولیٰ ہوگی الا یہ کہ تاریخ والی گواہی اس بات کی شہادت دے کہ اس کی شراء دوسرے کی شراء سے پہلے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور دوسرا مدعی بائع پر ثمن کے لیے رجوع کرے گا اسی طرح اگر دونوں ایک ہی تاریخ ذکر کریں اور ان میں سے ایک قبضے کو بیان کرے تو قبضہ کو بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی مگر جب کہ دوسرے کا بتایا ہو وقت مقدم ہو۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں ایک ہی شخص سے شراء کا دعویٰ کریں خواہ بائع قابض ہو یا غیر قابض ہو

اور جب دونوں مدعی قابض کے علاوہ دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں جو وقت سے مطلق ہو اور اس پر گواہ پیش کر دیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ ہوا گویا کہ دونوں خارج بائع حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا اور دونوں کے لیے خیار ثابت ہوگا۔ اور خیار کے بارے میں کلام اسی طور پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں تو اگر ان کے وقت یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہو تو مقدم تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ سے اصول کی روایت میں ہے۔ اس کے برخلاف میراث ان کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس فرق کی وجہ داری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ مشتری ملک کو اپنے لیے ثابت کرتا ہے جب کہ وارث ملک کا اثبات میت کے لیے کرتا ہے محمد رحمہ اللہ سے املاء میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے شراء کا ایک حکم بتایا اور فرمایا کہ شراء میں بھی تاریخ کا اعتبار نہ ہوگا الا یہ کہ دونوں گواہیاں دونوں

فروخت کنندوں کی ملک کی تاریخ بیان کریں۔
اور اگر ایک کی گواہی وقت بیان کرے اور دوسری گواہی وقت بیان نہ کرے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ اس صورت کے درمیان اور اس صورت میں جبکہ دو آدمی ایک شخص سے شراء کا دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کے گواہ وقت بیان کریں اور دوسرے کے نہ کریں تو وقت والے گواہ اولی ہوں گے۔ فرق کیا گیا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں نے دو شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کیا تو انہوں نے دو فروخت کنندوں سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کیا اور ایک گواہی کی تاریخ ایک شراء کی سابقیت پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھی کی شراء اس کی شراء سے مقدم ہو پس احتمال کے ہوتے ہوئے ایک کی سابقیت کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور مدعا کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔
اور جب وہ دونوں ایک سے شراء کا دعویٰ کریں تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہاں دونوں ایک شخص سے ملکیت کے حصول پر متفق ہیں پس ایک گواہی کی تاریخ ایسے وقت میں بائع سے ملکیت کا ایجاب کرتی ہے کہ جس میں کوئی اس سے جھگڑا نہیں کر رہا لہٰذا اس کو دینے کا حکم دیا جائے گا حتی کہ اس سے ملکیت کے حصول پر کوئی اور دلیل قائم ہو جائے۔
گزشتہ تفصیل اس وقت ہے جب مکان کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہو۔
اور اگر مدعا دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضے میں ہو پھر دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں تو قبضہ والا اولی ہوگا خواہ دوسرے نے تاریخ بیان کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ گواہوں نے قبضے کا ذکر کیا ہو یا ذکیا ہو کیونکہ قابض کا قبضہ حس و مشاہدہ سے ثابت ہونے کی بناء پر قوی تر ہے۔ جب کہ دوسرے کا قبضہ گواہی سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا محسوس قبضہ اولی ہوگا۔ اور حاصل یہ ہوا کہ وہ قبضہ جو حس سے ثابت ہو اس قبضہ سے اولی ہوتا ہے جو خبر سے ثابت ہو اور تاریخ سے ثابت ہونے والے سے بھی اولی ہوتا ہے۔ اسی طرح خبر سے ثابت ہونے والا قبضہ تاریخ سے ثابت ہونے والے سے اولی ہوتا ہے۔
اور اگر دونوں مدعی دو آدمیوں سے شراء کا دعویٰ کریں تو خارج (غیر قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا خواہ گواہوں نے وقت بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو یا ایک نے کیا ہو دوسرے نے نہ کیا ہو سوائے اس صورت کے کہ جب دونوں نے وقت بیان کیا اور قابض کا وقت مقدم ہو کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا پس یہ دونوں فروخت کنندوں کے قائم مقام ہوئے اور یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں فروخت کنندہ حاضر ہوئے اور گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ بائع کے ایک ہونے کی صورت میں حکم مختلف ہوگا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ ان کو بائع کی جانب سے شراء کے ذریعے سے ملکیت حاصل ہوئی اور چونکہ ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہے لہٰذا اس کو ایسے کہا جائے گا گویا کہ قابض کی شراء مقدم ہے۔
اور اگر سبب نتاج (ولادت) ہو مثلاً دونوں خارجوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے جانور اس کا ہے اور اس کے پاس پیدا ہوا تھا تو اگر دونوں میں سے ہر ایک نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں حجتیں مساوی ہیں اور دونوں پر اس طور سے عمل کہ ملک کا اظہار پورے محل میں ہو محال ہے۔ پس دونوں پر بقدر امکان عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں ملک موقت پر گواہ پیش کریں تو اگر دونوں کا

وقت ایک ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں تو جانور کی عمر کو فیصل بنایا جائے گا اگر اس کی عمر کا علم نہ ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مدعا کا دونوں کے درمیان (نصف نصف) ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر معلوم نہ ہو تو احتمال ہوتا ہے کہ اس کی عمر اس کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو پس وقت ساقط الاعتبار ہوا اور ایسے ہوا گویا کہ انہوں نے سرے سے وقت کا ذکر نہیں کیا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمر میں اشکال (یعنی عمر کے معلوم نہ ہونے) کا وقوع سابقیت کے حکم کے اعتبار کے سقوط کا موجب ہوتا ہے پس عمر کو حکم و فیصل بنانا باطل ہوا۔ اور وقت کے لیے حکم باقی رہا لہٰذا مقدم اولیٰ ہوگا۔ یہاں خارج مع قابض کا اشکال[1] پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بتلائے ہوئے وقت کے مخالف ہو تو اس میں وہی حکم ہوتا ہے جو خارج مع قابض میں ہوتا ہے[2] اور اگر ایک نتاج پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک مطلق پر تو بوجہ مذکورہ نتاج کی گواہی اولیٰ ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دو خارج ایک شخص سے یا دو شخصوں سے ایک ہی سبب مثلاً میراث شراء اور نکاح کے ذریعے سے ملک کا دعویٰ کرتے ہوں۔

اور جب دونوں سبب مختلف ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دو مختلف شخصوں سے حاصل کرنے کا کہتے ہوں یا ایک ہی شخص سے حاصل کرنیکا کہتے ہوں۔ پھر اگر دو شخصوں سے حاصل کرنیکا کہتے ہوں تو دونوں سببوں میں سے ہر ایک پر عمل کیا جائے گا مثلاً ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ جانور فلاں شخص سے خرید تھا اور دوسرا دعویٰ کرے کہ فلاں ایک اور شخص نے اس کو یہ جانور ہبہ کیا تھا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا تھا تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں بائع اور واہب سے ملکیت کے حصول کا دعویٰ کرتے ہیں لہٰذا ان کے قائم مقام ہوئے اور ایسے ہوا گویا کہ وہ دونوں (یعنی واہب اور بائع) خود حاضر ہوئے اور دعویٰ کیا اور ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ ایسے ہی جب تیسرا اپنے باپ سے میراث کا دعویٰ کرے تو اس کو ان سب کے درمیان تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اگر چوتھا صدقہ کا دعویٰ کرے تو بوجہ مذکورہ مدعا کو ان کے درمیان چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

اور اگر ایک شخص سے حاصل کرنے کا کہتے ہوں تو دونوں سببوں کو دیکھا جائے گا۔ اگر ان میں سے ایک قوی تر ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ راجح پر عمل واجب ہوتا ہے۔ اور اگر قوت میں دونوں مساوی ہوں تو بقدر امکان دونوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ شرعی دلائل میں طریقہ ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ ان میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے یہ مکان فلاں سے خریدا تھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی اور مکان پر قبضہ کر لیا تھا دوسرے نے اس بارے پر گواہ پیش کئے فلاں (اسی شخص) نے اس کو یہ مکان ہبہ کیا تھا اور اس نے مکان پر قبضہ کر لیا تھا تو شراء والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ شراء خود حکم کا فائدہ دیتا

---

[1] اشکال کی وجہ یہ ہے کہ خارج مع قابض کی صورت میں پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر جانور کی عمر کے بارے میں اشکال ہو تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو جانے کا اِلی اللہ قال گویا کہ دونوں نے سرے سے تاریخ بیان ہی نہیں کی اور اگر دونوں (قابض وخارج) توقیت نہ کریں تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔

[2] اگر جانور کی عمر دونوں (قابض وخارج) کے بیان کردہ وقت کے مخالف ہو تو وقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

ہے جب کہ ہبہ بغیر قبضہ کے حکم کا فائدہ نہیں دیتا ۔ لہٰذا شراء اولیٰ ہوگا۔ ایسے ہی بوجہ مذکورہ شراء کا صدقہ و قبضہ کے ساتھ تعلق ہے۔ اور ایسے ہی شراء کا رہن و قبضہ کے ساتھ کیونکہ شراء عین میں ملکیت کا فائدہ دیتا ہے جب کہ رہن قبضے کے اختیار ملک کا فائدہ دیتا ہے اور عین میں ملک قوی تر ہوتی ہے۔

اگر دونوں گواہیاں قبضہ کے ساتھ جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ ان اشیاء میں ہے جو قابل تقسیم نہ ہوں مثلاً جانور اور غلام وغیرہ وہ اشیاء جو قابل تقسیم ہوں جیسے مکان وغیرہ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دو آدمیوں کو ہبہ کرنے کے قاعدے کے مطابق شیوع کے معنی کے پائے جانے کی بنا پر دونوں کے لیے کچھ کا فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم کے درمیان یہاں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ کل پر گواہ قائم ہونے کی وجہ سے اس میں شیوع طاری کا معنی پایا جاتا ہے جو جواز کے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح اگر صدقہ مع القبض یا ہبہ اور صدقہ مع القبض جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر لیکن یہ اس صورت میں ہے جب مدعا ان میں سے کسی ایک کے قبضے میں نہ ہو اور اگر ہو تو بالاجماع بوجوہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر رہن اور ہبہ یا رہن اور صدقہ جمع ہو جائیں تو قیاس کے مطابق ہبہ اولیٰ ہوگا۔ اور ایسے ہی صدقہ بھی کیونکہ ہبہ اور صدقہ دونوں ہی عین و ذات میں ملک کا فائدہ دیتے ہیں جبکہ رہن ملکیت قبضہ و حبس کا فائدہ دیتا ہے اور ملکِ ذات قوی تر ہے۔ از روئے استحسان رہن اولیٰ ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون دین کی مقدار کے برابر مضمون ہوتا ہے جبکہ موہوب سرے سے مضمون ہی نہیں ہوتا پس رہن اقوی ہوگا۔

اگر دو نکاح جمع ہو جائیں مثلاً دو عورتیں دعویٰ کریں اور ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ شوہر نے اس سے اس شئی کو مہر بنا کر نکاح کیا تھا تو دونوں سببوں کے برابر ہونے کی وجہ سے اس شئی کا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر نکاح ہبہ یا صدقہ یا رہن کے ساتھ جمع ہو تو نکاح اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو خود مفید حکم ہے۔ لہٰذا اقوی ہوگا۔

اگر شراء اور نکاح جمع ہو جائیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا کا دونوں کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دیا جائے گا اور عورت کے لئے شوہر کے ذمے نصف قیمت کا نصف (یعنی کل کی چوتھائی قیمت) آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شراء اولیٰ ہوگا اور عورت کے حق میں شوہر کے ذمے پوری قیمت آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کہ شراء نکاح سے اقوی ہے کی دلیل یہ ہے کہ ثمن کے ذکر کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتی جبکہ نکاح مہر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے ایسے ہی بیع میں غیر مملوکہ کا ذکر صحیح نہیں ہوتا جبکہ نکاح میں صحیح ہوتا ہے مثلاً دوسرے کی باندی کو نکاح میں مہر بنائے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شراء نکاح سے اقوی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح مثل شراء کے ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک معاوضہ ہے اور خود مفید حکم ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ایک کا دعویٰ مدعا کی مقدار میں اتنا ہی ہو جتنا دوسرے کا ہو۔ اور اگر ایک کا دعویٰ دوسرے سے زائد مقدار میں ہو مثلاً ایک کل مکان کا دعویٰ کرتا ہو اور دوسرا اس کے نصف کا اور دونوں اس پر گواہ پیش کر دیں تو کل کے مدعی کے حق میں تین چوتھائی مکان اور نصف کے مدعی کے حق میں چوتھائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کل کے مدعی کے حق میں دو تہائی مکان کا اور نصف

کے مدعی کے حق میں ایک تہائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے جواب کا اختلاف ان کے طریق تقسیم میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک منازعہ کے طریقے پر تقسیم ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک عدل ومضاربت کے طریقے پر تقسیم ہوگی۔ منازعہ کے طریق تقسیم کی تفسیر یہ ہے کہ وہ مقدار جس میں تنازعہ واقع ہوا ہے اس کو دیکھا جائے گا اور وہ جزء جو تنازعہ سے خالی ہو اس کو اس کے مدعی کے لئے کیا جائے گا۔ عدل ومضاربت کے طریق تقسیم کی تفسیر یہ ہے کہ تمام حصوں کو عین (مدعا) میں جمع کیا جائے گا اور حصوں کے بقدر سب کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا پس ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا جیسا کہ میراث اور مشترک د متنزاحم قرضوں اور وصیتوں میں ہوتا ہے۔

پس جبکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تقسیم بطریق منازعہ ہوگی تو محل نزاع کی رعایت واجب ہوگی۔ اور یہاں ایک کل مکان کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرے کا اس سے تنازعہ صرف نصف میں ہے تو بقیہ نصف تنازعہ سے خالی ہوا پس وہ کل کے مدعی کے لئے سالم رہا کیونکہ وہ ایسی شئ کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں کسی دوسرے نصف میں تنازعہ نہیں ہے۔ اور جو کوئی ایسی شئ کا دعویٰ کرے جس میں کسی دوسرے کا اس سے تنازعہ نہ ہو تو وہ شئ اس کے لئے سالم ہوتی ہے۔ دوسرے نصف میں دونوں کا تنازعہ برابر ہے لہٰذا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پس تقسیم چوتھائیوں میں ہوگی۔ تین چوتھائیاں کل مکان کے مدعی کے لئے اور ایک چوتھائی نصف مکان کے مدعی کے لئے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک تقسیم بطریق مضاربت ہے تو ثمن کو کل حصوں پر تقسیم کیا جائے گا اور ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا پس یہاں ایک کل مکان کا مدعی ہے اور دوسرا نصف کا لہٰذا دونوں (یعنی کل و نصف) میں سے کمتر کو ایک حصہ بنایا جائے گا اور نصف مکان کو دونوں کے درمیان کیا جائیگا اور جب نصف مکان دونوں کے درمیان ہوا تو کل مکان کے دو حصے ہوئے لہٰذا کل مکان کا مدعی دو حصوں کا دعویٰ کرتا ہے اور نصف کا مدعی ایک حصے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اس کو ایک حصہ اور اس کو دو حصے دئے جائیں گے لہٰذا مکان دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوا کل کے مدعی کے لئے دو تہائی اور نصف کے مدعی کے لئے ایک تہائی۔

صحیح تقسیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ہے کیونکہ تقسیم کی حاجت دعویٰ منازعت اور حجت میں تعارض کے پیش آنے کی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے۔ کل کے مدعی کے لئے منازعت صرف نصف میں ہے لہٰذا تعارض کا ثبوت بھی صرف نصف میں ہے۔ پس باقی حجت کے قائم ہونے اور اس کے معارض سے خالی ہونے کی بنا پر وہ محل کے مدعی کے لئے سالم رہے گا لہٰذا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول دلیل پر بقدر امکان عمل ہے جو کہ واجب ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مکان کسی ثالث کے قبضے میں ہو۔

اور جب مکان دونوں مدعیوں کے قبضے میں ہو تو کل کے مدعی کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ وہ خارج ہے اس وجہ سے کہ وہ اپنے ساتھی پر اس نصف کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس کے قبضے میں ہے جبکہ نصف کا مدعی ایسی کسی شئ کا دعویٰ نہیں کر رہا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہو کیونکہ وہ صرف نصف کا دعویٰ کر رہا ہے اور نصف اس کے اپنے قبضے میں ہے۔ لہٰذا کل کا مدعی خارج ہوا اور نصف کا مدعی قابض ہوا اور چونکہ خارج کے گواہ اولیٰ ہوتے ہیں لہٰذا اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

جب دو خارج کسی تیسرے شخص کے قبضے میں کسی شئ کا دعویٰ کریں اور قابض انکار کرے اور گواہ پیش کرے

تو اگر مدعیوں کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم کا مطالبہ کریں تو منکر دونوں کے لئے حلف اٹھائے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے لئے نکول کیا تو دونوں مدعیوں کے حق میں نکول کی بنا پر فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ نکول ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اور اگر اس نے ایک کے لئے قسم کھائی اور دوسرے کے لئے نکول کیا تو جس کے لئے نکول کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں حجت پائی گئی۔ اور اگر وہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے قسم کھائے تو مدعا کو منکر کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا بطور قضاء ترک کے نہ کہ بطور قضاء استحقاق کے حتی کہ اگر اس کے بعد ان کے لئے گواہ قائم ہو گئے تو ان کے گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور ان کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف جب دونوں گواہ پیش کر دیں اور ان کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے پھر قابض اس شئے کے اپنی ملک ہونے پر گواہ لے آئے تو اس کے گواہ قبول نہ کئے جائیں گے۔ اور ایسے ہی جب دو مدعیوں میں سے ایک اس نصف پر جس کا مستحق اس کا ساتھی بنا ہے ان دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کئے جانے کے بعد گواہ پیش کرے تو اس کے گواہ مسموع نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مدعا علیہ کے قبضے میں ترک کرنے سے ہر ایک مدعی حقیقت میں مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں بنا لہٰذا ان سے گواہی مسموع ہو گی۔ جبکہ قابض حقیقت میں مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور اسی طرح جب دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے تو ان میں سے ہر ایک نصف میں حقیقتاً مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور مقضی علیہ کے گواہوں کو نہیں سنا جاتا مگر جبکہ وہ مستحق کی جانب سے حاصل ہونے کا دعویٰ کرے یا نتاج کا دعویٰ کرے اسی طرح اگر مقضی علیہ کا بائع یا اس بائع کا بائع وغیرہ دعویٰ کرے اور گواہ پیش کرے تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہو گا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ مقضی علیہ کے خلاف فیصلہ اس کے تمام بائعین (فروخت کنندگان) کے خلاف دعویٰ کے باطل ہونے کے بارے میں فیصلہ ہوتا ہے اگر ثمن کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے بارے میں ان کے خلاف فیصلہ نہ ہوا ہو۔ البتہ جب قاضی اس مشتری کے حق میں اپنے بائع پر ثمن کے لئے رجوع کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ بائع اپنے بائع پر بھی رجوع کر سکتا ہے وغیرہ۔ اسی طرح اس کے اور حریت اصلیہ کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حریت کا فیصلہ تمام لوگوں پر فیصلہ ہوتا ہے دعویٰ کے باطل ہونے کے حق میں اور بائعین پر ثمن کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے ثبوت میں۔ ملک اور عتق کے درمیان فرق کی بھی وہی صورت ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب قابض انکار کرے۔

اور اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے لئے اقرار کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اقرار یا تو گواہ پیش کرنے سے پیشتر ہو گا یا اس کے بعد ہو گا۔ پس اگر گواہ پیش کرنے سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہو گا اور مقرلہ کو مدعا دے گا۔ کیونکہ مدعا اس کے قبضے میں ہے اور بظاہر اس کی ملکیت میں ہے پس اقرار وغیرہ سے اس کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار ہو گا۔ اور اگر گواہ پیش کرنے کے بعد تذکیہ سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ غیر یعنی گواہوں کے حق کے ابطال کو متضمن ہے پس یہ غیر کے خلاف ہو گا جو اس غیر کے حق میں صحیح نہ ہو گا۔ البتہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقرلہ کے سپرد کر دے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے۔ ایسے ہی کبھی گواہوں کے ساتھ تزکیہ کا اتصال نہیں ہوتا پس مقر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعا مقرلہ کے سپرد فی الحال کر دے۔ اور جب گواہوں کا تزکیہ ہو چکا ہو تو دونوں

کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف تھا اور ظاہر ہوا کہ اس کا اقرار غیر کے حق کا ابطال تھا لہٰذا کالعدم ہوگا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ خارج کی جانب سے قابض پر ہو یا دو خارجوں کی جانب سے قابض پر ہو۔

اور جب دعویٰ ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہو مثلاً مدعا دونوں کے قبضے میں ہو پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا اور یہی قضاء ترک کا مطلب ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ مدعا اس کا ہے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس نصف میں خارج ہے۔ اور اگر کسی کے لئے بھی گواہ پیش نہ ہوں تو مدعا کو دونوں کے قبضے میں چھوڑا جائے گا بطور قضاء ترک کے حتیٰ کہ اگر اس کے بعد ان میں سے کسی کے لئے گواہ پیش ہو گئے تو وہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ وہ حقیقت میں مقضی علیہ نہیں بنا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گواہوں نے وقت بیان نہ کیا ہو۔ اور اگر دونوں نے وقت بیان کیا تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں تو مقدم وقت والا اولیٰ ہوگا یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہوں کی گواہی میں وقت کا اعتبار نہ کیا جائے گا پس مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اور اگر ایک نے وقت بیان کیا دوسرے نے نہیں کیا تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور وقت ساقط الاعتبار ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا وقت والے کا ہوگا۔ دلائل اس سے پہلے گزر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

مقدار ملک پر قائم ہونیوالی گواہیوں میں تعارض کا حکم

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ گواہی اولیٰ ہے جو زیادت کو ظاہر کرتی ہو۔ جیسے کہ جب بائع و مشتری کے مابین مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے۔ بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں بیچا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے یہ تجھ سے ایک ہزار درہم میں خریدا تھا اور دونوں گواہ پیش کریں تو بائع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ ایک ہزار زائد کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے یہ غلام اور یہ باندی تجھ سے ایک ہزار میں خریدی تھی اور دونوں گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر میاں بیوی کے درمیان مقدار مہر میں اختلاف ہو جائے اور شوہر کہے کہ میں نے تجھ سے ہزار پر نکاح کیا تھا اور بیوی کہے کہ دو ہزار پر اور دونوں گواہ پیش کریں تو بیوی کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ زائد کا اظہار کرتے ہیں پھر زیادت کے گواہوں کے اولیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زائد مقدار میں ان کا معارض کوئی نہیں ہے لہٰذا اس مقدار میں معارض سے خالی ہونے کی بنا پر گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور باقی پر عمل کے بغیر یہ ممکن نہیں پس گواہی پر باقی میں بھی عمل کرنا واجب ہوگا زائد پر عمل کے وجوب کی ضرورت کی بنا پر۔ اس قاعدے پر مسئلہ

نہیں آتا کہ جب شفیع اور مشتری کے درمیان مشفوعہ مکان کے ثمن میں اختلاف ہو جائے شفیع کہے کہ تو نے اس کو ہزار میں خریدا تھا اور مشتری کہے کہ دو ہزار میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک شفیع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا اگرچہ مشتری کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ گواہ مدعی کی جانب سے قبول کئے جاتے ہیں اس لئے کہ گواہی کو اصل میں مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اور یہاں مدعی شفیع ہے کیونکہ اس پر مدعی کی تعریف صادق آتی ہے اور وہ خصومت میں با اختیار ہوتا ہے بایں طور کہ اگر خصومت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا خصومت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جبکہ مشتری خصومت پر مجبور ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ خصومت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑا نہیں جائے گا بلکہ اس کو خصومت پر مجبور کیا جائے گا لہٰذا وہ مدعا علیہ ہوا۔ اور قاعدے میں گواہی مدعی کی حجت ہوتی ہے مدعا علیہ کی نہیں۔ اسی لئے شفیع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا مشتری کے گواہوں پر نہیں۔ بائع و مشتری کا جب مقدار ثمن میں اختلاف ہو تو معاملہ مختلف ہوتا ہے کیونکہ یہاں بائع مدعی ہوتا ہے اس لئے کہ اس خصومت میں وہ با اختیار ہوتا ہے چاہے تو خصومت کرے اور چاہے تو نہ کرے اور جب مقدار مبیع میں اختلاف ہو تو مدعی مشتری ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ خصومت ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح نکاح کے بارے میں فی الحقیقت مدعی عورت ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ پس یہ فرق کی ایک اور وجہ ہم نے کتاب الشفعہ میں ذکر کی ہے۔ اسی قاعدے پر بائع مشتری کے ثمن کے اجل کے بارے میں اختلاف کی تخریج ہوتی ہے خواہ اختلاف اصل اجل کے بارے میں ہو یا مقدار اصل کے بارے میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر اجل کے گزرنے میں اختلاف ہوا اور دونوں گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کہ اجل (مدت) ابھی نہیں گزری کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔

اسی طرح راس المال میں اتفاق کے بعد اگر مسلم فیہ کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف واقع ہو اور اپنے جدا ہونے کے بعد دونوں گواہ پیش کریں تو اس کی بھی تخریج اسی قاعدے پر ہو گی کہ رب السلم کے گواہوں کا اعتبار ہو گا اور بالاجماع ایک سلم کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مسلم الیہ نے نہیں قبضہ کیا مگر ایک راس المال پر۔ اسی طرح اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ تو تب بھی ایسے ہی ہو گا ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک ایک سلم کا فیصلہ کیا جائے گا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہیوں میں سے ہر ایک اختلاف عوض کی بنا پر علیحدہ علیحدہ عقد پر قائم ہوئی ہے پس دونوں پر عمل کیا جائے گا اور دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دونوں کے درمیان منافات نہیں ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں ایک عقد پر متفق ہوئے اختلاف محض قدر مقصود علیہ میں باعتبار مقدار یا جنس یا صفت ہوا ہے۔ اور چونکہ رب السلم کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں لہٰذا اقوی ہوں گے۔

اور اگر مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد راس المال کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف ہوا تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک مسلم الیہ کے گواہوں کا اعتبار ہو گا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول کئے جائیں گے اور دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے دلائل اسی طور پر ہیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں۔ یہ اس

صورت میں ہے جب دونوں کا اتفاق ہو کہ راس المال دین ہے اور اگر اس پر اتفاق ہو کہ راس المال عین ہے اور مسلم فیہ میں اختلاف ہو تو اگر راس المال ایک ہی عین ہو تو ایک سلم کا فیصلہ دیا جائیگا مثلاً رب السلم کہے میں نے تجھے یہ کپڑا ایک کر گندم کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ ایک کر جو میں تو رب السلم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ راس المال جب ایک عین ہو تو اس کو دو عقد بنانا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کو ایک عقد بنایا جائے گا اور چونکہ رب السلم کے گواہ زیادت کو ظاہر کرتے ہیں تو وہ قبول کئے جانے میں اولی ہیں۔ اور جب دو عین ہوں مثلاً رب السلم کہے کہ میں نے تجھے یہ گھوڑا ایک کر حنطہ کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ یہ کپڑا ایک کر جو میں تو بالاجماع دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اسکو دو عقد بنانا ممکن ہے پس اسکو دو سلم بنایا جائے گا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جب دعوی ملک کا ہو۔

اور جب دعوی قبضے کا ہو مثلاً دو شخصوں میں ایک شئی کے بارے میں جھگڑا ہو ہر ایک یہ دعوی کرتا ہو کہ وہ اس کے قبضے میں ہے تو ان میں سے ہر ایک کے ذمے قبضہ پر گواہ پیش کرنا ہوں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے البینہ علی المدعی والیمین علی المدعا علیہ نیز ملک اور قبضہ میں سے ہر ایک فی نفسہ مقصود ہوتا ہے لہٰذا ہر ایک گواہوں کے ذریعے ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی۔ پھر اگر دونوں نے گواہ پیش کر دیئے تو دونوں کے حجت میں برابری کی بنا پر اس شئی کے دونوں کے قبضے میں ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ایک نے گواہ پیش کئے تو وہ قابض اور مدعا علیہ بن جائے گا۔ اور اگر کسی کے لئے گواہ نہ ہوئے تو دونوں پر قسم آئے گی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: والیمین علی من انکر اور چونکہ دونوں میں سے ہر ایک قابض کے دعوی کا منکر ہے لہٰذا قسم لی جائے گی۔ یہ سب کچھ اس صورت میں ہے جب دونوں گواہیاں ملک یا قبضے پر قائم ہوئی ہوں۔ اور جب ان میں سے ایک ملک پر اور دوسری قبضے پر قائم ہوئی ہو تو ملک پر گواہی اولی ہوگی مثل اس صورت کے جب خارج اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان دو سال سے اس کا ہے اور قابض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان اس کے قبضے میں تین سال سے ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ملک پر قائم ہونے والی گواہی اقوی ہوگی ہے اس لئے کہ قبضہ کبھی سچا ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے مثلاً غصب اور سرقہ میں قبضہ اور قبضہ حق کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی اعارہ و اجارہ کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا اس میں احتمال ہوتے ہیں جس کی بنا پر قبضے کے گواہ ملک کے گواہوں کے معارض نہیں ہو سکتے۔

دعوی نسب

اس میں گفتگو کے تین عنوان ہیں (۱) جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۲) جس چیز سے نسب ظاہر ہوتا ہے اس کا بیان (۳) ثابت شدہ نسب کی صفت کا بیان جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس میں گفتگو کے دو عنوان ہیں (۱) جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۲) جس چیز سے بچے کا نسب عورت سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان۔

جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے

مرد سے بچے کا نسب صرف فراش سے ثابت ہوتا ہے اور وہ یہ ہے عورت کا اس کے لئے فراش ہونا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے الولد للفراش وللعاھر الحجر اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا

قول کہ الولد للفراش سے مراد لصاحب الفراش ہے البتہ اختصار کی غرض سے اس میں مضاف کو حذف کر دیا جیسے
کہ اللہ تعالیٰ عزشانہ کے قول و اسئال القریۃ وغیرہ میں ہے۔ اور فراش سے مراد بیوی ہے کیونکہ وہی مرد
کا فراش ازار اور لحاف کہلاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ عزشانہ کے قول فرش مرفوعۃ کی تفسیر میں ہے کہ یہ اہل جنت کی بیویاں
ہیں۔ بیوی کو فراش کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جماع میں عام طور پر اس کو بچھایا یعنی نیچے لٹایا جاتا ہے۔ حدیث میں دلالت
تین وجوہ سے ہے اوّل نبی علیہ الصلاۃ والسلام یہ کلام تقسیم کے موقع پر لائے ہیں پس بچے کو صاحب فراش کے لئے
کیا اور پتھر کو زانی کے لئے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص کا فراش نہ ہو بچہ اس کا نہ ہو جیسا کہ جس شخص نے زنا نہ
کیا ہو اس کے لئے پتھر نہیں ہوتے کیونکہ تقسیم شرکت کی نفی کرتی ہے۔

دوم نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے بچہ صاحب فراش کے لئے کیا اور زانی سے اس کی نفی کی اپنے اس
ارشاد کے ساتھ کہ وللعاهر الحجر کیونکہ اس جیسا کلام نفی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

سوم نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے بچے کی کل جنس کو صاحب فراش کے لئے کیا۔ پس اگر جو شخص صاحب
فراش نہ ہو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو تو بچے کی کل جنس صاحب فراش کے لئے نہ ہوئی جو کہ نص کے خلاف
ہے۔

اس پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے زنا کرے اور وہ عورت بچہ جنے اور زانی اس کے
بارے میں اپنا بچہ ہونے کا دعویٰ کرے تو فراش کے معدوم ہونے کی بنا پر بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں
ہوگا۔ رہی عورت تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ عورت کی جانب میں حکم ولادت کے تابع ہوتا ہے
جیسا کہ ہم انشاءاللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اور ولادت موجود ہے۔

اسی طرح اگر شخص نے دوسرے شخص کے قبضے میں غلام بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ زنا سے اس کا
بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا خواہ مالک اس کی تصدیق کرے یا تکذیب کرے مذکورہ وجہ کی بنا پر۔ اور اگر
بچہ کسی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ اس (مدعی) پر آزاد ہوگا کیونکہ اس نے اس بچے کے اپنے نطفہ سے پیدا ہونے
کا اقرار کیا ہے۔ اور اگر وہ اس کی ماں کا مالک ہو تو ماں اس کی ام ولد نہیں بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا نسب کے ثابت
ہونے کے تابع ہوتا ہے اور نسب ثابت نہیں ہوا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ غلام مدعی کے باپ یا
چچا کا ہو۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی۔ اور اگر یہ غلام مدعی کے بیٹے کا ہو اور مدعی کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے
تو اس غلام کا نسب اس مدعی سے ثابت ہوگا اور وہ اپنے قول "زنا سے ہے" میں خطا کرنے والا ہوگا کیونکہ ہمارے
نزدیک وہ استیلاد سے کچھ پیشتر یا اس کے مقارن باندی کا مالک بن جاتا ہے۔ اور ملک کے ثابت ہوتے ہوئے
جماع زنا نہیں بنتا۔

اگر مدعی باپ کے علاوہ کوئی ہو اور کہے کہ یہ میرا اس سے بیٹا ہے۔ زنا سے ہونے کا نہ کہے تو اگر مالک
اس کی تصدیق کر دے تو غلام کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ ماں کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر مالک
اس کی تکذیب کرے تو فی الحال نسب ثابت نہیں ہوگا بلکہ جب مدعی اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب
ثابت ہوگا اور وہ اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ کسی جہت سے آزاد بیٹا ہونے کا دعویٰ ایسی جہت پر محمول ہوگا جو
نسب کی تصحیح کرنے والی ہو، اور وہ فراش ہے۔ البتہ فی الحال نسب کے نفاذ کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ مالک کی ملک

کا قیام ہے۔ پس جب مدعی اس کا مالک بن جائے گا تو مانع زائل ہو جائے گا

اسی طرح اگر مدعی کہے کہ یہ میرا نکاح فاسد یا شراء فاسد سے بیٹا ہے اور کسی وجہ سے شبہ کا دعویٰ کرے یا کہے کہ اللہ نے اس (عورت) کو میرے لیے حلال کر دیا تھا تو اگر مالک اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہو گا اور اگر اس کی تکذیب کرے تو جب تک وہ غلام ہے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں جب وہ اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب ثابت ہو گا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب کے ثبوت میں عقد فاسد صحیح کے ساتھ ملحق ہے۔ اسی طرح اس میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہے پس یہ نسب کا اقرار ایسی جہت سے ہے جو شرعاً نسب کی تصحیح کرنے والی ہے البتہ مالک کے حق کی وجہ سے اس کا ظہور فی الحال نہ ہوگا۔ اور جب یہ زائل ہو جائے گا تو نسب ظاہر ہوگا اور وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ (مقر) اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے اور اگر اس کی ماں کا مالک بنا تو وہ اس کی ام ولد بنے گی کیونکہ ام ولد بننے کا سبب جو کہ ثبوت نسب ہے پایا گیا ہے ثبوت نسب کے سبب کے وجود کی بنا پر جو کہ نسب کا اقرار ہے ایسی جہت سے جو نسب کی شرعاً تصحیح کرنے والی ہے البتہ یہ اپنی شرط پر موقوف ہوگی جو کہ ملک ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف پہلی صورت ام ولد ہونے کا سبب سے موجود نہیں کیونکہ ثبوت نسب کا سبب جو کہ ایسی جہت سے اقرار ہے جو شرعاً تصحیح کرنیوالی ہو معدوم ہے۔ اس کے مطابق اگر میاں بیوی میں اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ بچہ فلاں زانی سے ہے تو اس (زانی) سے نسب ثابت نہ ہو گا بلکہ شوہر سے ثابت ہو گا کیونکہ فراش اس کو حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک عورت کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں کہا کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے اور عورت نے کہا کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب نہ مرد سے ثابت ہوگا نہ عورت سے کیونکہ مرد نے اقرار کیا ہے کہ وہ زنا سے اس کا بیٹا ہے جب کہ زنا موجب نسب نہیں ہے اور عورت نکاح کا دعویٰ کرتی ہے جس کے لیے حجت و دلیل ضروری ہے۔ اسی طرح اگر یہ معاملہ برعکس ہو مثلاً مرد کہے کہ یہ نکاح سے میرا بیٹا ہے اور عورت کہے کہ یہ زنا سے ہے تو تب بھی بوجہ مذکورہ یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کے بعد پہلی صورت میں مرد کہے کہ یہ نکاح سے ہے یا دوسری صورت میں عورت کہے کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب ثابت ہوگا اگرچہ ان کے درمیان تناقص ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کے باب میں تناقض شرعاً ساقط الاعتبار ہوتا ہے جیسا کہ وہ عتق کے باب میں مذکورہ وجہ کی بنا پر شرعاً ساقط الاعتبار ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

عورت سے نسب کس چیز سے ثابت ہوتا ہے

عورت سے بچے کا نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے خواہ نکاح سے ہو یا زنا سے ہو کیونکہ فراش کے اعتبار کا علم ہمیں حدیث الولد للفراش یعنی مالک فراش کے لیے ہوتا ہے۔ اور عورت کے لیے فراش نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوکہ ہوتی مالکہ نہیں۔ پس عورت کی جانب حکم ولادت کے ساتھ متعلق رہا۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ مرد سے بچے کا نسب صرف اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب عورت اس کے لیے فراش ہو تو اس امر کو بھی جاننا ضروری ہے جس سے عورت فراش بنتی ہے۔ اور فراش بننے میں اس امر کے عمل کی کیفیت کیا ہے۔

پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ عورت دو میں سے ایک امر سے فراش بنتی ہے یا تو عقد نکاح سے ملک یمین (یعنی اس کی ذات میں ملکیت) سے وابستہ عقد نکاح خود موجب فراش ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا عقد ہے جو ازروئے شرع اولاد حاصل کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے تناکحوا توالدو تکثر وانا نی اباھی بکم الامم یوم القیامۃ ولو بالقسط (نکاح کرو بچے پیدا کرو کثیر تعداد میں ہو جاؤ کیونکہ میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر قیامت کے دن فخر کروں گا اگرچہ ساقط شدہ کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، اور اسی طرح لوگ عام طور پر اولاد کے حصول کی غرض سے نکاح کرتے ہیں پس نکاح حصول اولاد کی طرف لے جانے والا سبب ہے۔ لہٰذا خود ثبوت نسب کا سبب ہوگا اور اس میں نکاح صحیح اور نکاح فاسد برابر ہیں جب فاسد کے ساتھ جماع مل جائے کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک حکم کے حق میں نکاح فاسد کا انعقاد ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ عقد نکاح کا رکن اس کے اہل سے اس کے محل میں پایا گیا ہے۔ اور نکاح فاسد وہ نکاح ہوتا ہے جس میں نکاح کی صحت کے شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ اور یہ (یعنی شرط کا نہ ہونا) حکم کے حق میں اس کے انعقاد سے مانع نہیں مثل بیع فاسد کے البتہ یہ دوسرے معنی کی وجہ سے جماع سے مانع ہوتا ہے لیکن یہ ثبوت نسب کے مانع نہیں جیسے حیض و نفاس کی حالت میں جماع کرنا مانع نہیں ہوتا۔

پھر منکوحہ کا آزاد یا باندی ہونا برابر ہے کیونکہ فراش زوجیت کا مقصود مختلف نہیں ہوتا۔

رہی ملک یمین تو ام ولد میں بھی فراش خود موجب ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس سے عام طور پر مقصود حصول اولاد ہوتا ہے مثل ملک نکاح کے۔ پس ملک یمین بھی ملک نکاح کی مانند حصول اولاد تک پہنچائے گی۔ البتہ یہ ملک نکاح سے کمزور ہے کیونکہ اس سے یہ قصد اس طرح نہیں ہوتا جس طرح ملک نکاح سے ہوتا ہے۔ نیز اس (فراش) میں دوسرے کی طرف نکاح کے ذریعے سے منتقل ہونے کا احتمال بھی ہوتا ہے اور نسب محض نفی سے لعان کے بغیر منتفی ہو جاتا ہے برخلاف ملک نکاح کے۔

رہی باندی تو اس میں بالاجماع فراش خود موجب نہیں ہے یہاں تک کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باندی نفس ملک سے فراش نہیں بنتی۔ کیا وہ جماع سے فراش بن جاتی ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وہ فراش نہیں بنتی جب تک دعوۃ کا قرینہ نہ ہو (دعوۃ سے مراد ہے مالک کا دعویٰ کرنا کہ اس باندی سے جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ اس (مالک) کا ہے، شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ محض جماع سے بغیر دعوۃ کے فراش بن جائے گی۔

اس باب میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کی عبارت یوں کہ فراش کی تین قسمیں ہیں فراش قوی، فراش ضعیف اور فراش متوسط۔ پس قوی تو منکوحہ کا فراش ہے حتی کہ نسب بغیر دعوۃ کئے ثابت ہوتا ہے اور بغیر لعان کے منتفی نہیں ہوتا۔ متوسط ام ولد کا فراش ہے حتی کہ نسب بغیر دعوۃ کے ثابت ہوتا ہے البتہ محض نفی سے بغیر لعان کے منتفی ہو جاتا ہے اور ضعیف باندی کا فراش ہے حتی کہ اس میں بغیر دعوۃ کے نسب ثابت نہیں ہوتا برخلاف شافعی رحمہ اللہ کے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے مالک سے نسب کا ثبوت اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بچہ کا حصول اس کے نطفہ سے ہوا ہے۔ اور یہ بات بغیر دعوۃ کے جماع سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے خواہ وہ مقصود ہو یا نہ ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی سے جماع سے عام طور پر اولاد کا حصول مقصود

نہیں ہوتا کیونکہ وہ عام طور پر جماع کے لیے نہیں خریدی جاتی بلکہ خدمت اور نفع حاصل کرنے کے لیے خریدی جاتی ہے۔ اور اگر اس سے جماع کیا جاتا ہے تو عام طور پر اولاد کا حصول مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اولاد عزل کو ترک کیے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور باندیوں میں ظاہر عزل ہے جو کہ ان کی رضامندی کے بغیر مشروع ہے۔ پس باندی سے جماع حصول اولاد کا سبب نہیں بنے گا مگر جب کہ دعوۃ کا قرینہ موجود ہو۔ نیز جب مالک نے دعوٰی کیا تو دعوۃ کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ مالک نے اس سے جماع کیا اور اس سے عزل نہیں کیا تھا اور بغیر عزل کے جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے لہٰذا نسب ثابت ہو گا حتی کہ اگر مالک نے اس سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی اور اس سے عزل نہیں کیا تو فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس کے لیے بچے کے نسب کی نفی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ اس کو لازم ہو گا کہ نسب کا دعوی کرے اور اقرار کرے کیونکہ جب حالات ایسے ہوں تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسکا بچہ ہے پس فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس کے لئے بچے کے نسب سے نفی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس صورت میں اختلاف ہے جب باندی سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی لیکن اس سے عزل کیا لیکن اس کی حفاظت نہیں کی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مالک کے لیے نفی کرنا جائز ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے باندی سے جماع کیا ہو اور عزل نہ کیا ہو تو اگرچہ اس نے اس کی حفاظت نہ کی ہو میرے نزدیک اس کا دعوٰی کرنا پسندیدہ ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ مالک بچے کو آزاد کر دے اور اس کی ماں سے اپنی موت کے قریب تک نفع اٹھاتا رہے پھر اس کو آزاد کر دے۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے باندی کی حفاظت نہیں کی تو احتمال ہے کہ بچہ کسی دوسرے سے ہو پس اس کو لازم نہیں ہو گا کہ وہ شک سے بچہ کا اقرار کرے۔ کیونکہ جو یقینی طور پر ثابت نہیں وہ شک سے ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ یقینی طور پر ثابت شک سے زائل نہیں ہوتا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب بچہ میں غیر سے ہونے کا احتمال ہے تو جیسا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے مالک پر اس کا اقرار کرنا لازم نہیں ہو گا لیکن جب اس میں مالک سے ہونے کا احتمال بھی ہے تو مالک کے لیے اس کی نفی کرنا بھی جائز نہیں ہو گا جیسے کہ ابویوسف رحمہ اللہ نے کہا ہے البتہ اس میں احتیاط کے رستہ کو اختیار کیا جائے گا پس بچہ کو آزاد کر دیا جائے گا تاکہ اگر وہ حر ہو تو اس کو غلام بنانے سے بچایا جا سکے اور اس کی ماں سے نفع اٹھائے گا کیونکہ باندی اور ام ولد سے نفع اٹھانا مباح ہے البتہ اپنی موت کے وقت اس کو آزاد کرے گا تاکہ اس کی موت کے بعد اگر وہ حرہ ہو تو اس کو باندی نہ بنایا جا سکے۔

اور ملک کے فراش میں کل محل کا ملک یا بعض محل کا ملک اور ذات میں ملک اور قبضے کی ملک ثبوت نسب میں برابر ہیں۔ اس کی وضاحت مسائل سے ہو گی۔ جب دو شخصوں کی ملکیت میں باندی کو حمل ٹھہر جائے۔ اور وہ بچہ جنے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعوٰی کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ جتنی ملکیت اس کو حاصل ہے اس نے اسی کے بقدر نسب کا ایجاب کیا البتہ چونکہ نسب متجزی نہیں ہوتا لہٰذا جب وہ بعض میں ثابت ہو گا تو کل کی طرف متعدی ہو گا اور باندی اس (مدعی) کی ام ولد بن جائے گی اور اس کے ذمے اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت ہو گی اور نصف عقر ہو گا۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں آئے گا۔ یہ کتاب العتق کے مسائل میں سے ہے۔ اور اگر دونوں نے اکٹھے دعوٰی کیا تو بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو گا اور باندی دونوں کی ام ولد ہو گی۔ یہ ہمارے

نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچہ ان میں سے ایک کا بیٹا ہوگا اور تعیین قائف (قیافہ شناس) کے قول سے ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے نطفہ سے ایک بچے کی پیدائش عام طور پر محال ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عادت اس طرح جاری نہیں کی سوائے کتوں میں جیساکہ کہا گیا ہے پس بچہ ان میں سے صرف کسی ایک سے ہوگا اور اس کا علم قیافہ شناس کے قول سے ہوگا کیونکہ نسب کے بارے میں قیافہ شناس کے قول کو قبول کرنا شریعت میں وارد ہوا ہے اس لیے کہ روایت ہے کہ ایک قائف (قیافہ شناس) اسامہ اور زید رضی اللہ عنہما کے پاس سے گزرا جب کہ وہ ایک ہی چادر کے نیچے لیٹے ہوئے تھے ان کے چہرے ڈھکے ہوئے تھے اور پاؤں کھلے ہوئے تھے تو اس نے کہا کہ یہ پاؤں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی تو اتنے خوش ہوئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے کے خطوط چمک اٹھے تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قائف کے قول کا اعتبار کیا کہ اس کا رد نہیں کیا بلکہ خوشی کا اظہار فرماکر اس کی تقریر کی۔ ہماری دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایسا حادثہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں پیش تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (قاضی) شریح رحمہ اللہ کو لکھا کہ ان دونوں نے تلبیس کی تو آپ بھی ان پر تلبیس کریں اور اگر یہ بیان (وضاحت) کرتے تو ان کے لیے بیان کیا جاتا۔ یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے ان دونوں کا وارث ہوگا اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔ یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا تھا اور منقول نہیں ہے کہ کسی نے اس پر انکار کیا تو پس یہ اجماع ہوا کیونکہ استحقاق نسب کا سبب اصل ملک کی وجہ سے ہے جو کہ دونوں کے لیے پایا جاتا ہے پس بقدر ملک نسب کا حصہ ثابت ہوگا۔ پھر اس کے متجزی نہ ہونے کی بناء پر وہ متعدی ہوگا اور بچے کا نسب کمال درجے میں دونوں میں سے ہر ایک سے ثابت ہوگا۔ رہی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی خوشی اور رد وانکار کا ترک کرنا تو اس میں احتمال ہے کہ وہ صرف اسی وجہ سے نہ ہو کہ آپ نے قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا بلکہ کسی اور وجہ سے ہو اور وہ یہ کہ کفار اسامہ رضی اللہ عنہ کے نسب میں طعن کرتے تھے اور قیافہ پر اعتقاد رکھتے تھے۔ تو جب قیافہ شناس نے یہ بات کہی تو کفار کے قول کے اس ذریعہ سے جو ان کے نزدیک حجت تھی بطلان کے ظاہر ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی کا اظہار فرمایا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی حقیقت میں ایسی چیز سے زوال طعن پر تھی جو ان (کفار) کے نزدیک زوال طعن کی دلیل تھی۔ اور جس امر میں (غیر کا) احتمال ہو وہ حجت نہیں بن سکتا۔

اسی طرح اگر باندی تین یا چار یا پانچ کی مشترکہ ہو اور سب اکٹھے بچے کا دعوی کریں تو وہ ان سب کا بیٹا ہوگا اس کا نسب ان سب سے ثابت ہوگا اور باندی ان سب کی ام ولد ہوگی۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیاس ایک شخص سے زائد سے ثبوت نسب کا انکار کرتا ہے جیساکہ ہم نے شافعیؒ رحمہ اللہ کی دلیل میں ذکر کیا ہے البتہ ہم نے قیاس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر (فتوی) کی وجہ سے دو شخصوں میں ترک کیا پس زائد کا حکم اصل قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک حمل میں تین بچے ہو سکتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہے کہ وہ علیحدہ نطفہ سے پیدا ہو۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے تین سے نسب کو ثابت کیا ہے۔ اور ایک حمل سے تین بچوں سے زائد کا ہونا انتہائی نادر ہے لہٰذا دو کے بارے میں جو شریعت وارد ہوئی ہے وہ تین کے بارے میں بھی سمجھی

جائے گی ۔ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ثبوت نسب کا موجب دو اور پانچ کے عدد کے درمیان فرق نہیں کرتا لہٰذا ایک عدد اور دوسرے عدد کے درمیان فرق کرنا تحکم ہے بغیر دلیل کے ۔

حصے خواہ برابر کے ہوں یا مختلف ہوں حکم ایک ہی ہے مثلاً ایک کا چھٹا حصہ ہو دوسرے کا چوتھائی تیسرے کا تہائی اور چوتھے کا باقی حصہ ہو تو بچہ ان سب کا بیٹا ہوگا اور نسب کا حکم مختلف نہیں ہوگا کیونکہ ثبوت نسب کا سبب اصل ملک ہے صفت ملک نہیں ۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم ۔

رہا حکم استیلاد تو وہ ہر ایک کے لئے ملک میں اس کے حصہ کے بقدر ثابت ہوگا اور دوسرے کے حصے کی طرف متعدی نہیں ہوگا ۔

باپ اور بیٹے کی ایک باندی ہو اور وہ بچہ جنے اور دونوں اکٹھے دعوی کریں تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک باپ اولی ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نسب دونوں سے ثابت ہوگا ۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب استحقاق جو کہ اصل ملک ہے اس میں دونوں مساوی ہیں لہٰذا استحقاق میں بھی دونوں مساوی ہوں گے ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ترجیح باپ کی جانب کو ہوتی ہے کیونکہ نصف باندی حقیقتاً اس کی ملک ہے اور اس کو دوسرے نصف کے تملک (یعنی مالک بننے) کا حق حاصل ہے جبکہ بیٹے کو صرف نصف کی ملکیت حاصل ہے پس باپ اولی ہوگا اور وہ باندی میں بیٹے کے نصف کا قیمت کے عوض میں مالک بن جائے گا اس (یعنی بیٹے) کے حصے میں (اپنے باپ کے لئے) استیلاد کے ثبوت کی ضرورت کی بنا پر کیونکہ استیلاد متجزی نہیں ہوتا لہٰذا یہ ممکن و متصور نہیں کہ بعض حصے میں استیلاد ہو اور بعض میں نہ ہو جیساکہ دو اجنبیوں کے درمیان مشترکہ باندی میں ہوتا ہے اور دونوں (باپ بیٹے) میں سے ہر ایک دوسرے کو نصف عقر کا ضمان دے گا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا جماع اپنے شریک کے حصے کے بقدر دوسرے کی ملک میں ہوا جیساکہ دو اجنبیوں کی صورت میں ہر ایک دوسرے کا نصف عقر بطور ضمان دیتا ہے پھر (ایک کا) نصف (عقر) بمقابلہ (دوسرے) نصف (عقر) کے برابر ہوجائے گا جیساکہ اجنبیوں میں ہوتا ہے ۔ یہ حالت انفراد کے خلاف ہے کیونکہ ایک شخص کی باندی جب بچہ جنے پھر اس شخص کا باپ اس کا دعوی کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور اس پر عقر نہ آئے گا کیونکہ اس صورت میں استیلاد کی صحت کی ضرورت کے لئے خواہ استیلاد سے پہلے یا استیلاد کے ساتھ ساتھ بیٹے کی ملک کے حقیقتاً منعدم ہونے کی بنا پر باپ باندی کا مالک بن جاتا ہے پس جماع اپنی ملک میں کیا گیا ۔ جبکہ زیر بحث مسئلہ میں مالک بنے بغیر بھی استیلاد صحیح ہے کیونکہ نصف میں تو حقیقت ملک قائم ہے لہٰذا صحت استیلاد کے لئے تملک (مالک بننے) کی حاجت نہیں اور وہ بغیر تملک کے بھی صحیح ہے ۔ تملک کا ثبوت محض اس ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے کہ بیٹے کے حصے میں استیلاد ثابت ہوجائے کیونکہ جیساکہ ہم نے ذکر کیا کہ استیلاد متجزی نہیں ہوتا ۔ یہ دونوں میں فرق ہے ۔ یہی حکم دادا کا ہے جبکہ باپ نہ ہو کیونکہ باپ کے نہ ہوتے ہوئے وہ بمنزلہ باپ کے ہوتا ہے ۔ اور اگر دادا اور پوتے کی ایک باندی ہو جو بچہ جنے اور دونوں اکٹھے اس کا دعوی کریں درانحالیکہ باپ زندہ ہو تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا بمنزلہ اجنبی کے ہوتا ہے ۔

اگر دو مالکوں میں سے ایک خود اور دوسرے مالک کا باپ بچے کا دعوی کریں تو مالک اولی ہوگا کیونکہ اس کو

حقیقتاً ملک حاصل ہے جب کہ دوسرے مالک کے باپ کو حق ملک حاصل ہوتا ہے لہٰذا حقیقی مالک اولیٰ ہوگا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت جب دونوں دعویٰ کرنے والے شریک حر اور مسلمان ہوں۔

اور جب ان میں سے ایک حر اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہوگا کیونکہ اس سے نسب کو ثابت کرنے میں زیادہ نفع ہے کہ بچے کو حقیقت حریت حاصل ہوتی ہے اور اگر ان میں سے ایک مکاتب ہو اور دوسرا غلام ہو تو مکاتب اولیٰ ہوگا کیونکہ ہاتھ (قبضہ) کے اعتبار سے وہ آزاد ہوتا ہے پس بچے کا نفع اس میں زیادہ ہوگا۔ اور اگر دونوں غلام ہوں تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا لیکن کیا اس میں مالک کی تصدیق شرط ہے؟ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ بعض علماء نے دونوں روایتوں کے درمیان موافقت پیدا کی اور تصدیق کی شرط کو اس صورت پر محمول کیا جب غلام مجور ہو اور دوسری روایت کو اس صورت پر محمول کیا جب غلام ماذون ہو۔ یہ انہوں نے دونوں روایتوں پر عمل کرنے کے لیے کیا۔

اور اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو از روئے استحسان مسلمان اولیٰ ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ نسب دونوں سے ثابت ہو اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی روایت ہے اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ نسب ملک کا حکم ہے اور ملک میں چونکہ دونوں مساوی ہیں لہٰذا ملک سے متعلق دیگر احکام کی طرح اس حکم میں بھی دونوں مساوی ہوں گے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مسلمان سے بچے کے نسب کا اثبات بچے کے لیے زیادہ نفع والا ہے کیونکہ اس کی تبع میں بچے پر بھی اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان میں سے ایک کتابی اور دوسری مجوسی ہو تو قیاس کے مطابق ملک میں ان کے مساوی ہونے کی بنا پر نسب دونوں سے ثابت ہونا چاہیئے جب کہ استحسان کی رو سے کتابی اولیٰ ہے کیونکہ مجوسی کے مقابلے میں وہ اسلام سے قریب تر ہے۔ لہٰذا بچے کا اس میں زیادہ نفع ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جب وہ سمجھداری کی عمر کو پہنچے تو وہ خود اسلام قبول کرلے جب کہ حریت کا اکتساب اس کے لیے کسی حالت میں ممکن نہ ہوگا۔ اور اگر ان میں سے ایک ذمی اور دوسرا مرتد ہو تو وہ مرتد کا بیٹا ہوگا کیونکہ مرتد کی اولاد اسلام کے حکم پر ہوتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ بالغ کفر کی حالت میں ہو تو اس کو اسلام پر مجبور کیا جاتا ہے اور جب اسلام پر اس کو مجبور کیا جائے تو ظاہر یہی ہے کہ وہ مسلمان ہوجائے گا لہٰذا اس میں بچے کا زیادہ نفع ہے۔

مندرجہ بالا کل تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں کی دعوۃ بیک وقت ہوئی ہو۔ اور جب ایک کی دعوۃ ان تمام صورتوں میں متقدم ہو خواہ وہ کوئی بھی ہو تو وہ اولیٰ ہوگا کیونکہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو رہا ہو تو اس وقت کے بعد دوسرے سے نسب کے ثبوت کا احتمال نہیں ہوتا۔

یہ تفصیل اس وقت تھی جب باندی ان کی ملکیت میں حاملہ ہوئی ہو اور اس نے بچہ جنا ہو اور بچے کا دعویٰ ایک نے کیا ہو یا دونوں نے ہی کیا ہو۔

اور جب خریدنے سے پیشتر حمل ٹھہرا ہو مثلاً دونوں نے اس باندی کو حمل کی حالت میں خریدا اور اس نے بچہ جنا پھر ان میں سے ایک نے بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کے نسب کے حکم میں اور باندی کے مدعی کی ام ولد بننے میں اور ماں کی نصف قیمت کا ضمان دینے میں خواہ کشادہ دست ہو یا تنگدست ہو فرق نہیں ہوتا۔ البتہ عقر اور

بچے کا حکم مختلف ہوتا ہے پس یہاں عقر واجب نہ ہوگا جب کہ وہاں (یعنی جب باندی ان کی ملکیت میں حاملہ ہوئی ہو) واجب ہوگا کیونکہ یہاں نسب کا اقرار جماع کا اقرار نہیں ہوگا اس لیے کہ ملکیت کے دوران حمل کے نہ ٹھہرنے کا یقین ہے برخلاف پہلی صورت کے۔ اور بچہ دو شریکوں کے درمیان غلام کی مثل ہوگا جس کو ان دو میں سے ایک نے آزاد کر دیا ہو کیونکہ حمل کی ابتدا ر اس کی ملکیت میں نہیں ہوئی پس دعویٰ کی حمل ٹھہرنے کی حالت کی طرف اسناد جائز نہیں۔ البتہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا جس کا کچھ حصہ اس کی ملکیت میں ہے اور ملکیت کا دعوی بمنزلہ انشائے اعتاق کے ہے۔ اگر مدعی اس بچے کو آزاد کر دے تو اگر خوشحال ہو تو بچے میں اس کے شریک کا جو حصہ ہے اس کا ضمان دے گا اور اگر تنگدست ہو تو ضمان نہیں دینا پڑے گا تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ باندی جب ان دونوں کی ملکیت میں حاملہ ہو تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس وقت دعوۃ حمل ٹھہرنے کی حالت کی طرف استناد ہو سکتا ہے پس ضمان ساقط ہو جائے گا جب کہ یہاں استناد نہیں ہو سکتا لہٰذا تنہا بچے کا ضمان ضروری ہوگا اور ولا دونوں کا ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا بیٹا ہوگا اور کسی کے حق میں بھی اس کے ساتھی کے ذمے عقر نہ ہوگا جیسا کہ پہلی صورت (یعنی خرید لے کے بعد حمل ہونے کی صورت) میں ہوتا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں سوائے ولاء کے اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس صورت میں ولاء ثابت ہوتا ہے جب کہ پہلی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ پہلی صورت میں دعوۃ دعوۃ استیلا د ہے پس بچے کا حمل آزادی کی حالت میں ہوا جب کہ یہاں دعوۃ دعوۃ تحریر (آزاد کرنے کی) ہے جو استحقاق ولاء کا موجب ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے الولاء لمن اعتق (ولاء آزاد کرنے والے کے لیے ہے)۔

اگر خریدی ہوئی باندی دونوں میں سے ایک کی بیوی ہو اور وہ چھ مہینے سے پیشتر بچہ جنے تو نسب بغیر دعوۃ کے شوہر سے ہوگا کیونکہ جب باندی نے چھ ماہ سے پیشتر بچہ جنا تو یہ بات یقینی ہے کہ حمل نکاح سے ٹھہرا تھا اور عقد نکاح خود موجب فراش ہے اور شوہر باندی کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ باندی اسکی ام ولد بن گئی ہے لہٰذا شوہر اپنے شریک کے حصے کا قیمت کے عوض مالک بن گیا ہے۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ بچہ اس پر اس کے کسی عمل کے بغیر آزاد ہوا ہے۔

اگر دو بھائی ایک حاملہ باندی کو خریدیں پھر وہ بچہ جنے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعوی کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور اس کے ذمے بچے کی نصف قیمت ہوگی کیونکہ اس کی دعوۃ دعوۃ تحریر ہے۔ تو جب اس نے بچہ کا دعویٰ کیا تو اس نے اس کو آزاد کیا۔ اور آزاد کرنا اپنے شریک کے حصے کو تلف کرنا ہے لہٰذا اس کی نصف قیمت کا ضمان دے گا۔ اور بچہ اپنے چچا پر قرابت کی وجہ سے آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس کے بھائی کی جانب سے دعوۃ درحقیقت اعتاق ہے لہٰذا عتق کی اضافت اعتاق کی طرف ہوگی نہ کہ قرابت کی طرف۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مشترکہ باندی ایک بچہ جنے اور دونوں میں ایک شریک یا دونوں ہی شریک بیٹے کا دعویٰ کریں۔ اور جب وہ دو بچے جنے اور ہر ایک علیحدہ علیحدہ بچے کا دعویٰ کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل میں یا تو باندی نے دونوں کو ایک پیٹ سے جنا ہوگا یا دو مختلف پیٹوں سے۔ اور دونوں دعوۃ یا تو یک وقت ہوئی ہوں گی یا ان میں سے ایک دوسرے پر مقدم ہوگی۔

پس اگر باندی نے دونوں بچوں کو ایک پیٹ سے جنا اور دونوں دعوۃ بیک وقت ہوئیں تو دونوں بچوں کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ جڑواں میں سے ایک کی دعوۃ دوسرے کی بھی دعوۃ ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے دونوں کا ایک نطفہ سے حمل ٹھہرنے کی بنا پر نسب میں دونوں کو جدا کرنا محال ہے۔ لہٰذا ایک کی دعوۃ خود بخود دوسرے کی دعوۃ بھی ہوگی۔ اور اگر ایک کی دعوۃ مقدم ہو تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ مدعا میں نسب ثابت ہوگا اور اس کی ضرورت ہے کہ دوسرے میں بھی نسب ثابت ہو۔ اور دونوں آزاد ہوں گے کیونکہ ان کا حمل حالت حریت میں ٹھہرا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضمان دینا پڑے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے دونوں بچوں کو ایک پیٹ سے جنا ہو۔

اور جب دو بچے دو مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں تو اگر دونوں کیلئے دعوۃ بیک وقت ہوئی ہوں تو بڑے بچے کا نسب بڑے کے مدعی سے بلاشک کے ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضمان دے گا۔ کیا چھوٹے بچے کا نسب چھوٹے کے مدعی سے ثابت ہوگا؟ تو قیاس تو یہ ہے کہ بڑے کے مدعی کی تصدیق کے بغیر ثابت نہ ہو لیکن از روئے استحسان ثابت ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ بڑے بچے کے اس کے مدعی سے نسب ثابت ہونے کی وجہ سے باندی بڑے کے مدعی کی ام ولد بن چکی ہے اور چھوٹے کا مدعی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرتا ہے اور جو کوئی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرے تو اس دوسرے کی تصدیق کے بغیر بچے کا نسب مدعی سے ثابت نہیں ہوتا اور تصدیق پائی نہیں گئی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بڑے کے مدعی نے چھوٹے کے مدعی کو دھوکہ دیا جب کہ اس نے اپنی دعوۃ کو چھوٹے کے مدعی کی دعوۃ تک موخر کیا۔ پس چھوٹے کا مدعی بڑے کی دعوۃ کی تاخیر کے سبب سے اس کے مدعی کی جانب سے مغرور دھوکا دیا ہوا، بنا۔ اور مغرور کی اولاد ثابت النسب ہوتی ہے اور قیمت کے عوض آزاد ہوتی ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی کے ذمے بڑے کے مدعی کے لیے عقر ہوگا لیکن نصف ہوگا یا کل ہوگا؟ اس میں دو مختلف روایتیں ہیں۔ دونوں روایتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے کیونکہ چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر کی روایت مقاصہ دبرابر سرابر ہونے کے بعد اس پر لازم ہونے والے عقر جو کہ نصف ہے کا جواب ہے۔ جب کہ کل کی روایت مقاصہ سے پیشتر اس پر لازم ہونے والے عقر سے بیان کی ہے۔ کیونکہ بڑے کے مدعی نے نصف عقر کا ضمان وتاوان چھوٹے کے مدعی کو ادا کرنا ہے پس نصف کا نصف سے مقاصہ ہو جائے گا اور مقاصہ کے بعد چھوٹے کے مدعی پر صرف نصف ہی باقی رہے گا لہٰذا دونوں روایتوں کے درمیان اس طریقے سے موافقت ممکن ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی پر چھوٹے بچے کی قیمت آئے گی کیونکہ وہ مغرور کا بچہ ہے اور مغرور کا بچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع کے باعث قیمت کے عوض آزاد ہوتا ہے۔ پس اس وقت چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر اور بچے کی کل قیمت آئے گی۔ اور بڑے کے مدعی پر باندی کے اس کی ام ولد بننے کی وجہ سے باندی کی نصف قیمت آئے گی اور باندی کی وہ نصف قیمت جو بڑے کے مدعی پر آئی اس کا مقاصہ چھوٹے کے مدعی پر آنے والے نصف عقر اور بچے کی قیمت سے ہوگا اور دونوں ایک دوسرے کو زائد ادا کریں گے۔

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں کی دعوۃ بیک وقت ہوئی ہو اور ایک نے بڑے کا دعوی

کیا ہو اور دوسرے نے چھوٹے کا ۔ اور جب ان میں سے ایک کی دعوۃ مقدم ہو تو اگر سابق نے پہلے بڑے کا دعوای کیا تو بڑے کا اس سے نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر بطور ضمان دے گا ۔ اس کے بعد جب دوسرا چھوٹے کا دعویٰ کرے تو وہ دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا ثبوت نسب کے لئے اس کے غیر کی تصدیق ضروری ہے ۔ اگر وہ تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا اور بچہ اپنی ماں کے حکم پر ہوگا اور اگر وہ مدعی کی تکذیب کرے تو مدعی سے نسب ثابت نہیں ہوگا ۔

یہ اس صورت میں تھا جب سابق پہلے بڑے کی دعوۃ کرے ۔ اور جب وہ پہلے چھوٹے کی دعوۃ کرے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور مدعی اپنے دوسرے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر کا تاوان دے گا ۔ اور بڑا بچہ ابھی تک دونوں کا غلام رہے گا کیونکہ دونوں کی مملوکہ باندی کا بچہ ہے ۔ پھر جب دوسرا شریک اس کا دعویٰ کرے تو وہ اس غلام کی مثل ہوگا جس کے دو مالک ہوں اور ایک انمیں سے اس کو آزاد کر دے تو اس کا ایک حصہ آزاد ہو جائے گا اور اس سے نسب ثابت ہوگا اور دوسرے شریک کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے اور چاہے تو آزاد کرنے والے سے اپنے حصے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو ۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو صرف (غلام میں اپنا حصہ ، آزاد کرنے اور (غلام سے) سعی (اپنے حصے کی قیمت کے بقدر کمائی) کرانے کا اختیار ہوگا ۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ خوشحال ہو تو شریک اس سے صرف ضمان لے سکتا ہے کسی اور بات کا اختیار نہ ہوگا اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو (غلام سے) سعی کرانے کا حق ہوگا جیسا کہ کتاب العتاق سے معلوم ہوا ہے ۔

اور اگر ان میں سے ایک کہے کہ بڑا میرا بیٹا اور چھوٹا میرے شریک کا بیٹا ہے تو بڑے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر اپنے شریک کو دینا پڑے گا ۔ اور چھوٹا اس کی ام ولد کا بچہ ہے جس کے بارے میں اس نے اپنے شریک سے نسب کا اقرار کیا ہے تو اگر اس کا شریک اس کی تصدیق کرے گا تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بچہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر وہ تکذیب کرے تو نسب ثابت نہیں ہوگا ۔ اسی طرح اگر تقدیم و تاخیر کی مثلاً کہا کہ چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اور اگر ان میں سے ایک کہے چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے یا تقدیم و تاخیر کرے اور کہے بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے اور چھوٹا میرا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور وہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس پر اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر کا ضمان آئے گا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اگر وہ تصدیق کر دے تو اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کو چھوٹے کے مدعی کو بڑے کی نصف قیمت دینی پڑے گی اور اگر وہ تکذیب کرے تو بڑا اس غلام کی مثل ہوگا جس میں دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے خلاف آزاد کرنے کی گواہی دے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے جیسا کہ کتاب العتق میں بیان ہو چکا ہے ۔

اگر ایک باندی ایک شخص کے قبضے میں تین بچے جنے اور وہ شخص ان میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کرے تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو وہ سب ایک ہی پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں گے یا مختلف پیٹوں سے ہوئے اور مدعی نے یا تو ان میں سے کسی متعین بچے کا دعویٰ یا بغیر تعیین کے کسی ایک بچے کا دعولی کیا ہوگا۔ پس اگر تینوں ایک پیٹ سے ہوئے اور اس شخص نے بلا تعیین کسی ایک کا دعویٰ کیا اور کہا کہ ان میں سے ایک میرا بیٹا ہے یا ان میں سے ایک کی تعیین کی اور کہا یہ میرا بیٹا ہے تو (دونوں صورتوں میں) وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور سب کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کے نسب کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ سب کا نسب ثابت ہو اس لیے کہ وہ جڑواں ہیں جن کا حمل ایک ہی نطفہ سے ٹھہرا تھا۔ پس نسب کے معاملے میں ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور جب ان بچوں کا نسب ثابت ہوگیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب تینوں ایک پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں اور جب مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں اور مدعی کہے کہ بڑا میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی۔ کیا درمیان اور چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا قیاس کے مطابق ثابت ہوگا اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان دونوں کا حکم وہی ہوگا جو ماں کا ہوگا از روئے استحسان یہ ہے کہ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ جب بڑے کا نسب ثابت ہوگیا تو باندی مدعی کی ام ولد بن گئی لہذا درمیانہ اور چھوٹا اس کی ام ولد کے بچے ہوں گے اور ام ولد کی اولاد کا نسب مالک سے بغیر دعوۃ کے ثابت ہوتا ہے جب تک مالک کی جانب سے نفی نہ پائی گئی ہو اور نفی پائی نہیں گئی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اگر صراحۃً نفی نہیں پائی گئی لیکن دلالۃً موجود ہے اور وہ ہے دعوۃ ہیں ان میں سے ایک کی تخصیص کرنا کیونکہ یہ باقیوں کی نفی کی دلیل ہے اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو استحقاق دعوۃ میں سب کے مساوی ہونے کے باوجود بعض کی تخصیص کا کوئی مطلب نہیں رہے گا یہ تفصیل اس وقت تھی جب بڑے کا دعویٰ کیا ہو۔ اور جب درمیانے (منجھلے) کا دعویٰ کیا ہو تو وہ حر ہوگا اور مدعی سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی مدعی کی ام ولد بنے گی اور بڑا غلام رہے گا کیونکہ اس کی ولادت ملکیت میں ہوئی ہے اور کسی نے اس کا دعوای نہیں کیا۔ کیا چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا۔ تو اس میں قیاس واستحسان کی وہی صورت جاری ہوگی جو ہم نے ذکر کی ہے۔ یہ تفصیل منجھلے کے بارے میں دعویٰ کے وقت تھی۔ اور جب وہ چھوٹے کا دعویٰ کرے تو وہ حر ہوگا اور اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی مدعی کی ام ولد ہوگی اور بوجہ مذکورہ بڑا اور منجھلا دونوں غلام رہیں گے۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب ان میں کسی متعین کا دعولی کرے۔

اور جب بلا تعیین ان میں سے کسی ایک کا دعویٰ کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک میرا بیٹا ہے تو اگر وہ اس کو بیان کر دے (یعنی اس کی تعیین کر دے) تو وہی حکم ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر مدعی بیان سے پیشتر مر جائے تو باندی تو بلا شک کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ان میں کسی ایک کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس بات کا اقرار کیا کہ باندی اسکی ام ولد ہے۔ اور ام ولد مالک کے مرنے پہ آزاد ہو جاتی ہے رہا آزادی کے بارے میں اولاد کا حکم تو اس بارے میں ابو حنیفہ اور صاحبین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے اختلاف کو کتاب العتاق میں

ذکر کر چکے ہیں۔

دو آدمیوں کا مشترک کوئی غلام بچہ ہو۔ ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے پھر دوسرا اس کے بارے میں دعویٰ (نسب کرے)، تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کا نصف ولاء دوسرے کا ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعتاق متجزی ہوتا ہے لہٰذا مدعی کا حصہ اپنی ملک پر باقی رہا اور اس کا اس میں دعویٰ نسب بھی جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہوتا اور کل آزاد ہو جاتا ہے پس مدعی کے لیے غلام میں ملکیت باقی نہ رہی لہٰذا اس کی دعوۃ بھی صحیح نہ ہوگی۔ اور جب غلام بڑا ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرے کا حصہ اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک اگر غلام اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بعض حصے کے آزاد کیے جانے سے وہ کل آزاد ہو گیا ہے پس غلام کی تصدیق ضروری ہے۔

جو قاعدہ ہم نے ذکر کیا اس پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ ماذون غلام اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کی دعوۃ کرے تو صحیح ہے اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ اس کے لیے ملک قبضہ ثابت ہے جو ثبوت نسب میں کافی ہے۔ اور اگر مضارب مال مضاربت میں باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی جب کہ مال مضاربت میں نفع (موجود) نہ ہو کیونکہ ثبوت نسب کے لیے ملکیت ضروری ہے اور مضارب کو (جب کہ مضاربت میں نفع موجود نہ ہو) ملکیت سرے سے حاصل نہیں ہوئی نہ ملک ذات اور نہ ملک قبضہ۔

غلام نے اپنے مالک کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کیا۔ نیز دعویٰ کیا کہ مالک نے وہ باندی اس کے لیے حلال کر دی تھی یا اس کا نکاح اس سے کر دیا تھا تو مالک کی تصدیق کے بغیر غلام سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام مالک کی ملک سے اجنبی ہے اس وجہ سے کہ باندی میں اس (غلام) کی سرے سے ملکیت نہیں ہوتی۔ پس غلام تمام اجنبیوں کی طرح ہوگا مگر صرف حد میں۔ پس اگر مالک نے اس کی تکذیب کی پھر یہ (غلام) آزاد ہو گیا اور کسی بھی طریقے سے باندی کا مالک بنا تو اس کا دعویٰ نسب نافذ ہوگا کیونکہ اس نے نسب کی تصحیح کرنے والی جہت کا اقرار کیا ہے لیکن نسب کا نفاذ مالک کے حق کی وجہ سے موقوف تھا جو کہ زائل ہو چکا۔

اگر ماذون غلام آزاد عورت یا باندی سے نکاح کرے اور اس میں جماع کرے تو اس سے جماع ثابت ہوگا خواہ نکاح مالک کی اجازت سے ہوا ہو یا نہیں کیونکہ نسب نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے خواہ نکاح صحیح ہو یا فاسد ہو۔ اسی کے مطابق مکاتب کا اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کے بارے دعویٰ نسب صحیح ہوگا کیونکہ اس کو بھی مثل ماذون غلام کے قبضہ اور تصرف کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ اور جب اس (مکاتب) سے بچے کا نسب ثابت ہو گیا تو اب نہ تو بچے کی بیع جائز ہے اور نہ باندی کی بیع۔ بچے کی بیع تو اس لیے جائز نہیں کہ وہ بچہ اس (مکاتب) پر مکاتب ہوتا ہے اور مکاتب کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور ماں کی بیع اس لیے جائز نہ ہوگی کہ اس (مکاتب) کو اس (باندی) میں حق ملک حاصل ہے جو (بدل کتابت کی) ادائیگی کے وقت حقیقت ملک میں بدل جاتا ہے لہٰذا اسکو باندی کو فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا۔

دعویٰ نسب میں مسلمان غلام اور ذمی غلام برابر ہیں اور ایسے ہی مسلمان مکاتب اور ذمی مکاتب برابر

ہیں کیونکہ کفر نسب کے منافی نہیں ہوتا۔

آدمی کے دعوۃ استیلاد میں دعوۃ کے وقت وجود ملک اور عدم ملک برابر ہے اس امر کے بعد کہ حمل ملک میں ٹھہرا تھا۔ اور اگر حمل غیر ملک میں ٹھہرا تھا تو اس کی دعوۃ تحریر ہو گی۔ لہٰذا حمل ٹھہرنے کے وقت ملک کا قیام شرط ہے۔ پس اگر حمل اس کی ملک میں ٹھہرا ہو تو صحیح نہ ہو گا مگر جب کہ تصدیق ہو یا گواہ ہوں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دعوۃ کی دو قسمیں ہیں دعوۃ استیلاد اور دعوۃ تحریر دعوۃ استیلاد تو یہ ہے کہ مدعی سے حمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں ہو۔ اس دعوۃ کا استناد حمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے اور جماع کرنے کے اقرار کو متضمن ہوتا ہے۔ لہٰذا ظاہر ہوا کہ حمل کا ٹھہرنا آزادی کی حالت میں ہوا۔ اور دعوۃ تحریر یہ ہے کہ مدعی سے حمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں نہ ہو۔ یہ دعوۃ حال پر مقتصر رہتی ہے اور حمل ٹھہرنے کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر جماع کے اقرار کو متضمن نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہو گی۔

ایک باندی کسی شخص کی ملکیت میں چھ مہینے یا اس سے زائد پر بچہ جنے اور مالک بچے کا دعویٰ نہ کرے یہاں تک کہ وہ ماں اور بچے کو فروخت کر دے پھر بعد میں بچہ کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح ہو گی اور اس میں نسب ثابت ہو گا اور بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہونا ظاہر ہو جائے گا اور باندی اور اس کے بچے میں بیع باطل ہو جائے گا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کی دعوۃ صحیح نہ ہو اور دعوۃ کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر نسب ثابت نہ ہو وجہ استحسان یہ ہے کہ دعوۃ کے وقت ملک کا قیام اس دعوۃ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ بچے کا حمل ملک میں ٹھہرا ہو کیونکہ اس دعوۃ کا استناد حمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے۔ تو جب بچے کا حمل مدعی کی ملک میں ٹھہرا تو مدعی کے لیے استحقاق نسب کا حق ثابت ہو گیا جو بطلان کا متحمل نہیں جیسا کہ حقیقت نسب اس کی متحمل نہیں ہوتی۔ پس بیع باطل نہیں ہوئی۔ اور اس کی دعوۃ صحیح ہوئی اور ظاہر ہوا کہ باندی اس کی ام ولد تھی لہٰذا اس کا اور اس کے بچے کی بیع صحیح نہ ہوئی پس مدعی باندی اور بچے کو واپس لے گا اور ثمن واپس دے گا۔

اور اگر بائع نے بچے کے بارے میں دعویٰ نہیں کیا یہاں تک مشتری کی ملک سے کسی طریقے سے نکل گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ طریقہ قابل فسخ ہو تو فسخ کر دیا جائے گا اور اگر قابل فسخ نہ ہو تو بلا ضرورت فسخ نہیں کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا بیان یہ ہے کہ جب مشتری نے بچے کی بیع کی یا اس کا ہبہ کیا یا رہن رکھا یا اس کو اجرت پر لگایا یا اس سے مکاتبت کی پھر بائع نے اس کا دعویٰ کیا تو یہ عقود توڑ دیے جائیں گے اور نسب ثابت ہو جائے گا یہ تصرفات قابل فسخ ہیں اسی طرح اگر مشتری نے ماں کی بیع کی یا اس سے مکاتبت کی یا اس کو رہن رکھا یا اس کو اجرت پر لگایا یا اس کا نکاح کر دیا تو تب بھی بوجہ مذکورہ یہی حکم ہو گا۔ اور اگر مشتری نے باندی کو یا بچے کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہو گی کیونکہ ثابت ہونے کے بعد عتق باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا مگر ضرورت کی بنا پر کیونکہ اس کے پیچھے ایسا اثر ہوتا ہے جو باطل نہیں ہو سکتا یعنی ولاء۔ اسی طرح اگر بچہ مر جائے یا قتل کر دیا جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ میت نسب سے مستغنی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر مشتری بچے کو بیچ دے اور خریدنے والا اس کو آزاد کر دے یا مدبر بنا دے یا غلام مر جائے تو بوجہ مذکورہ بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہو گی۔

اور اگر مشتری نے بچے کو نہیں بلکہ صرف ماں کو آزاد کیا یا اس کو مدبر بنایا تو بچے میں مدعی کی دعوۃ صحیح ہو گی۔

ماں میں صحیح نہ ہوگی۔ اور بچے میں بیع کو فسخ کیا جائے گا ماں میں نہیں کیونکہ فسخ سے مانع ماں کے ساتھ مخصوص ہے۔
اور باندی اس کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے بلکہ فی الجملہ اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کی باندی سے نکاح کے ذریعے اولاد حاصل کرے تو اس سے نسب تو ثابت ہوگا لیکن باندی فی الحال اس کی ام ولد نہ بنے گی الا یہ کہ وہ کسی طریقے سے اس کا مالک بن جائے اور جب بچے میں بیع فسخ ہوگی تو بائع ثمن میں سے بچے کا حصہ واپس کریگا ثمن کو دونوں کی قیمت کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور ماں کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ بچے کے ولادت کے دن کی قیمت معتبر ہوگی کیونکہ وہ ولادت سے بچہ بنا ہے لہٰذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر ماں کی قیمت کے بقدر کو ساقط کرے گا اور بچے کی قیمت کے بقدر کو واپس کرے گا۔

اگر مشتری کے پاس بچے کا ہاتھ کاٹا جائے اور وہ اس کا ارش لے پھر بائع اس کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب ثابت ہوگا اور ارش مشتری کے لیے رہے گا کیونکہ یہ دعویٰ استیلاد ہے جس کی استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتی ہے۔ اور مستند کا معاملہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے فی الحال ثابت ہو جاتا ہے پھر وہ فی الحال قیام محل کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ہلاک شدہ میں حکم کا ثبوت محال ہوتا ہے۔ اور چونکہ کٹا ہوا ہاتھ ہلاک شدہ ہوتا ہے لہٰذا اس میں استناد کے طریقے سے دعوۃ کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور بائع سے بچے کے حصے کا ثمن ساقط ہو جائے گا کیونکہ بدل جو کہ ارش ہے مشتری کو مل گیا ہے۔

اگر ماں مرجائے۔ پھر بائع بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ محل نسب جو کہ بچہ ہے قائم ہے۔ اور ام ولد ہونا جیسا کہ پیچھے گزرا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے بس بچے کا نسب ثابت ہوگا اگرچہ باندی مدعی کی ام ولد نہیں بنی۔ اور کیا وہ پورا ثمن واپس کرے گا؟ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں اور صاحبین کے نزدیک صرف بچے کی قیمت کے بقدر واپس کرے گا پس دونوں کی قیمتوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ بات ظاہر ہوچکی کہ باندی اس کی ام ولد ہے اور جو کوئی اپنی ام ولد کو بیچے پھر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باندی مشتری پر مضمون نہیں ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ہوتی ہے۔ اور اس مسئلہ کو یہ لقب دعنوان دیا گیا ہے کہ ام ولد اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک متقوم نہیں ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ متقوم ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ عتاق کے مسائل میں سے ہے۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ایک شخص کی ملکیت میں باندی حاملہ ہوئی پھر مالک نے اس حال میں کہ حمل ظاہر نہ تھا اس باندی کو فروخت کردیا پھر باندی نے مشتری کے ہاں چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا پھر بائع نے بچے کا دعویٰ کیا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے بچہ جنا ہو۔

اور جب باندی نے ایک پیٹ سے دو بچے جنے ہوں اور بائع نے دعویٰ کیا ہو تو اگر بائع نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور یہ ظاہر ہے۔ اسی طرح جب وہ ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور اس کو دونوں بچے لازم ہوں گے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جڑواں بچوں کے ایک ہی نطفہ سے پیدا ہونے کے باعث ان کے نسب میں تفریق نہیں کی جا سکتی۔ اور اگر وہ ایک کو چھ ماہ سے پہلے جنے اور دوسرے کو چھ ماہ کے بعد جنے اور بائع ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو دونوں

کا نسب ثابت ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ باندی نے دونوں کو اکٹھے چھ مہینے سے کم میں بائع کے پاس جنا تھا کیونکہ بیع کے وقت وہ دونوں پیٹ میں تھے - اور اگر باندی دونوں کو بائع کے ہاں جنے پھر بائع ان میں سے ایک کو ماں سمیت فروخت کر دے پھر جو بچہ اس کے پاس ہو اس کے بارے میں دعویٰ کرے تو اس بچے کا نسب ثابت ہوگا اور فروخت کیے ہوئے بچے کا بھی خواہ مشتری نے اس کا دعویٰ کیا یا اس کو آزاد کر دیا ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ ثبوت نسب میں ان دونوں میں تفریق ممکن نہیں - اور ایک میں ثبوت نسب کی ضرورت سے دوسرے کے نسب کا ثبوت بھی ہے اسی طرح اگر باندی نے مشتری کے پاس دونوں کو جنا اور مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا پھر بائع نے دوسرے کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور ضرورت کی بنا پر (بچے کا) عتق (آزاد ہونا) ٹوٹ جائے گا - اس میں بچے اور ماں کے درمیان فرق ہے کہ ـــــ اگر (مشتری نے) ماں کو آزاد کیا پھر بائع نے بچے کا دعویٰ کیا تو ماں میں عتق نہیں ٹوٹے گا اور بچے میں ٹوٹ جائے گا کیونکہ عتق مقصوداً فسخ کا احتمال نہیں رکھتا محض ضرورت کی بنا پر اس کا احتمال ہوتا ہے - بچے میں تو نسب میں تفریق کے عدم احتمال کی ضرورت ہوتی ہے جب کہ ماں میں کوئی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ام ولد ہونا فی الجملہ اثبات نسب سے جدا ہوتا ہے -

اگر دو میں سے ایک کا ہاتھ کاٹا گیا ہو پھر بائع نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور ارش مشتری کا ہوگا نہ کہ بائع کا مگر جب کہ بائع دعوۃ کے بائع سے پیشتری پر گواہ پیش کر دے تو اس صورت میں ارش بائع کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ جو بطریق استناد ثابت ہو وہ فی الحال ثابت ہوتا ہے پھر وہ استناد چاہتا ہے اور فی الحال قیام محل کا تقاضا کرتا ہے - اور چونکہ کٹا ہوا ہاتھ ہلاک شدہ ہوتا ہے لہٰذا اس میں دعوۃ کا اثر ظاہر نہیں ہوتا -

اگر ان میں سے ایک قتل کر دیا جائے پھر بائع دونوں کا دعویٰ کرے تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور مقتول کی قیمت مقتول کے ورثاء کو ملے گی نہ کہ مشتری کو - یہ قتل اور قطع (ید) کے درمیان فرق کے لیے ہے - وجہ فرق یہ ہے کہ دعوۃ کے حکم کا مقصودی و اصلی محل نفس ہے جبکہ اطراف (جوارح) ، دعوۃ کا حکم محض نفس کی تبع میں ہوگا - قطع ید سے تبع ہونا منقطع ہو گیا لہٰذا ید (ہاتھ) میں دعوۃ کا حکم ظاہر نہیں ہوگا اور ارش مشتری کو ملے گا - اور جڑواں میں سے ہر ایک کا نفس دعوۃ کے حکم میں اصل ہے تو جب ایک میں دعوۃ صحیح ہو گی تو دوسرے میں بھی صحیح ہو گی اگرچہ وہ مقتول ہی ہو اس ضرورت کی بنا پر کہ نسب میں دونوں کے درمیان تفریق متصور نہیں - اور جب دعوۃ صحیح ہو گی تو اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوگا کیونکہ یہ دعوۃ استیلاد ہے پس ظاہر ہوا کہ دونوں کا حمل اس حال میں ٹھہرا تھا کہ وہ دونوں آزاد تھے پس مناسب تو یہ ہے کہ مقتول کے وارثوں کے لیے دیت واجب ہو قیمت نہ ہو لیکن قیمت واجب ہو گی کیونکہ اس دعوۃ کی صحت بطریق استناد ہے اور مستند ایک اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے اس کا اقتصار حال پر ہوتا ہے لہٰذا ہم نے دونوں شبہوں پر عمل کیا اور اقتصار کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے قیمت واجب کی اور ظہور کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے واجب کو مقتول کے ورثاء کے لیے کیا - اس طرح امکان بھر دونوں دلیلوں پر عمل ہوا

اسی طرح اگر مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کیا پھر وہ (آزاد کیا ہوا بچہ) قتل ہوا اور میراث

چھوڑی۔ مشتری نے ولاء کی بنا پر اس کی دیت اور اس کی میراث کو لیا۔ پھر بائع نے دونوں بچوں کا دعویٰ کیا تو زندہ بچے اور ماں کا بائع کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور مقتول بچے کا نسب بھی اس سے ثابت ہوگا اور بائع مشتری سے دیت اور میراث لے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے مشتری کے پاس بیع کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو۔ اور اگر وہ چھ مہینے یا اس سے زائد میں جنے تو بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی مگر جب کہ مشتری اس کی تصدیق کرے کیونکہ ہمیں ملک کے دوران حمل ٹھہرنے کا یقین نہیں ہے پس اس دعوۃ کی تصحیح بطور دعوۃ استیلاد کے ممکن نہیں لہٰذا اس کی تصحیح بطور دعوۃ تحریر کے کی جائے گی۔ اور دعوۃ تحریر کی صحت کے لیے چونکہ دعوۃ کے وقت مدعی کے لیے ملک کا قیام شرط ہے جو کہ موجود نہیں لہٰذا یہ دعوۃ صحیح نہ ہوگی البتہ جب مشتری اس کی تصدیق کر دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ مدعی نے غیر کے غلام کے نسب کا اقرار کیا ہے اور غیر نے اس کی تصدیق اس بارے میں کر دی لہٰذا اس کا نسب ثابت ہوگا اور بچہ اپنے مالک کا غلام ہوگا۔ اور اگر بائع کی تصدیق کرنے کے بعد مشتری اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو صحیح نہیں کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو جائے تو اس کے بعد اس کے غیر سے نسب کا ثبوت متصور نہیں۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ بائع کی جانب سے ہو۔

اور جب دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو درآنحالیکہ باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ دعوۃ تحریر ہے دعوۃ استیلاد نہیں اس لیے کہ یہ بات یقینی ہے کہ حمل ملک میں نہیں ٹھہرا۔ اور دعوۃ تحریر کی صحت دعوۃ کے وقت قیام ملک کی مقتضی ہے اور وہ موجود ہے۔ اور اگر اس کے بعد بائع اس بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ مسموع نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ ایک شخص کا دو آدمیوں سے یکے بعد دیگرے نسب کا اثبات ممتنع ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری دونوں اکٹھے بچے کا دعویٰ کریں تو بائع کی دعوۃ اولیٰ ہوگی کیونکہ ملک میں حمل ٹھہرنے کی بنا پر اس کی دعوۃ دعوۃ استیلاد ہوگی جس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے جبکہ یقینی طور پر غیر کی ملک میں حمل ٹھہرنے کی بنا پر مشتری کی دعوۃ تحریر ہے جو حال پر مقتصر رہتی ہے۔ حال کے مقابلے میں مستند اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ معنی کے اعتبار سے سابق ہوتا ہے اور اسبق (مقدم) اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ جب دو آدمی ایک شخص سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کی تاریخ اسبق (مقدم) ہو تو اسبق اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہوگا۔ اس قاعدے پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ جب ایک شخص کی باندی اس کی ملک میں چھ مہینے یا اس سے زائد میں بچہ جنے پھر اس شخص کا باپ اس بچے کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا خواہ وہ شبہ کا دعویٰ کرے یا نہیں اور خواہ بیٹا اس بارے میں اس کی تصدیق کرے یا تکذیب کرے کیونکہ بچے کا نسب کا اقرار باندی سے جماع کا اقرار ہے۔ اور باپ جب بغیر نکاح کے اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کرے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے بچے کے نسب کی ضرورت کی بنا پر جس سے اس کا ذکر اور اس کی یاد زندہ رہتی ہے۔ اور اگرچہ نسب کا ثبوت ملک کے بغیر نہیں ہوتا لیکن باپ کو بیٹے کے مال پر اس کی ضرورت کے وقت مالک بننے کا اختیار ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اپنے خرچ کی ضرورت کے لیے وہ اس کے مال کا مالک بن سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

البتہ وہاں تو بغیر عوض کے مالک بننے کا جب کہ یہاں (یعنی باندی کے مسئلے میں) باندی کی قیمت کے عوض مالک بنے گا اس لیے کہ دونوں حاجتوں میں فرق ہے کیونکہ وہاں اپنی جان کو باقی رکھنے کی حاجت ہے جب کہ یہاں نام وذکر کو باقی رکھنے کی حاجت ہے اور بغیر عوض کے مالک بننا قوی تر ہوتا ہے بہ نسبت عوض کے ساتھ مالک بننے کے کیونکہ جس کے مقابلہ میں عوض ہو اس صورت کے اعتبار سے تو مالک بنتا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ اور شارع نے ہر حاجت کو اس کے مناسب امر کے ساتھ پورا کیا ہے۔ پس دونوں جانبوں یعنی باپ کی جانب اور بیٹے کی جانب کی رعایت کرتے ہوئے جان کو باقی رکھنے کی حاجت کو بلا عوض مالک بننے کے ساتھ پورا کیا جب کہ نام و یاد کے حاصل کرنے کی حاجت کو بالعوض مالک بننے کے ساتھ پورا کیا۔

اس مسئلہ میں بیٹے کی تصدیق شرط نہیں ہے پس بیٹا خواہ دعویٰ واقرار میں باپ کی تصدیق کرے یا اس کی تکذیب کرے برابر ہے۔ نسب ثابت ہوگا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں کہ مالک جب اپنے مکاتب کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کرے تو مکاتب کی تصدیق کے بغیر اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا فرق ہے۔ وجہ فرق ظاہر ہے کیونکہ مالک کو مکاتب کے مال پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا لہٰذا وہ اس کے حق میں اجنبی ہے۔ پس مکاتب کے تصدیق کرنے کی ضرورت پیش آئی جب کہ باپ کو اپنے بیٹے کے مال پر اختیار حاصل ہوتا ہے لہٰذا اس (یعنی باپ کی)، دعوۃ کی صحت کے لیے بیٹے کی تصدیق کی حاجت نہیں البتہ اس دعوۃ کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں رہی ہو حتیٰ کہ اگر بیٹے نے باندی کو خریدا پھر اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ سے بچے کا دعویٰ کیا تو حمل ٹھہرنے کے وقت بیٹے کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر باپ کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر بیٹے نے باندی کو فروخت کر دیا پھر مشتری کے پاس باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو دعوۃ کے وقت بیٹے کی ملک نہ ہونے کے باعث باپ کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب حمل ٹھہرنے کے وقت اور بچہ جننے کے وقت تو باندی بیٹے کی ملکیت میں ہو لیکن درمیان میں ملکیت سے نکل گئی ہو کیونکہ دونوں اوقات کے درمیان میں ملک منقطع ہوتی ہے۔

پھر حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باندی میں بیٹے کی ملکیت کا قیام اس دعوۃ کی صحت کی شرط ہے کیونکہ ملکیت اس حال میں ثابت ہوتی ہے کہ اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے۔ اور ملک بغیر تملک (مالک بننے) کے ثابت نہیں ہوتی اور تملک بغیر ولایت (اختیار) تملک کے نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے کے مال پہ زبردستی تملک اور دوسرے پہ جبراً تصرف کی تنفیذ بغیر اختیار کے نہیں ہوتی لہٰذا اختیار و ولایت کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں نہیں رہی تو ولایت واختیار پورا نہیں ہوا لہٰذا ملک کا استناد نہ ہوگا۔ اسی طرح باپ اگر کافر یا غلام ہوا در دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفر اور غلامی ولایت واختیار کے منافی ہے۔

اور اگر کافر ہوا در مسلمان ہو جائے یا غلام ہو اور آزاد ہو جائے پھر دعویٰ کرے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر باندی نے اسلام یا آزاد کیے جانے کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنا تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ حمل ٹھہرنے کے وقت تملک کی ولایت معدوم ہے اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ میں جنا تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور ولایت کے قیام کی وجہ سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر باپ معتوہ (مدہوش)، ہو پھر اس کو افاقہ ہو جائے تو از روئے استحسان اس کی دعوۃ صحیح ہوگی جب کہ از روئے قیاس صحیح نہ ہوگی کیونکہ جنون مثل کفر اور غلامی کے

ولایت کے منافی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جنون مثل اغماء (بے ہوشی) کے ایک امر عارض ہے اور ہر عارض کا یہ قاعدہ ہے کہ جب وہ زائل ہو جائے۔ تو کالعدم ہوتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بے ہوشی طاری ہو پھر افاقہ ہو جائے اور اگر باپ مرتد ہو پھر وہ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دعوۃ موقوف ہوگی اس کی ولایت کے موقوف ہونے کی بنا پر اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگی اس کی ولایت کے نافذ ہونے کی بنا پر۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہو جاتے ہیں۔

اور جب باپ سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ باندی باپ کی ام ولد بن جائے گی اور ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقر واجب نہ ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باپ پر عقر واجب ہوگا۔ ان دونوں کے قول کی وجہ یہ ہے ملک کا ثبوت صحت استیلاد کی شرط کے طور پر ہوا ہے اور استیلاد کہتے ہیں ایسے ایلاج (آلۂ تناسل کو فرج عورت میں داخل کرنا) کو جو انزال کرنے والا اور حمل ٹھہرانے والا ہو۔ لہٰذا انزال سے قبل فعل ملک سے خالی ہوگا اور عقر کا موجب ہوگا۔ اسی لیے جب دو اجنبیوں کے درمیان کے مشترک باندی بچہ جنے اور ان میں سے ایک اس بچہ کا دعویٰ کرے تو نصف عقر واجب ہوتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے حصے میں جماع کرنا غیر کی ملک میں ہوا ہے لہٰذا نصف عقر واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انزال کرنے والا اور حمل ٹھہرانے والا ایلاج اول سے آخر تک ایک ایلاج ہے لہٰذا وہ اول سے آخر تک استیلاد ہوگا اور ضروری ہے کہ استیلاد اپنی مملوکہ باندی میں ہو اس حال میں کہ تملک اس سے پیشتر ہو یا اس کے مقارن ہو پس عقر واجب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف مشترکہ باندی میں شریک کا حصہ صحت استیلاد اور ثبوت نسب کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ نصف باندی اس کی مملوکہ ہے اور استیلاد و ثبوت نسب کے لیے اصل ملک کا قیام کافی ہے۔ شریک کے حصے میں ملک کا ثبوت اپنے حصے میں ثابت شدہ ملک کے حکم کی بنا پر ہوگا کیونکہ نسب متجزی نہیں ہوتا۔ اور چونکہ شی کا حکم شی پر متقدم نہیں ہوتا بلکہ اس سے متاخر ہوتا ہے لہٰذا مدعی کا جماع اپنے اور اپنے شریک کے حصے میں ہوا اور شریک کے حصے میں اس کی ملکیت نہیں ہے۔ اور غیر کی ملک میں جماع اگرچہ موجب حد ہے لیکن وہ شبہ سے ساقط ہوگئی لہٰذا عقر واجب ہوگا۔ جب کہ یہاں (یعنی باپ کے اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرنے میں) تملک ثابت ہوا ہے ثبوت نسب اور صحت استیلاد کی شرط کے طور پر اور شی کی شرط شی پر مقدم ہوتی ہے یا اس کے مقارن ہوتی ہے لہٰذا جماع اپنی ملک میں ہوا اور اس طرح عقر واجب نہیں ہوگا بچے کی قیمت کا ضمان بھی نہیں آئے کیونکہ اس کا حمل اس حال میں ٹھہرا ہے کہ وہ حرا ہے اگرچہ باندی مملوکہ ہے۔

بچے کا ولاء بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ اعتاق کا حکم ہوتا ہے جو پہلے غلامی کے ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور وہ موجود نہیں۔

دادا کا اپنے پوتے کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ مثل باپ کے دعویٰ کے ہوگا جب باپ موجود نہ ہو یا باپ کی ولایت معدوم ہو۔ باپ کی ولایت کے ہوتے ہوئے یہ حکم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر

دادا اور پوتا عیسائی ہوں اور باپ مسلمان ہو تو باپ مسلمان کے ہوتے ہوئے دادا کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر باپ فوت شدہ ہو یا کافر ہو یا غلام ہو تو باپ کی ولایت کے نہ ہونے کے باعث دادا کی دعوۃ صحیح ہوگی۔ اسی طرح اگر حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باپ اگر معتوہ ہو تو بوجہ مذکورہ دادا کی دعوۃ صحیح ہوگی۔ اور اگر باپ کو افاقہ ہو جائے پھر دادا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ جب اس کو افاقہ ہو گیا تو عارض سرے سے ہی کالعدم ہو گیا اور باپ کی ولایت لوٹ آتی ہے دادا کی ولایت ساقط ہو گئی۔ اور اگر باپ مرتد ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دادا کی دعوۃ موقوف ہوگی۔ اگر باپ ارتداد کی وجہ سے قتل کر دیا گیا یا ویسے مر گیا تو دادا کی دعوۃ صحیح ہو جائے گی اور اگر مسلمان ہو گیا تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باپ کی ولایت اس کے تصرفات کی طرح موقوف ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک دادا کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک (مرتد باپ کے تصرفات نافذ ہوں گے لہٰذا اس کی ولایت بھی قائم ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باپ نے بیٹے کی باندی سے بغیر نکاح کے جماع کیا ہو۔

اور جب باپ نے نکاح کے بعد اس سے جماع کیا ہو تو بغیر دعوۃ کے نسب ثابت ہوگا خواہ اس سے جماع نکاح صحیح سے ہوا ہو یا نکاح فاسد سے کیونکہ نکاح خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو خود موجب فراموش ہے۔ اور باپ کو باندی میں تملک حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس نے باندی سے عقد نکاح کے ذریعے سے بیٹے کی ملکیت میں جماع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہوا یہ نکاح جائز نہیں۔ اور بچہ اپنے بھائی پر قرابت کی بنا پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب عقد نکاح سے ثابت ہوتا ہے ملک (یمین) سے نہیں۔ لہٰذا باندی بیٹے کی ملکیت میں باقی رہی اور بیٹا اپنے بھائی کا مالک بن گیا پس اس پر آزاد ہو جائے گا اور اگر باپ کسی طریقے سے باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ام ولد ہونے کا سبب جو کہ ثبوت نسب ہے موجود ہے۔ البتہ اس (سبب) کا حکم وجود ملک پر موقوف رہا۔ تو جب وہ اس باندی کا مالک بن گیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب باپ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے۔ اور جب وہ اپنے بیٹے کی ام ولد یا اس کی مدبر باندی کے بچے کا دعویٰ کرے مثلاً ایسی باندی نے بچہ جنا اور بیٹے نے اس کی نفی کی یہاں تک کہ بچے کا نسب اس سے منتفی ہو گیا پھر باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا۔ یہ ظاہر روایت میں ہے اور اس کے مطابق باپ کے ذمے نصف عقر آئے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ انہوں نے ام ولد کے بچے اور مدبرہ باندی کے بچے کے درمیان فرق کیا اور فرمایا کہ باپ سے ام ولد کے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا البتہ مدبرہ باندی کے بچے کا نسب ثابت ہوگا اور باپ کے ذمے بچے کی قیمت اور عقر آئے گا اور ولاء بیٹے کا ہوگا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا اثبات لامحالہ باندی میں ملکیت پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ منکوحہ باندی کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ باندی مالک کی ملک ہوتی ہے۔ بچے کی قیمت کے لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ثابت النسب بچہ ہے جس کا حمل آزادی میں ٹھہرا تھا لہٰذا یہ مغرور (دھوکہ دیے ہوئے) کے بچے کے مشابہ ہوا پس

قیمت کے عوض آزاد ہوگا۔ ولاء کا بیٹے کے لیے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیٹا اس کا مستحق تدبیر کی وجہ سے بنا ہے جس میں استحقاق کے بعد فسخ کا احتمال نہیں۔ام ولد کے بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ام ولد اپنے مالک کی فراش ہوتی ہے لہٰذا بچہ بیٹے کے فراش پر مولود ہوا اور کسی انسان کے فراش پر پیدا ہونے والے کا نسب کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا اگرچہ نفی سے مالک سے منتفی ہوجاتا ہے جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے۔ ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ نسب بغیر ملک کے ثابت نہیں ہوتا جب کہ ام ولد اور مدبر باندی پر تملک حاصل نہیں ہوا تو جماع غیر کی ملک میں ہوا اور حد چونکہ شبہ کی وجہ سے ساقط ہوئی تھی لہٰذا عقر واجب ہوگا۔

مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب بیٹے نے نفی کرنے کے بعد باپ کے دعوئی کی تصدیق نہ کی ہو۔ اور اگر بیٹے نے اس کی تصدیق کی تو بالاتفاق نسب ثابت ہوگا کیونکہ اجنبی کی باندی کے بچے کا نسب مدعی سے ثابت ہوتا ہے جب کہ مالک مدعی کے دعوئی نسب کی تصدیق کر دے۔ تو بیٹے کی باندی کے بچے کا نسب تو بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور بچہ بیٹے پر آزاد ہوگا کیونکہ اس کا بھائی اس کا مالک بنا ہے۔ اور ولاء بیٹے کا ہوگا کیونکہ ولاء اس شخص کے لیے ہوتا ہے جو آزاد کرے اگر اپنے بیٹے کی مکاتب باندی کے بچے کا دعوئی کیا تو مدعی سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ بغیر ملک کے نسب ثابت نہیں ہوتا اور مکاتب باندی میں تملک کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی البتہ جب وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو پھر اس کی دعوۃ نافذ ہوگی کیونکہ جب وہ عاجز ہوگئی تو وہ دوبارہ خالص باندی بن گئی اور معارض سرے سے معدوم ہوگیا اور ایسے ہوا گویا کہ کتابت سے پیشتر دعوئی کیا ہو واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل: اس امر کا بیان جس سے نسب ظاہر ہوتا ہے

نسب کبھی تو دعوۃ سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی گواہی سے۔

دعوۃ سے نسب کا ظہور

جہاں تک دعوۃ سے نسب کے ظاہر ہونے کا تعلق ہے تو یہ دعوۃ کی صحت کے شرائط اور نسب کے اقرار کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کو ہم کتاب الاقرار میں ذکر کریں گے البتہ نسب کبھی تو نفس دعوۃ سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی تصدیق کی شرط کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ جس کے نسب کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ یا تو خود اپنے قبضے میں ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ اپنے قبضے میں ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ شخص جس کے نسب کا دعوئی کیا گیا ہے وہ مدعی کی تصدیق کرے کیونکہ جب وہ اپنے قبضے میں ہے تو مدعی کا اقرار اس کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہوگا پس اس کا قبضہ بغیر اس کی رضامندی کے باطل نہیں ہوگا اور اگر وہ اپنے قبضے میں نہ ہو تو یا تو وہ مملوک ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ مملوک ہو تو جبکہ وہ دعوۃ کے وقت مدعی کی ملک میں ہو

تو اس کا نسب محض دعوۃ ہی سے ثابت ہو جائیگا اور اگر دعوۃ کے وقت وہ غیر کی ملک میں ہو تو اگر اسکا حمل مدعی کی ملک میں ٹھہرا ہو تو نفس دعوۃ ہی سے
یہاں بھی اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اگر بچے کا حمل مدعی کی ملکیت میں نہ ٹھہرا ہو تو جیسا کہ ہم نے ذکر
کیا بغیر مالک کی تصدیق کے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا - اور اگر وہ مملوک نہ ہو تو یا تو وہ کسی کے بھی قبضے میں
نہ ہوگا نہ اپنے اور نہ کسی غیر کے جیسا پھینکا ہوا بچہ اور یا وہ کسی کے قبضے میں ہوگا جیسے لقیط - اگر وہ کسی کے قبضے
میں ہوگا تو از روئے استحسان نفس دعوۃ سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ ثابت نہ ہو
وجہ قیاس یہ ہے کہ مدعی نے ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جس کا وجود و عدم دونوں جائز ہیں لہٰذا ایک جانب کو ترجیح
دینے کے لیے مرجح کی ضرورت ہے جو کہ موجود نہیں پس دعوۃ صحیح نہ ہوگی - وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی عاقل
ہے اور ایسی بات کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے - اور ہر عاقل جو ایسی بات کی خبر دے جس
کے ثبوت کا احتمال ہو تو اس کے بارے میں حسن ظن کی بنا پر اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور یہی قاعدہ
ہے مگر جب کہ اس کی تصدیق میں دوسرے کا نقصان ہو - اور یہاں (تصدیق کرنے میں)، دونوں جانبوں کی
رعایت ہے لقیط کی جانب اس طرح کہ اس کو شرف نسب حضانت اور تربیت حاصل ہوئی اور مدعی کی جانب
بچے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی اور دنیوی مصلحتوں میں مدد لے گا - اور عاقل کی ایسے دعویٰ میں تصدیق کرنا
جس سے نفع تو پہنچتا ہو کسی دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو واجب ہے -

اور اگر اس کا دعویٰ دو شخص کریں تو ہمارے نزدیک دونوں سے اس کا نسب ثابت ہوگا جب کہ شافعی
رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ان میں سے ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین جیسا کہ ہم ذکر کر چکے قیافہ شناس
کے قول سے ہوگی -

اور اگر دو سے زیادہ اشخاص اس کا دعویٰ کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب پانچ سے
ثابت ہوگا ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو سے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تین سے ثابت ہوگا - یہ مسئلہ
پہلے گزر چکا ہے -

اور اگر دو عورتوں نے اس کا دعویٰ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کی دعوۃ صحیح ہوگی جب کہ
صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگی - دلائل انشاء اللہ تعالیٰ ہم بعد میں ذکر کریں گے -

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب وہ بچہ کسی کے قبضے میں نہ ہو - اور اگر ہو تو وہ لقیط ہے اور
از روئے استحسان ملتقط سے اس کا نسب محض دعوۃ سے ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ
بغیر گواہوں کے نسب ثابت نہ ہو - ان دونوں کی وجہیں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں - اسی طرح خارج سے بھی
اس کا نسب ثابت ہوگا خواہ اس بارے میں ملتقط نے اس کی تصدیق کی ہو یا نہ کی ہو - یہ از روئے استحسان
ہے جب کہ قیاس کی رو سے جب ملتقط اس کی تکذیب کرے تو نسب ثابت نہ ہوگا - وجہ قیاس یہ ہے
کہ یہ ایسا اقرار ہے جو ملتقط کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہے کیونکہ ملتقط کا قبضہ بچے پر حقیقتاً بھی اور
شرعاً بھی ثابت ہے حتیٰ کہ اگر کوئی بچے کو اس سے زبردستی لینا چاہے تاکہ خود بچے کی حفاظت کرے تو اس
کو یہ اختیار نہیں - اور اقرار جب غیر کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہو تو صحیح نہیں ہوتا - وجہ استحسان یہ ہے
کہ مدعی کا قبضہ بچے کے لیے ملتقط کے قبضے سے زیادہ فائدہ مند ہے کیونکہ مدعی اس کی حفاظت (پرورش)

اور تربیت کرے گا اور بچے کو شرف نسب حاصل ہو گا۔ لہٰذا بچے کے لیے مدعی اولیٰ ہے۔ از روئے استحسان مدعی خواہ مسلمان ہو یا ذمی ہو برابر ہے جب کہ قیاس کی رو سے ذمی کی دعوۃ صحیح نہ ہو گی۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر ہم ذمی کی دعوۃ کی تصحیح کریں اور اس سے بچے کا نسب ثابت کریں تو ہمیں لازم آئے گا کہ ہم بچے کو ذمی کے دین میں بھی اس کا تابع مانیں اور یہ بات مضر ہے پس ذمی کی دعوۃ صحیح نہ ہو گی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے فی الجملہ مختلف ہوتی ہے اور وہ ہیں نسب اور دین میں تبعیت (تابع ہونا)۔ کیونکہ ذمی کا بچہ ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ بچہ ذمی کے دین پر بھی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بچے کی ماں مسلمان ہو جائے تو بچے کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا اگرچہ اس کا باپ کافر ہو پس جس بات میں بچے کا نفع ہے اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں نقصان و ضرر ہے اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی اور بچہ مسلمان ہو گا۔ نوادر میں مذکور ہے کہ کسی شخص نے لقیط اٹھایا پھر کسی نصرانی (عیسائی) نے اس کا دعویٰ کیا تو وہ (نصرانی) کا بیٹا ہو گا پھر اگر بچے پر مسلمانوں کی ہیئت تو بچہ مسلمان ہو گا اور اگر اس پر مشرک کی ہیئت ہو مثلاً اس کی گردن میں صلیب لٹکی ہو وغیرہ تو وہ عیسائیوں کے دین پر ہو گا۔ یہ اس وقت ہے جب ذمی اقرار کرے کہ بچہ اس کا بیٹا ہے۔ اور اگر ذمی اس پر گواہ پیش کر دے تو اگر گواہ ذمی ہوں تو بچے کے ذمی مدعی کے دین کے تابع ہونے میں ان کی گواہی مقبول نہ ہو گی کیونکہ یہ گواہی مسلمان یعنی ملتقط کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہے لہٰذا یہ مسلمان کے خلاف گواہی ہے جو قبول نہیں کی جاتی۔ اور اگر گواہ مسلمان ہوں تو گواہی قبول کی جائے گی اور بچہ اپنے دین پر رہے گا اقرار اور گواہی میں فرق کیا گیا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ آدمی اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے جب کہ گواہی میں تہمت نہیں ہوتی مدعی خواہ آزاد ہو یا غلام ہو برابر ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے جدا ہونے کا احتمال رکھتی ہے یعنی نسب اور غلامی پس جس بات میں بچے کا نفع ہو اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں بچے کا نقصان ہو اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر خارج اور ملتقط اکٹھے دعویٰ کریں تو ملتقط اولیٰ ہو گا جس کی وجہ یہ ہے کہ دعوۃ میں اور بچے کے نفع میں دونوں برابر ہیں لہٰذا قبضے کی وجہ سے ترجیح ہو گی۔ اور اگر ملتقط کی دعوۃ سابق ہو تو خارج کی دعوۃ مسموع نہ ہو گی کیونکہ بچے کا نسب ملتقط سے ثابت ہو چکا لہٰذا اس کے بعد اب غیر سے نسب کا ثبوت متصور نہیں الا یہ کہ خارج گواہ پیش کرے کیونکہ دعوۃ کا گواہی سے معارضہ نہیں ہوتا۔

اور اگر دو خارج دعویٰ کریں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہو گا کیونکہ بچہ اسلام میں اس کے تابع ہو گا لہٰذا وہ بچے کے لیے زیادہ فائدہ مند ہو گا۔ ایسے ہی اگر ایک مسلمان عورت اور ایک ذمی عورت بچے کا دعویٰ کریں تو مسلمان عورت اولیٰ ہو گی۔

اگر ان کے لیے دو مسلمانوں نے گواہی دی اور مسلمان کے لیے دو ذمیوں نے گواہی دی تو بچہ مسلمان کے لیے ہو گا کیونکہ دونوں حجتیں اگرچہ ایک دوسرے کی معارض ہیں لیکن مدعی کا اسلام ترجیح کے لیے کافی ہے۔

اور اگر ان میں سے ایک حر اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہو گا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔

اور اگر دونوں حر اور مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک لقیط کے بدن پر شناختی نشان ذکر کرے اور دوسرا ذکر نہ کرے اور شناختی نشان دعوۃ کے موافق ہو تو شناختی نشان بتانے والا اولیٰ ہوگا کیونکہ علامت و نشان سے اس کے دعوٰی کو ترجیح حاصل ہوئی ہے اور علامت کی بناء پر ترجیح فی الجملہ شریعت میں وارد ہوئی ہے۔ حضرت یوسف علیہ افضل التحیۃ کے قبضے میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے وشهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصدقين فلما رأى قميصه قد من دبر قال انه من كيدكن عظيم (اور گواہی دی ایک گواہ نے عورت کے لوگوں میں سے اگر ہے کرتہ اس کا پھٹا آگے سے تو عورت سچی ہے اور وہ ہے جھوٹا اور اگر ہے کرتہ اس کا پھٹا پیچھے سے تو یہ جھوٹی ہے اور یہ سچا ہے۔ پھر جب دیکھا عزیز نے کرتہ اس کا پھٹا ہوا ہے پیچھے سے کہا بے شک یہ ایسے فریب ہے تم عورتوں کا۔ البتہ تمہارا فریب بڑا ہے) پیچھے سے قمیص کے پھٹنے کو عورت کے ان کو پھسلانے پر دلیل بنایا کیونکہ یہ عورت کے ان کو اپنی طرف کھینچنے کی علامت ہے جب کہ آگے سے پھٹنا عورت کے ان کو اپنے سے دور کرنے کی علامت ہے۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول موتی والے اور دباغ کے بارے میں ہے جن کے قبضے میں ایک دکان ہے اور اس میں موتی اور کھال ہے۔ دونوں کا جھگڑا ہوا کہ وہ دونوں کے ہیں تو موتی کا موتی والے کے حق میں اور کھال کا دباغ کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال موتی والے کے لیے موتی کی اور دباغ کے لیے کھال کی گواہی دیتا ہے۔ اسی طرح ان کا قول ہے کہ جب زوجین میں گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف واقع ہو تو ظاہر حال اور غالب امر پر مبنی کر کے جو سامان مردوں کے لیے ہوتا ہے وہ شوہر کے قبضے میں دیا جائے گا اور جو عورتوں کے لیے ہوتا ہے وہ بیوی کے قبضے میں دیا جائے گا وغیرہ۔ ایسے ہی یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

اگر ان میں سے ایک اس لقیط میں چند علامتیں (شناختی نشان) بتائے جن میں سے کچھ موافق ہوں اور کچھ مخالف ہوں تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ لقیط کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ علامتوں میں تعارض واقع ہوا ہے لہٰذا ان کی بناء پر ترجیح ساقط ہو گئی گویا کہ اس نے علامت سرے سے ذکر ہی نہیں کی تھی۔

اور اگر ان میں سے کوئی بھی علامت ذکر نہ کرے البتہ ایک کے پاس گواہ ہوں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دعوۃ گواہ کے معارض نہیں ہو سکتی۔ اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے دونوں کے دعوۃ میں مساوی ہونے کی بناء پر۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین قیافہ شناسوں کے قول سے ہوگی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ (اس بارے میں) کلام گزر چکا ہے۔

اگر دعوٰی کرنے والے دو آدمیوں سے زیادہ ہوں تو اس میں وہی اختلاف ہوگا جو مشترکہ باندی کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر دو دعوٰی کرنے والوں میں سے ایک نے کہا وہ میرا بیٹا ہے اور لڑکا ہے حالانکہ وہ لڑکی تھی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا جھوٹ یقینی طور پر ظاہر ہو چکا ہے۔

اگر ایک کہے وہ میرا بیٹا ہے اور دوسرا کہے وہ میری بیٹی ہے اور وہ خنثی ہو تو پیشاب کی جگہ کو حکم بنالیں

گے اگر وہ مردوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹے کے مدعی کے لیے ہوگا اور اگر وہ عورتوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹی کے مدعی کے لیے ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو جہاں سے پہلے نکلتا ہو اس کا اعتبار کریں گے۔ اور اگر پہلے نکلنے میں بھی دونوں یکساں ہیں تو یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (خنثیٰ) مشکل ہے۔ صاحبین کے نزدیک پیشاب کی کثرت کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس میں بھی (دونوں جگہیں) یکساں ہوں تو یہ (خنثیٰ) مشکل ہوگا کیونکہ یہ خنثیٰ کا حکم ہے۔ اور مناسب ہے کہ اس کا نسب دونوں سے ثابت ہو۔

اگر ملتقط کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے میری اس بیوی سے اور بیوی اسکی تصدیق کرے تو وہ بچہ دونوں کا بیٹا ہوگا خواہ بیوی آزاد ہو یا باندی ہو البتہ اگر بیوی آزاد ہوگی تو بیٹا بالاجماع آزاد ہوگا اور اگر بیوی باندی ہو تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا نسب باندی سے ثابت ہوا لیکن بچے کو غلامی میں باندی کے تابع کرنے میں بچے کا نقصان ہے اور اس کو آزاد سمجھنے میں بچے کا نفع ہے پس وہ نفع والے امر میں ماں کے تابع ہوگا نقصان والے امر میں نہیں جیسے ذمی جب لقیط کے نسب کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا لیکن جو امر بچے کے لیے نقصان دہ ہے اس میں یعنی دین میں ذمی کا تابع نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ پس ایسے ہی یہ ہے ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ غلامی اور آزادی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے لہٰذا ماں سے ثبوت نسب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ بھی غلام ہوگا اور غلامی اگرچہ بچے کے لیے مضر ہے لیکن یہ ایسا ضرر ہے جو غیر کی ضرورت کی بنا پر لاحق ہوا ہے لہٰذا اس ضرر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اگر ایک عورت بچے کا دعویٰ کرے کہ یہ اس کا بیٹا ہے درآنحالیکہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو تو کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ عورت کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک وہ عورت اس بات پر گواہ نہ پیش کرے کہ اس نے بچے کو جنا تھا۔ اور اگر ولادت پر ایک عورت کو پیش کیا تو جب کہ وہ آزاد اور عادل ہو تو اس کی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ کتاب الاصل میں جواب کو مطلق ذکر کیا اور یہ فرق نہیں کیا گیا کہ اس کا شوہر تھا یا نہیں بعض علماء نے اس جواب کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب عورت کا شوہر ہو کیونکہ جب اس کا شوہر ہو تو اس کی دعوۃ کی تصحیح میں نسب کو غیر پر محمول کرنا ہے لہٰذا بغیر گواہی کے یا بغیر شوہر کی تصدیق کے اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔ اور جب عورت کا شوہر نہ ہو تو غیر پر (نسب کو) محمول کرنا نہیں پایا جاتا لہٰذا بغیر گواہ کے صحیح ہوگا۔ بعض نے کتاب کے جواب کو محقق قرار دیا اور کتاب الاصل کی روایت کو اس کے اطلاق پر جاری کیا اور عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ بچے کا نسب مرد سے محض دعویٰ سے ثابت ہو جائے گا اور عورت سے بغیر گواہی کے ثابت نہیں ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے اور عورتوں کی جانب میں ولادت سے اور ولادت بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی اور (ولادت پر) ادنیٰ دلیل دائی کی گواہی ہے۔

اگر دو عورتیں بچے کا دعویٰ کریں تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا۔ ایسے ہی ان کے نزدیک اس وقت ہوگا جب دعویٰ کرنے والی عورتیں پانچ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک دو عورتوں

سے نسب سے سرے سے ثابت نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی جانب نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے اور ایک بچے کی دو عورتوں سے ولادت متصور نہیں ہے لہٰذا دو عورتوں سے نسب متصور نہیں۔ اس کے برخلاف مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نسب کے ظہور کا سبب دعوۃ ہے جو کہ دونوں عورتوں کی جانب سے پایا گیا ہے۔ صاحبین کا جو یہ قول ہے کہ عورتوں کی جانب میں نسب ولادت سے متعلق ہوتا ہے تو یہ صحیح ہے لیکن اس مقام پر جہاں ممکن ہو۔ اور یہاں چونکہ ممکن نہیں لہٰذا اس کا تعلق دعوۃ سے ہوگا۔ اور چونکہ دونوں نے دعوئی کیا ہے لہٰذا بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی کے مطابق اگر بچے کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتیں دعوئی کریں تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نسب سب سے ثابت ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک صرف مرد سے ثابت ہوگا۔ اگر دو مرد اور دو عورتیں دعوئی کریں ہر مرد دعوی کرتا ہو کہ یہ میرا بیٹا اس عورت سے ہے اور عورت اس کی تصدیق کرے تو وہ بچہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں مردوں اور دونوں عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ صرف مردوں کا بیٹا ہے۔

گواہی سے نسب کا ظہور: رہا گواہوں سے نسب کا ظاہر ہونا تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ کبھی تو گواہوں سے نسب ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس کے ظہور کی تاکید ہوتی ہے۔ پس ہر وہ نسب جس کا مدعی سے ثبوت ممکن ہو جب دعوۃ سے اس کے ظہور کا سرے سے احتمال نہ ہو تو نہ تو بنفسہ اور نہ تصدیق کے قرینہ سے بایں طور کہ اس میں نسب کو غیر پر محمول کرنا وغیرہ ہو تو اس کا ظہور گواہوں سے ہوگا۔ اسی طرح دعوۃ سے ظہور کا احتمال ہو لیکن تصدیق کے قرینہ سے اور تصدیق موجود نہ ہو تو گواہوں سے ظہور نسب ہوگا۔ اور ہر وہ نسب جس میں ظہور کا نفس دعوۃ سے احتمال ہو اور گواہی سے اس کے ظہور کی تاکید ہوتی ہو تو وہاں بھی گواہی لی جائے گی مثلاً لقیط کا دعوئی ملتقط نے یا کسی اور شخص نے کیا اور اس (مدعی سے اس لقیط) کا نسب ثابت ہوگیا پھر ایک اور شخص نے اس کا دعوئی کیا اور گواہ پیش کر دیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ نسب اگرچہ نفس دعوۃ سے ظاہر ہوگیا تھا لیکن وہ غیر مؤکد تھا لہٰذا گواہوں سے باطل ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اسی طرح اگر دو شخص اکٹھے اس کا دعوئی کریں۔ پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو بوجہ مذکورہ گواہ والا مدعی اولیٰ ہوگا۔

اور جب نسب کے بارے میں دو گواہیاں متعارض ہوں تو اس میں وہی قاعدہ ہے جو ہم نے ملک پر دو گواہیوں کے متعارض ہونے کی صورت میں ذکر کیا ہے کہ اگر ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا البتہ وہاں جب ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو بقدر امکان ہر ایک پر بوجہ (ایک اعتبار سے ہی) عمل کیا جائے گا اور یہاں پر ایک پر من کل وجہ (ہر اعتبار سے) عمل کیا جائے گا اور دونوں مدعیوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بچے کے لیے دو شخصوں سے نسب کا اثبات علی وجہ الکمال ممکن ہے جب کہ ایک شی کا ایک ہی وقت میں دو شخصوں کا علی وجہ الکمال مملوک ہونا ممکن نہیں۔

جب ہم یہ بات سمجھ چکے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دو گواہیوں کا تعارض یا خارج اور قابض کے درمیان ہوگا یا دو خارجوں اور قابض کے درمیان ہوگا اگر خارج اور قابض کے درمیان

ہو تو قابض کی گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ گواہی میں دونوں یکساں ہیں لہٰذا قابض کو قبضے کی بناء پر ترجیح حاصل ہوگی اور اگر دو خارجوں اور قابض کے درمیان ہو تو اگر دو خارجوں میں سے کسی ایک کو کسی بھی طریقے سے مثلاً اسلام حریت علامت قبضہ قوت فراش یا کسی اور سبب ترجیح کی بنا پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں مساوی ہوں تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ایک نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے تو جس شخص نے لقیط کے اپنے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ حریت کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرا غلامی کا۔ پس حریت کی گواہی قوی تر ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ اس کا اس آزاد عورت سے بیٹا ہے اور دوسرا گواہ پیش کرے کہ وہ اس کا اس باندی سے بیٹا ہے بوجہ مذکورہ وہ آزاد مرد و آزاد عورت کا بیٹا ہوگا۔ اور اگر دونوں اس بات پر گواہ پیش کریں کہ وہ آزاد عورت سے اس کا بیٹا ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول قیاس کے مطابق دو مردوں اور دو عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ وجہ کی بنا پر وہ صرف دو مردوں کا بیٹا ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے بچے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک کے گواہوں نے وقت بیان کیا۔ اگر دونوں کے وقت یکساں ہوں تو دونوں گواہیوں کے مساوی ہونے کے باعث دونوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر ایک کا وقت مقدم ہو تو بچے کی عمر کو حکم بنائیں گے اور اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ عادل حکم ہے۔ اور اگر اس کی عمر میں اشکال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عمر میں اشکال ہوا تو تاریخ کا اعتبار سرے سے ساقط ہو گیا گویا کہ دونوں نے تاریخ ذکر نہیں کی تھی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عمر میں اشکال ہوا تو وہ حکم نہیں بن سکتی پس حکم تاریخ کے لیے رہ جائے گا اور مقدم و اسبق کو ترجیح دی جائے گی۔

ایک مرد نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے تو وہ دونوں کا ہوگا کیونکہ دونوں سے اسکے نسب کے ثبوت میں منافات نہیں ہے جیسا کہ جب دو مرد اس کا دعویٰ کریں ہوتا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک بالغ لڑکے نے ایک مرد اور ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک اور مرد اور اس کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ لڑکا ان کا بیٹا ہے اور ان دونوں نے گواہ پیش کیے تو لڑکے کا نسب ان ماں باپ سے ثابت ہوگا جن کے بارے میں لڑکے نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ ان کا بیٹا ہے اور جس نسب کا اس نے انکار کیا وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دونوں گواہیاں متعارض ہیں اور لڑکے کی گواہی کو اس کے اپنے قبضے کی بنا پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ وہ اپنے قبضے میں ہے جیسے کہ دو خارج جب گواہ پیش کریں اور ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہو تو قابض اولیٰ ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح اگر لڑکا عیسائی ہو اور وہ ایک عیسائی مرد اور ایک عیسائی عورت پر مسلمان گواہ پیش کرے اور ایک مسلمان مرد اور ایک مسلمان عورت بھی دعویٰ کریں تو لڑکے کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔

مسلمان مدعی کے گواہوں کو ترجیح نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہے لیکن اس کے پاس قبضہ نہیں ہے۔
اور اگر لڑکے کے گواہ عیسائی ہوں تو مسلمان مرد و عورت کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا کالعدم ہوگی اور تنہا دعوۃ باقی رہ جائے گا جو گواہی کے متعارض نہیں ہوتی۔ اور لڑکے کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

ایک شخص کے قبضے میں ایک لڑکا ہے۔ قابض نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے۔ اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے اور اس پر گواہ پیش کیے اور ایک خارج نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے تو اگر لڑکا اتنا چھوٹا ہو کہ جو بات کرتا ہو اس کو سمجھتا نہ ہو تو قابض کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی میں دونوں برابر ہیں لہٰذا قابض کو قبضے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔ اور اگر لڑکا بڑا ہو اور بات کر سکتا ہو اور کہے کہ میں دوسرے کا بیٹا ہوں تو باندی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور لڑکا خارج کا ہوگا کیونکہ لڑکا جب بڑا ہو جو بات کرتا ہو اس کو سمجھتا ہو اور اپنے قبضے میں ہو تو وہ گواہی جس کا مدعی دعویٰ کر رہا ہے اولیٰ ہوگی۔ اسی طرح اگر لڑکا آزاد عورت کا بچہ ہو اور وہ دونوں ایک شخص کے قبضے میں ہوں اور قابض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس کے فراش پر پیدا ہوا ہے اور لڑکا بات کرتا ہے اور یہی دعویٰ کرتا ہے اور خارج اپنی ملک پر گواہ پیش کرے تو عورت اور بچے کا قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمانوں کی گواہی مطلقاً حجت ہوتی ہے۔ اگر خارج اس بات پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اس عورت سے فلاں وقت نکاح کیا تھا اور قابض اس سے کمتر وقت پر گواہ پیش کرے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب دو میں سے ایک نکاح کی سابقیت ثابت ہوگئی تو گویا ان میں سے متاخر فاسد ہوا پس نکاح صحیح پر واقع ہونے والی گواہی قوی تر اور اولیٰ ہوگی۔
اسی کے مطابق ایک لڑکا بالغ ہوا اور اس نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کی فلاں باندی نے اس کو اس شخص کے فراش پر جنا تھا اور وہ شخص کہتا ہے کہ یہ میرا غلام ہے یہ میری اس باندی کا بچہ ہے جس کا میں نے فلاں غلام کے ساتھ نکاح کیا تھا اور اس باندی نے اس غلام سے یہ بچہ جنا ہے اور وہ غلام زندہ ہو اور یہی دعویٰ کرتا ہو تو وہ غلام کا بیٹا ہوگا کیونکہ دو فراشوں میں فراش نکاح اور فراش ملک کے مابین تعارض ہوا ہے اور فراش نکاح قوی تر ہوتا ہے کیونکہ وہ لعان کے بغیر منتفی نہیں ہوتا جب کہ فراش ملک مجرد نفی سے منتفی ہو جاتا ہے لہٰذا فراش نکاح قوی تر ہے اور اولیٰ ہے۔

اگر لڑکا دعویٰ کرے کہ وہ غلام کا بیٹا ہے اس باندی سے اور غلام بھی اس کا اقرار کرے اور اس بات پر گواہ پیش ہو جائیں اور مالک دعویٰ کرے کہ وہ لڑکا اسکا بیٹا ہے تو بوجہ مذکورہ لڑکا غلام کا بیٹا ہوگا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے اس کے نسب کا اقرار کیا ہے اور نسب کا اقرار متضمن ہوتا ہے حریت کے اقرار کو۔ پس اگر اس کے اقرار نے نسب میں عمل نہیں کیا تو حریت میں تو کرے گا۔
اسی طرح اگر کوئی شخص مر جائے اور مال چھوڑ جائے اور لڑکا اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ میت کا اس کی باندی سے بیٹا ہے۔ اور دوسرا کوئی شخص گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس میت کا غلام ہے جس کو اس کی باندی نے اپنے فلاں شوہر سے جنا تھا اور شوہر بھی غلام ہو اور غلام (شوہر) مر چکا ہو تو لڑکے

کا نسب آزاد سے ثابت ہوگا اور لڑکا اس کا وارث بنے گا کیونکہ غلام کی جانب سے دعوۃ کے نہ ہونے کے باعث لڑکے کے گواہ معارض سے خالی ہیں لہٰذا ان پر عمل واجب ہوگا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل:

ثابت ہونے والے نسب کی صفت

نسب جب عورتوں کی جانب ثابت ہوتو لازم ہوتا ہے یہاں تک کہ نفی کا سرے سے احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ عورتوں کی جانب ہیں ولادت سے ثابت ہوتا ہے جس کے لیے رد ہونا ممکن نہیں۔ رہا مردوں کی جانب تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ قسم جو نفی کا احتمال رکھتی ہو اور دوسری وہ جس میں نفی کا احتمال نہ ہو جس میں نفی کا احتمال ہو اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ قسم جو نفس نفی سے بغیر لعان کے منتفی ہوجاتی ہے دوسری وہ قسم جو محض نفی سے نہیں بلکہ لعان کے ذریعے سے منتفی ہوتی ہے۔

محض نفی سے منتفی ہونے والا نسب ام ولد کی اولاد کا ہوتا ہے کیونکہ ام ولد کا فراش ضعیف ہوتا ہے اس لیے کہ وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ نکاح کرنے سے غیر کی طرف منتقل ہوسکتا ہے لہٰذا اس میں بغیر لعان کے محض نفی سے منتفی ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

وہ نسب جو مجرد نفی سے منتفی نہ ہوتا ہو وہ ایسی بیوی سے اولاد کا نسب ہے کہ دونوں (ان میاں بیوی) کے درمیان لعان جاری ہوتا ہو اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں میاں بیوی آزاد ہوں عاقل و بالغ ہوں اور ان پر قذف کی حد نہ لگی ہو جیسا کہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کیا کیونکہ فراش نکاح لازم ہوتا ہے جو منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا قوی ہوگا۔ پس جب تک نفی کے ساتھ لعان نہ مل جائے تنہا اس سے نسب کے منتفی ہونے کا احتمال نہیں۔ اسی لیے جب حمل نکاح فاسد سے یا شبہ نکاح سے ٹھہرا ہو تو (محض) نفی سے بچے کا نسب منتفی نہیں ہوتا کیونکہ انتفاء نسب لعان کے واسطے سے ہوتا ہے اور نکاح فاسد میں زوجیت کے حقیقتاً معدوم ہونے کی بنا پر لعان نہیں ہوسکتا جیسا کہ کتاب اللعان میں معلوم ہوچکا واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہ نسب جو نفی کا احتمال نہیں رکھتا وہ ایسی بیوی سے اولاد کا ہوتا ہے کہ ان دونوں (میاں بیوی) کے درمیان لعان نہیں چل سکتا۔ تو جب میاں بیوی ایسے ہوں جن کے درمیان لعان جاری نہیں ہوتا تو نفی سے بچے کا نسب بھی منتفی نہیں ہوگا۔ اسی لیے وہ نسب جو اقرار سے ہو نفی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ نفی اقرار کے بعد انکار ہوگا لہٰذا مسموع نہیں ہوگا البتہ اقرار کی دو قسمیں ہیں بصراحت اور بدلالت جس کی وجہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کی ہے۔

فصل:

دو دعوؤں کے تعارض کا حکم

رہا نسب میں اس تعارض کا حکم تو مسائل نسب کے اثناء میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔
رہا ملک میں اس کا حکم تو اس بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں (۱) اصل ملک میں دو دعووں کے تعارض کا حکم (۲) مقدار ملک میں اس کا حکم۔

اوّل۔ اصل ملک میں دو دعووں میں تعارض (کے رفع) کا طریقہ وہی ہے جو دو گواہیوں کے تعارض کی صورت میں ہوتا ہے یعنی دونوں دعووں کی تصحیح کرتے ہوئے دونوں پر بقدر امکان عمل ممکن نہ ہو تو ترجیح دیں اور راجح پر بقدر امکان عمل کریں۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

دو آدمیوں نے ایک جانور کا دعویٰ کیا ان میں سے ایک اس پر سوار ہے اور دوسرا اس کی لگام پکڑے ہوئے ہے تو جانور سوار کا ہوگا کیونکہ وہ جانور کو استعمال کرنے والا ہے لہٰذا جانور اس کے قبضے میں ہے۔

اسی طرح اگر جانور پر ان میں سے ایک کا سامان ہو اور دوسرے کی اس پر پگڑی لٹکی ہوئی ہو تو سامان والا اولیٰ ہوگا بوجہ مذکورہ اور اگر دونوں سوار ہوں لیکن ایک زین پر ہو اور دوسرا اس کا ردیف ہو تو ظاہر روایت کے مطابق جانور دونوں کا ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جانور زین پر سوار کا ہوگا بوجہ اس کے قبضے کی قوت کے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل استعمال میں دونوں برابر ہیں لہٰذا جانور دونوں کے قبضے میں ہے اور دونوں کا ہوگا۔ اور اگر دونوں زین پر سوار ہوں تو استعمال میں دونوں کے مساوی ہونے کی بناء پر جانور بالاتفاق دونوں کا ہوگا۔

دو شخص ایسے غلام بچے کا دعویٰ کریں جو اپنے بارے میں نہیں بتا سکتا اور وہ ان دونوں کے قبضے میں ہو تو وہ ان دونوں کا ہوگا کیونکہ جب وہ بول نہیں سکتا تو مثل سامان اور چوپایوں کے ہے پس قبضہ اس پر باقی رہے گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اپنے قبضے میں چھوٹے مجہول النسب غلام کا دعویٰ کرے پھر بچہ بڑا ہو جائے اور حریت کا دعویٰ کرے تو قول قابض کا معتبر ہوگا اور دعویٰ حریت بغیر گواہی کے مسموع نہ ہوگا کیونکہ دعوۃ کے وقت وہ بچہ قابض کے قبضے میں تھا پس بغیر دلیل کے اس سے قبضہ زائل نہیں ہوگا۔

اسی کے مثل اگر بڑے لڑکے پر اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کیا اور لڑکا کہے کہ وہ حر ہے تو قول لڑکے کا معتبر ہوگا کیونکہ وہ ایسے حال میں دعویٰ کر رہا ہے جس میں وہ خود اپنا مالک ہے لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا۔

اگر دو شخص ایک بڑے غلام کا دعویٰ کریں اور غلام کہے کہ میں ان دونوں میں سے ایک کا غلام ہوں تو وہ دونوں کا ہوگا اور اس بارے میں غلام کی تصدیق نہیں کی جائیگی ایسے ہی اگر غلام کسی کے قبضے میں ہو اور اقرار کرے کہ وہ ایک دوسرے شخص کا غلام ہے تو قول قابض کا ہوگا اور غلام کی تصدیق اس کے اس اقرار میں نہیں کی جائے گی کہ وہ دوسرے کا غلام ہے۔ کیونکہ اس کا رقیت (غلامی) کا اقرار کرنا اپنے سے اپنے قبضے کے ساقط ہونے کا اقرار ہے لہٰذا

وہ قابض کے قبضے میں ہوگا اور اس کا قول کہ وہ دوسرے کا غلام ہے مسموع نہ ہوگا کیونکہ غلام کا قول معتبر نہیں ہوتا اور اگر کہے کہ میں فلاں کا غلام تھا پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تھا اور اب میں آزاد ہوں تو ابو حنیفہ و محمد رحمہا اللہ کے نزدیک وہی حکم ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ غلام کا قول معتبر ہوگا اور غلام کی حریت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ اصل کے ساتھ تمسک کر رہا ہے اور اصل انسانوں میں حریت ہے۔ لہٰذا ظاہر غلام کے لیے شاہد ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ جب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو اصل کے حکم کے زوال کا اور عارض جو کہ غلامی ہے کے ثابت ہونے کا اقرار کیا۔ پس اس میں غلامی اصل ہوگی اور ظاہر حال قابض کے حق میں شاہد ہوگا۔

اگر دو شخصوں نے ایک لباس کے بارے میں دعوٰی کیا ایک اس کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کے دامن کو تھامے ہوئے ہے تو پہننے والا استعمال کرنے والا ہونے کے باعث اولی ہوگا۔

دو آدمیوں نے ایک چٹائی کا دعوٰی کیا ان میں سے ایک اس پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے تو چٹائی دونوں کی ہوگی اور بیٹھنے والا اس پر بیٹھنے کی وجہ سے یا سونے کی وجہ سے اولی نہیں ہوگا کیونکہ چٹائی پر قبضہ میں دونوں برابر ہیں۔

دو آدمیوں نے ایک مکان کا دعوٰی کیا اور ان میں سے ایک کی اس میں رہائش ہے تو مکان رہائش والے کا ہوگا اسی طرح اگر ان میں سے ایک نے اس میں کچھ تعمیر کی یا کھدائی کروائی تو مکان تعمیر کرنے اور کھدائی کروانے والے کا ہوگا کیونکہ مکان میں رہائش اور اس میں تعمیر یا کھدائی کروانا مکان میں تصرف کرنا ہے لہٰذا مکان اس کے قبضے میں ہوگا۔ اور اگر ایسی کوئی بات نہ ہو فقط اتنا ہو کہ ایک مکان کے اندر ہو اور دوسرا مکان سے باہر ہو تو مکان دونوں کا ہوگا۔ ایسے ہی اس وقت ہوگا جب دونوں مکان کے اندر ہوں، کیونکہ عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں ہونے سے اس پر قبضہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ محض تصرف سے ثابت ہوتا ہے۔

کسی شخص کے مکان میں کوئی درزی کپڑا سی رہا ہو اور کپڑے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے کپڑا درزی کے قبضے میں ہے لیکن معنی کے اعتبار سے وہ مالک مکان کے قبضے میں ہے کیونکہ درزی اور اس کا مقبوض (یعنی کپڑا) مالک کے مکان میں ہے اور مکان مالک کے قبضے میں ہے پس جو کچھ مکان کے اندر ہوگا وہ بھی مالک کے قبضے میں ہوگا۔

ایک شخص دوسرے شخص کے گھر سے کندھے پر سامان رکھ کر نکلا۔ تو اگر وہ سامان اٹھانے والا شخص اس سامان کو اٹھانے اور بیچنے میں معروف ہے تو وہ سامان اس کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ مشہور و معروف نہ ہو تو سامان مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اس وقت ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے۔

بزاز (کپڑے والے) کے گھر میں مزدور کے سر پر کپڑے ہوں پھر دونوں میں اختلاف ہوا تو اگرچہ بقچہ (کپڑے رکھنے کی گٹھڑی) ایسا ہو کہ جس میں سامان اٹھایا جا سکتا ہو تو قول سامان اٹھانے والے کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے اور اگر اس میں سامان نہ اٹھایا جا سکتا ہو تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اب ظاہر

حال اس کے لیے شاہد ہے۔
ایک شخص نے دوسرے کے گھر میں پرندے کا شکار کیا پھر دونوں میں اختلاف ہوا۔ اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ پرندہ اصل اباحت پر تھا کسی کو اس پر غلبہ حاصل نہیں تھا تو پرندہ شکاری کا ہوگا خواہ اس نے ہوا سے یا درخت سے یا دیوار سے شکار کیا ہو کیونکہ وہی پکڑنے والا ہے مالک مکان نہیں کیونکہ محض دیوار یا درخت پر ہونے سے وہ پکڑا ہوا نہیں بن جاتا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے کہ الصید لمن اخذہ (شکار پکڑنے والے کا ہے)۔ اور اگر اس بارے میں اختلاف ہو کہ مالک مکان کہے کہ میں نے اس کا تجھ سے پہلے شکار کیا تھا یا میں نے اس کو ورثہ میں پایا تھا اور شکاری انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر شکاری نے اس کو ہوا میں سے پکڑا تھا تو وہ اس کا ہوگا کیونکہ وہی پکڑنے والا ہے اس لیے کہ ہوا پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے مکان کے درخت یا دیوار سے پکڑا تھا تو وہ مالک مکان کا ہوگا کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جو کچھ آدمی کے گھر میں ہوتا ہے وہ اسی کے قبضے میں ہوتا ہے۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس تفصیل کے مطابق شکار کا مسئلہ مروی ہے۔
دو مکانوں کے درمیان دیوار پر دو شخص دعویٰ کریں اور ایک کی اس پر کڑیاں ہوں تو وہ دیوار اس کی ہوگی کیونکہ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے۔ اور اگر دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو اگر وہ تین یا زائد ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی خواہ دونوں کی کڑیاں برابر ہوں یا ہر ایک کی تین ہونے کے بعد ایک کی کچھ زائد ہوں کیونکہ دیوار کے استعمال میں دونوں برابر ہیں لہٰذا اس پر قبضے کے ثبوت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ایک مکان والا دوسرے کو تین سے زائد کڑیاں رکھنے کی اجازت دے کر احسان کرنے کا ارادہ کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اگر دیوار بوجھ سہار سکتی ہو تو بھی اپنے ساتھی کی کڑیوں کی تعداد کے برابر اضافہ کر لے ورنہ (یعنی اگر نہ سہار سکتی ہو) تجھے نہ تو زیادہ کرنے کا حق ہوگا۔ اور نہ کچھ بھی نکالنے کا۔ اگر ایک کی تین کڑیاں ہوں اور دوسرے کی ایک یا دو تو قیاس یہ ہے کہ دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جبکہ از روئے استحسان یہ نہیں ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ کڑیوں کی کثرت کی وجہ زیادتی استعمال جنس حجت میں زیادتی ہے اور جنس حجت میں زیادتی سے ترجیح واقع نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایک کی تین اور دوسرے کی چار ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ایک کا استعمال زیادہ ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اعتبار اصل استعمال کا ہے نہ کہ مقدار استعمال کا اور دونوں اصل استعمال میں برابر ہیں وجہ استحسان یہ ہے کہ کہا جائے کہ ہاں لیکن اصل استعمال تین سے کم میں حاصل نہیں ہوتا کہ عام طور پر دیوار کم کے لئے نہیں بنائی جاتی بلکہ اس سے زیادہ کے لئے بنائی جاتی ہے لیکن چونکہ زیادہ کی کوئی انتہا نہیں ہے اور تین جمع صحیح کا اقل ہے لہٰذا اس کے ساتھ مقید ہوگا اور کڑیوں سے زائد جگہ صاحب کثیر کی ہوگی۔ رہی ایک کڑی کی جگہ تو کتاب الاقرار کی روایت کے مطابق اب بھی یہی حکم ہے۔ صاحب قلیل کو دیوار پر کڑی رکھنے کا حق ہوگا۔ اصل ملک حاصل نہ ہوگی جبکہ کتاب الدعویٰ کی روایت کے مطابق اس کو کڑی کی جگہ کی ملکیت بھی حاصل ہوگی اور اس کے ماوراء صاحب کثیر کی جگہ ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ صاحب قلیل اتنی مقدار کو حقیقت میں استعمال کرنے والا ہے پس اتنی مقدار اس کی ملک میں ہوئی اور وہ اس کا مالک ہوگا۔ کتاب الاقرار کی روایت کی وجہ گزر چکی ہے کہ ایک یا دو

کڑیوں کا استعمال حاصل نہیں ہوتا کیونکہ عام طور پر دیوار اس کے لیے نہیں بنائی جاتی لہٰذا اس کے قبضے میں
دیوار کی کچھ مقدار نہ ہوگی اور پوری دیوار صاحب کثیر کے قبضے میں ہوگی البتہ اس کو کڑیاں ہٹانے کا اختیار
نہیں ہوگا اگرچہ کڑی کی جگہ اسکی مملوک ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اصل دیوار ایک شخص کی ہو اور دوسرے
کو اس پر کڑی رکھنے کا حق حاصل ہو۔ اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کے اپنا ہونے پر گواہ پیش کر دے
تو اس کو (دوسرے کی) کڑیاں ہٹانے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ گواہی حجت مطلقہ ہے تو جب اس کو پیش کیا
تو ظاہر ہوگیا کہ کڑی رکھنا سرے سے ناحق تھا لہٰذا اس کو کڑی ہٹانے کا اختیار ہوگا۔ بغیر گواہی کے اس
کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لیے دیوار محض ظاہری قبضے کی بناء پر کی ہے اور ظاہر تقریر (برقرار
رکھنے) کے لیے تو ہو سکتا ہے تغییر کے لیے نہیں۔ (پس یہ فرق ہے)

اگر دیوار دو مکانوں میں سے ایک کی عمارت کے ساتھ متصل ہو اور اتصال ارتباط و التزاق (ملے
ہوئے ہونے) کا ہو تو دیوار اتصال والے کی ہوگی کیونکہ وہ مثل اس کو پکڑے ہوئے کے ہے۔ اور اگر ایک
کے لیے اتصال التزاق ہو اور دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو کڑیوں والا اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ دیوار کو
استعمال کرنے والا ہے جب کہ اتصال والے کی طرف استعمال موجود نہیں ہے۔ اگر ایک کے لیے اتصال
ارتباط والتزاق ہو اور دوسرے کے لئے اتصال تربیع (اسکی تفسیر آگے مذکور ہے) ہو تو اتصال تربیع والا
اولیٰ ہوگا کیونکہ اتصال التزاق کے مقابلے میں اتصال تربیع قوی تر ہے۔ اور اگر ایک کے لیے اتصال تربیع
ہو اور دوسرے کی کڑیاں ہوں تو دیوار اتصال تربیع والے کی ہوگی اور کڑیوں والے کو کڑیاں رکھنے کا حق حاصل
ہوگا۔ رہا صورت تربیع کے بارے میں کلام تو ہم کہتے ہیں کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تربیع یہ ہے کہ دیوار
کی آدھی آدھی اینٹیں ایک مکان کی دیوار میں داخل ہوں۔ تعمیر اسی طرح کی گئی ہو جیسے لمبے کمرے اور طاقچوں
میں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نتاج کے معنی میں ہوگا لہٰذا صاحب اتصال اولیٰ ہوگا۔ جب کہ کرخی رحمہ اللہ نے تربیع
کی یہ تفسیر ذکر کی کہ جس دیوار کے بارے میں دعویٰ کیا گیا ہے اسکے دونوں کنارے دو میں سے ایک مکان کی دیوار
میں داخل ہوں۔ یہ تفسیر ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے لہٰذا حاصل یہ ہے کہ مداخلت (اینٹوں کا داخل ہونا)
جب دیوار کی دونوں جانبوں سے ہو تو بلا اختلاف صاحب اتصال اولیٰ ہوگا اور اگر مداخلت ایک جانب
سے ہو (یعنی دیوار کی اینٹیں صرف ایک جانب سے داخل ہوں) تو طحاوی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق صاحب
اتصال اولیٰ ہوگا اور کرخی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق کڑیوں والا اولیٰ ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ
وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ نتاج کے معنی میں ہے کہ اس کی تعمیر میں حدوث ہوا لہٰذا یہ اولیٰ ہوگا۔ کرخی رحمہ
اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جانبوں سے مداخلت (ایک دیوار کا دوسری میں داخل ہونا) اتحاد (ایک
ہونے) کا موجب ہوتی ہے اور تمام کو ایک ہی تعمیر سمجھا جائے گا۔ پس ایک ہونے کی ضرورت کی وجہ سے
استعمال کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا کچھ میں ملکیت ہونے کی ضرورت کی بناء پر کل میں ملکیت واجب ہوگی
البتہ کڑیوں والے کو کڑیاں ہٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا
جائے گا کیونکہ یہ ملک اصل کی ضرورتوں میں سے نہیں ہے بلکہ ملک اصل سے اس (یعنی کڑیوں کو یونہی
رہنے دینے) کا انفصال وعلیحدہ ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے کہ وہ چھت جو بالائی منزل اور

نچلی منزل والے کے درمیان ہو نچلی منزل والے کی ملک ہوتی ہے اور بالائی منزل والے کو اس پر رہنے کا حق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر نچلی منزل والا چھت کو گرانا چاہے تو شرعاً اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا۔ ایسے ہی یہاں جائز ہے کہ ملک صاحب اتصال کی ہو اور کڑیوں والے کو اس ملک (دیوار) پر کڑیاں رکھنے کا حق ہو۔ اس کے برخلاف جب صاحب انصال گواہ پیش کر دے تو کڑیوں والے کو کڑیاں ہٹانے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق پہلے گزر چکی ہے۔

پھر ابو یوسف رحمہ اللہ نے تربیع کی اپنے سے منقول تفسیر پر تفریع کی کہ جب ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور اس مکان کے پہلو میں ایک دوسرے شخص کا مکان ہو اور دونوں مکانوں کے درمیان دیوار ہو اور دوسرا شخص گواہ پیش کر دے کہ دیوار اس کی ہے اور مشتری چاہے کہ ثمن میں دیوار کے حصے کی مقدار کے لیے بائع پر رجوع کرے تو اگر دیوار مدعی کی تعمیر کے ساتھ متصل ہے تو مشتری بائع پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ جب دیوار مدعی عمارت کے ساتھ متصل ہے تو بیع اس کو شامل نہیں ہے لہٰذا وہ مبیع نہ ہوئی اور مشتری کو رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر دیوار مدعی کی عمارت کے ساتھ متصل نہ ہو اور مکان مبیع کی عمارت کے ساتھ متصل ہو تو مشتری کو ثمن میں دیوار کے حصے کے بقدر رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ جب وہ مکان مبیع کے ساتھ متصل ہو تو بیع میں داخل ہے اور مبیع ہوگی پس استحقاق کے وقت رجوع کرنے کا حق ثابت ہوگا اور اگر وہ مکان مبیع کے ساتھ متصل ہو لیکن دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو رجوع نہ کر سکے گا۔ یہ بات کرخی رحمہ اللہ کی روایت کی تائید کرتی ہے کہ جب اتصال ایک جانب سے ہو تو صاحب اتصال کے مقابلے میں کڑیوں والا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر اتصال تربیع ہو اور مشتری کو بائع پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہو تو جو وجہ ہم نے ذکر کی اس کی بنا پر کڑیاں ہٹائی نہیں جائیں گی بلکہ ان کو اپنی حالت پر رہنے دیا جائے گا۔

اور اگر ایک کا اس پر پردہ یا عمارت ہو اور اس کا ساتھی اقرار کرتا ہو کہ پردہ اور عمارت اس کی ہے تو دیوار پردے والے کی ہوگی کیونکہ پردے کے ساتھ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے لہٰذا دیوار اس کے قبضے میں ہے۔ اور اگر دیوار پر پردہ تو نہ ہوا البتہ ایک کا اس پر براڑی ہو جو دیوار کے اوپر رکھے ہوئے بانس کو کہتے ہیں تو دیوار دونوں کی ہوگی اور براڑی اور بوریے کے مقابلے میں کچھ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ دیوار پر براڑی کو رکھنا اصلی امر مقصودی نہیں ہوتا اس لیے کہ دیوار اس غرض سے نہیں بنائی جاتی لہٰذا یہ کالعدم ہوگا اور اس کے ساتھ استحقاق کا تعلق نہ ہوگا۔

اگر دیوار کا سامنے کا رخ ایک کی جانب ہو اور پشت دوسرے کی جانب ہو اور آدھی آدھی اینٹیں یا طاقیں ایک کی جانب ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا کچھ حکم نہ ہوگا اور دیوار دونوں کی ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک دیوار اس شخص کی ہوگی جس کی طرف سامنے کا رخ ہو اور آدھی آدھی اینٹیں یا طاقیں ہوں۔ یہ اس صورت میں ہے جب سامنے کا رخ اس وقت رکھا گیا ہو جب دیوار کی تعمیر ہوئی تھی۔ اور اگر تعمیر کے بعد نقش و پلستر کے ساتھ سامنے کا رخ بنایا گیا تو بالاتفاق اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب دو مکانوں کے درمیان تالے لگے دروازے کے بارے میں دو آدمیوں نے دعویٰ کیا ہو اور تالا ایک کا ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دروازہ دونوں کا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک دروازہ اس کا ہوگا جس کی طرف تالا ہے۔ اور اگر دروازے کے دونوں طرف تالے ہیں تو بالاتفاق دروازہ دونوں کا ہوگا۔ اسی اختلاف کے مطابق جب دو گھروں یا دو باغوں کے درمیان بانس کا ایک جھونپڑا ہو اور اس کے سامنے کے طرف کی لکڑی جس سے بانس باندھے جاتے ہیں ایک کی جانب ہو تو ابو حنیفہ رحمہ

اللہ کے نزدیک جھونپڑا دونوں کا ہوگا اور سامنے کی لکڑی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک جھونپڑا اس شخص کا ہوگا جس کی جانب سامنے کی لکڑی ہو۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان مسائل میں عرف و عادت کا اعتبار ہے کیونکہ لوگ اپنی عادت کے مطابق دیوار کا سامنے کا رخ اور نصف اینٹیں اور طاقیں اور تاے اور جھونپڑے کے سامنے کی لکڑی مالک مکان کی طرف بناتے ہیں جو اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یہ اس کی عمارت ہے لہٰذا اس کے قبضے میں ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زمانہ ماضی میں قبضے کی دلیل ہے دعویٰ کے وقت نہیں۔ اور ماضی میں قبضہ اس بات کی دلیل نہیں کہ دعویٰ کے وقت بھی قبضہ ہے حالانکہ ضرورت تو دعویٰ کے وقت قبضہ کو ثابت کرنا ہے۔

پھر ہر وہ موقع جہاں کسی ایک کے حق میں فیصلہ مدعا علیہ اس کے قبضے میں ہونے کی بنا پر دیا گیا ہو وہاں اس کے ذمے اپنے ساتھی (فریق ثانی) کے لیے قسم کھانی ہوتی ہے جب وہ طلب کرے۔ پھر اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو نکول کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا۔

اسی کے مطابق جب ایک مکان میں سے گزرنے کے بارے میں اختلاف ہو جب کہ ایک کے گھر کا دروازہ دوسرے کے گھر کی طرف کھلتا ہو تو مالک مکان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ دروازہ والے کو اپنے مکان میں سے گزرنے دے یہاں تک کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس کے لیے مکان میں رستہ ہے۔ اور دروازہ والا دروازہ کی وجہ سے کچھ استحقاق نہ رکھتا ہوگا کیونکہ دوسرے کے گھر میں دروازہ کھولنا کبھی تو حق لازم کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی سرے سے بغیر حق کے ہوتا ہے اور کبھی حق غیر لازم یعنی اباحت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ دوسرے کے گھر میں سے گزرنے کے حق پر دلیل نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر گواہ گواہی دیں کہ دروازہ والا اس گھر میں سے گزرتا تھا تو اس گواہی کی وجہ سے دروازہ والے کو کچھ حق نہ ملے گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کا مکان میں سے گزرنا یا تو بطور غصب ہو یا بطور اباحت ہو۔ اور اگر یہ اس بات پر دلیل ہو کہ ایسا گزرنے کے حق کی بنا پر تھا تو پھر بھی یہ زمانہ ماضی سے متعلق ہے کیونکہ گواہی اس پر قائم ہوتی ہے لہٰذا اس سے موجودہ وقت کے لیے حق ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ دروازے والے کے لیے اس مکان میں رستہ ہے پھر اگر رستے کی حدود بیان کریں اور اس کا طول وعرض ذکر کریں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی حدود ذکر نہ کریں۔ کتاب میں ایسے ہی مذکور ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ میں سے بعض نے اس مسئلہ کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب گواہ مالک مکان کے رستے کے بارے میں اقرار پر گواہی دیں کیونکہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی گئی ہے) مجہول ہے اور مشہود بہ کی جہالت گواہی کی صحت کے مانع ہوتی ہے۔ رہی مقر بہ کی جہالت تو وہ اقرار کی صحت کے مانع نہیں ہے۔

اور بعض نے کتاب کے جواب کو اس کے اطلاق پر رکھا کیونکہ رستے کا طول معلوم ہے اور اس کا عرض لوگوں کے عرف و عادت میں دروازے کی چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے لہٰذا یہ معلوم کی گواہی ہوگی اور قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ گواہی دیں کہ اس کا باپ مرگیا تھا اور اس نے اس مکان میں رستہ چھوڑا ہے تو اس میں بھی مذکورہ حکم ہوگا۔ ایسے ہی اگر کسی شخص کا دوسرے کے گھر میں پرنالہ ہو اور پانی بہنے کی جگہ میں ان دونوں کا اختلاف ہو تو مالک مکان کو اختیار رہوگا کہ وہ پرنالہ والے کو پانی بہانے سے روکے یہاں تک کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس مکان میں اس کے لیے پانی کے بہاؤ کی جگہ ہے محض پرنالہ والے کو کسی قسم کا حق نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ فقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر پرنالہ قدیم ہو تو اس کو بہاؤ کا حق حاصل ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ذکر کیا کہ ایک شخص کی زمین میں دوسرے کی نہر ہے جس میں پانی چلتا ہے۔ دونوں کا نہر کے بارے میں اختلاف ہو تو قول پانی والے کا ہوگا کیونکہ جب اس میں پانی چلتا ہو تو نہر پانی کے ساتھ مشغول ہوگی اور استعمال میں ہوگی لہٰذا پانی والے کے قبضے میں ہوگی برخلاف پرنالہ کے کہ اس میں مسئلہ اس صورت میں ہے جب اس میں اختلاف کے وقت پانی نہ ہو۔ اور اگر اس میں پانی ہو تو اس کا وہی حکم ہوگا جو نہر کا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر گواہی دیں کہ انہوں نے پرنالہ میں پانی بہتے ہوئے دیکھا ہے تو یہ گواہی بیکار رہوگی کیونکہ پانی کا بہنا کبھی حق کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح جیسا کہ گزرا گواہی موجود حق پر قائم نہیں ہوئی ہے۔ اور اگر گواہی دیں کہ پانی بہانے کے اعتبار سے پرنالہ والے کو مکان میں حق حاصل ہے تو اگر وہ یہ بیان کریں کہ وہ بارش کے پانی کے لیے ہے تو وہ حق بارش کے پانی کے لیے ہوگا اور اگر بیان کریں کہ وضو اور غسل کے پانی کے لیے ہے تو اسی کے لیے ہوگا۔ اور اگر کچھ بیان نہ کریں تو تب بھی ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی اور قول مالک مکان کا ہوگا مع اسکی قسم کے کہ وضو غسل کے لئے ہے یا بارش کے پانی کے لئے کیونکہ اصل حق تو گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوگیا صرف صفت مجہول باقی رہی تو اس کی وضاحت مالک مکان کے بیان سے ہوجائے گی لیکن قسم کے ساتھ۔ اور اگر مدعی کے پاس سرے سے گواہ نہ ہوں تو مالک مکان سے اس پر قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھالے تو بری ہوجائے گا اور اگر نکول کرے تو نکول پر فیصلہ دیا جائے گا جیسا کہ اموال کے باب میں ہوتا ہے اسی پر گھر کے سامان میں میاں بیوی کے اختلاف کا مسئلہ نکلتا ہے جب کہ ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے۔

مقدار ملک میں دو دعوؤں کے مابین تعارض کا حکم

مثلاً مقدار ثمن یا مقدار مبیع میں متبایعین (بائع و مشتری) کا اختلاف۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں

جملہ کلام یہ ہے کہ بائع و مشتری جب اختلاف کریں تو یا تو ان کا اختلاف ثمن میں ہوگا یا مبیع میں ہوگا پھر اگر ثمن میں اختلاف ہوگا یا جنس ثمن میں یا وقت یعنی اجل (مدت) ثمن میں اگر اختلاف مقدار ثمن میں ہو مثلاً بائع کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام دو ہزار درہم میں بیچا اور مشتری کہے کہ میں نے ایک ہزار میں خریدا تھا۔ سودا (یعنی مبیع) باقی ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔ اگر وہ باقی ہو تو یا تو اپنی حالت پر باقی ہوگا کہ متغیر نہیں ہوا ہوگا یا زیادت کی طرف تغیر ہوا ہوگا یا نقصان کی طرف تغیر ہوا ہوگا۔ پھر اگر وہ اپنی حالت پر باقی ہو اور اس میں تغیر نہ آیا ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور ایک دوسرے کو عوض لوٹا دیں گے خواہ قبضہ سے پیشتر ہو یا اس کے بعد ہو کیونکہ ایک اعتبار سے دونوں مدعی بھی ہیں اور مدعا علیہ بھی اس لیے کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا مدعی ہے جب کہ مشتری منکر ہے اور مشتری بائع پر اس بات کا مدعی ہے کہ ہزار کی ادائیگی پر وہ مبیع اس کے سپرد کر دے جب کہ بائع منکر ہے پس دونوں قسمیں کھائیں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے والیمین علی من انکر قبضے کے بعد مناسب تو یہ تھا کہ بائع سے قسم نہ لی جائے اور مشتری کا قول مع اس کی قسم کے لیا جائے کیونکہ اس کو مبیع سلامت مل جانے سے وہ بائع پر دعویٰ کرنے والا نہ بنا جب کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کرنے والا ہے اور مشتری منکر ہے لہٰذا قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے البتہ ہم کو ایک خاص نص سے تحالف یعنی دونوں جانبوں سے قسم لینے کا علم ہوا ہے اور وہ نص نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے۔ اذا اختلف المتبایعان تحالفا و ترادا (جب بائع مشتری میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسمیں کھائیں اور دونوں (عوض کو) واپس لوٹا دیں)۔ اور ظاہر روایت کے مطابق مشتری کی قسم سے ابتدا کی جائے گی یہی محمد رحمہ اللہ کا قول اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول آخر ہے جب کہ ان کے قول اول کے مطابق بائع کی قسم سے ابتدا کی جائے گی۔ کہا جاتا ہے کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ قسم منکر کا وظیفہ ہے اور مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں یعنی قبضے سے پیشتر اور قبضے کے بعد انکار کرنے والا ہے جب کہ بائع قبضے کے بعد کی حالت میں منکر نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں مشتری کا اس پر کچھ دعویٰ نہیں ہے پس مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے اور قبضے سے پیشتر اگرچہ بائع منکر ہے لیکن مشتری کا انکار اس سے سابق ہے کیونکہ اس سے پہلے ثمن سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تاکہ وہ (ثمن) متعین ہو جائے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے لہٰذا اس کا انکار بائع کے مقابلے میں پہلے ہوا پس اس کی قسم سے ابتدا کی جائے گی۔ اور اگر مشتری نکول کرے تو اس میں بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ نکول یا تو بذل (قربانی) ہوتا ہے یا اقرار ہوتا ہے۔ اور اگر قسم کھالے تو بائع سے قسم لی جائے گی۔

پھر جب دونوں قسم کھالیں تو کیا محض تحالف سے بیع منفسخ ہو جائے گی یا اس میں قاضی کے فسخ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ مشائخ رحمہم اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ نفس تحالف سے بیع منفسخ ہو جائے گی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو عقد کے بقا میں کچھ فائدہ نہ رہا لہٰذا منفسخ ہو جائے گی۔ دیگر بعض کا قول ہے کہ جب تک دونوں کے یا ایک کے مطالبہ پر قاضی بیع کو فسخ نہ کرے بیع منفسخ نہ

ہوگی اور یہی قول صحیح ہے حتی کہ اگر ان میں سے ایک چاہے کہ اپنے ساتھی کے قول کے مطابق ہی بیع کو نافذ رکھے تو بغیر تجدید عقد کے اس کو یہ حق ہوگا کیونکہ ایک کی جانب سے اپنے ساتھی کی تصدیق کرنے کے احتمال کے ہوتے ہوئے فائدہ کا احتمال ثابت ہے۔ اور منعقدہ عقد کبھی ایسے فائدہ کی وجہ سے جس میں وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو باقی رہتا ہے کیونکہ اس کا انعقاد یقینی ہے پس عدم فائدہ کے احتمال سے زائل نہیں ہوگا معروف قاعدہ کی بنا پر کہ جو امر یقینی طور پر ثابت ہو وہ احتمال سے زائل نہیں ہوتا۔ پس قاضی کے فسخ کیے بغیر بیع منفسخ نہیں ہوگی۔ اور قاضی کو حق ہوگا کہ فی الحال عدم فائدہ کی بناء پر فسخ کر دے۔ نیز منازعت (جھگڑا) قاضی کے فسخ کیے بغیر ختم نہیں ہوگی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو ثمن مجہول ہو گیا پس دونوں جھگڑیں گے لہٰذا قطع منازعات ضروری ہے اور منازعت فسخ کا فیصلہ کیے بغیر منقطع نہیں ہوتی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب سودا بعینہ اپنی حالت پر بغیر تغیر کے قائم ہو۔ اور اگر اس میں تغیر آگیا تھا پھر دونوں میں مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہوا تو یا تو تغیر زیادت کی طرف ہوگا یا نقصان کی طرف ہوگا۔ اگر تغیر زیادت کی طرف ہو پھر اگر زیادت متصل ہو اور اصل سے متولد ہو مثلاً موٹاپا اور جمال (خوبصورتی)، تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ تحالف سے مانع ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی اور مشتری کو عین (مبیع) واپس کرنا ہوگی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عقود معاوضات میں یہ زیادت فسخ سے مانع ہوتی ہے پس تحالف سے بھی مانع ہوگی۔ جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی زیادت چونکہ فسخ سے مانع نہیں ہوتی لہٰذا تحالف کے مانع بھی نہیں ہوگی۔ اور اگر زیادت متصل ہو لیکن اصل سے متولد نہ ہو مثلاً کپڑے کا رنگ اور زمین میں درخت تو اسی طرح شیخین کے نزدیک یہ زیادت تحالف کے مانع ہوگی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی اور مشتری اس کی قیمت اس شخص کو ادا کرے گا جس کی یہ دونوں چیزیں (رنگ و درخت) اس کے پاس ہیں کیونکہ یہ زیادت بمنزلہ ہلاکت ہے اور سودے کی ہلاکت شیخین کے نزدیک تحالف سے مانع ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور مشتری زیادت کو واپس کرے گا۔ اور اگر زیادت منفصل (جدا) ہو اور اصل سے متولد ہو جیسے بچہ اور ارش اور عقر تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر زیادت منفصل اور اصل سے غیر متولد ہو مثلاً مکسوب (کمائے ہوئے) یا موہوب ہو تو یہ بالاتفاق تحالف سے مانع نہیں ہوگی پس دونوں قسم کھائیں گے اور مشتری عین کو واپس کرے گا کیونکہ یہ زیادت عقود معاوضات میں فسخ سے مانع نہیں پس تحالف سے بھی مانع نہ ہوگی۔ اسی طرح اس میں ہلاکت عین کا معنی بھی نہیں ہے پس تحالف سے مانع نہ ہوگی۔ اور جب دونوں قسم کھالیں تو مشتری مبیع کو واپس کرے گا زیادت کو نہیں اور زیادت اس کی ہوگی کیونکہ اس کا حدوث اس کی ملکیت میں ہوا ہے اور یہ زیادت مشتری کے لیے پاکیزہ و حلال ہوگی کیونکہ اس میں کچھ خبث نہیں آیا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب سودے میں تغیر زائد کی طرف ہو۔ اور جب مشتری کے قبضے میں تغیر نقصان کی طرف ہو تو اس کا حکم ہم بعد میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب سودا قائم ہو۔ اور جب وہ ہلاک ہوچکا ہو تو ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہا اللہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور مقدار ثمن کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے۔ اگر وہ قسم کھالے تو جس (رقم) کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس کو لازم ہوجائے گی اور اگر وہ نکول کرے تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے قول پر پھر قیمت میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو مقدار قیمت میں قول مشتری کا مع ہو اس کی قسم کے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع ہوتی ہے؟ شیخین کے نزدیک مانع ہوتی ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوتی۔ محمدؒ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان سے استدلال کیا کہ اذا اختلفا المتبایعان تحالفا وترادا جب بائع و مشتری میں اختلاف ہوجائے تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس کریں نبی علیہ السلام نے تحالف کا اثبات سودے کے قیام کی شرط سے آزاد کیا ہے۔ یہ نہ کہا جائے کہ اس بارے میں نص خاص بھی وارد ہوئی ہے جو سودے کے قیام کی حالت کے ساتھ مقید ہے یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان اذا اختلفا المتبایعان والسلعۃ قائمۃ بعینہا تحالفا وترادا کیونکہ ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے کیونکہ اس طرح محمول کرنے میں ایک نص کو دوسرے کی طرف پھیرنا ہے بلکہ (نص) مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتی ہے اور (نص) مقید اپنی تقید پر۔ پس سودے کے قائم ہونے کی صورت میں تحالف کا جاری ہونا دو نصوص سے ثابت ہے جب کہ ہلاکت کی صورت میں ایک نص سے ثابت ہے جو کہ نص مطلق ہے۔ اور چونکہ دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے لہٰذا دونوں پر عمل واجب ہے۔ شیخین کی دلیل حدیث مشہور ہے یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان والیمین علی من انکر پس تحالف باقی رہا جو کہ معقود علیہ پر قبضہ کے بعد دونوں جانب سے قسم ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے جنس قسم کو جنس منکرین پر واجب کیا۔ پس اگر قسم غیر منکر پر واجب ہو تو جنس قسم جنس منکرین پر نہ ہوگی حالانکہ یہ بات نص کے خلاف ہے۔ اور معقود علیہ پر قبضہ کے بعد انکار کرنے والا مشتری ہے کیونکہ بائع اس پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ (مشتری) انکار کر رہا ہے کا بائع کی جانب انکار تو چونکہ مشتری اس پر کسی شی کا دعویٰ نہیں کر رہا لہٰذا مناسب یہ ہے کہ سودے کے قائم ہونے ہوئے بھی تحالف واجب نہ ہو لیکن اس بات کا علم ہمیں نص خاص مقید سے ہوا یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول کہ اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ بعینہا تحالفا وترادا۔ اور یہ قید اللہ دیے دلالت دوسری نص میں بھی ثابت ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ (ترادا) اور تراد (دونوں کا واپس کرنا) سودے کے قائم رہنے کی حالت کے علاوہ ممکن نہیں ہے لہٰذا سودے کی ہلاکت کی حالت میں تحالف باقی رہا اس حال میں کہ اس کا اثبات خبر مشہور سے ہے۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل سودے کی ہلاکت اور بعض سودے کی ہلاکت سرے سے تحالف کے مانع ہونے میں برابر ہے اور ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سودے کی ہلاکت تحالف سے صرف ہلاک ہونے والی مقدار میں مانع ہوتی ہے باقی میں نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سرے سے مانع نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہوگیا۔ پھر مقدار ثمن

میں اختلاف ہوا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول مشتری کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا الا یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو کہ باقی غلام لے لے اور ہلاک ہونے والے غلام کے ثمن میں کچھ نہ لے تو اس وقت تحالف ہوگا۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہلاک ہونے والے پر تحالف نہ ہوگا اور ہلاک ہونے والے کے حصے میں قول مشتری کا ہوگا اور باقی پر تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور ہلاک ہونے والے کی قیمت واپس کی جائے گی۔ محمد رحمہ اللہ کا قول تو ان کے قاعدے کے مطابق ہے کیونکہ ان کے نزدیک جب کل سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع نہیں تو بعض سودے کی ہلاکت تو بطریق اولی مانع نہ ہوگی۔ ایسے ہی ابویوسف رحمہ اللہ کا قول بھی ان کے قاعدے کے مطابق ہے کیونکہ تحالف سے مانع ہلاکت ہوتی ہے پس منع کی مقدار بھی ہلاکت کی مقدار کے برابر ہوگی۔ علت کے بقدر حکم کا اندازہ کرتے ہوئے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سودے پر قبضہ کے بعد حدیث تحالف کے منافی ہے بوجہ مذکورہ البتہ ہم کو ایک نص خاص سے اس کا علم ہوا ہے اور نص کا ورود سودے کے قائم ہونے کی حالت میں ہے لہٰذا بعض سودے کی ہلاکت کی حالت میں تحالف حدیث مشہور کی بنا پر منفی ہوا۔ نیز ثمن کی وہ مقدار جو قائم سودے کے مقابل ہے مجہول ہے جس کا علم محض ظن و تخمین سے ہوگا لہٰذا اس پر تحالف جائز نہیں البتہ جب بائع چاہے کہ زندہ کو لے لے اور ہلاک ہونے والے کی ثمن میں سے کچھ لے لے تو اس وقت دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ وہ (بائع) اس بات پر راضی ہو گیا ہے کہ کل کا کل ثمن قائم سودے کے مقابلے میں ہو پس ہلاک ہونے والا عقد سے نکل گیا گویا کہ عقد اس پر واقع ہی نہیں ہوا تھا اور اس کا وقوع قائم پر ہوا تھا لہٰذا اس پر دونوں قسم کھائیں گے۔

مبیع کی ہلاکت حقیقی ہو یا حکمی ہو مثلاً کسی سبب سے مشتری کی ملک سے نکل گیا ہو برابر ہے کیونکہ جو از روئے حکم ہلاک ہونے والا ہو وہ حقیقتاً ہلاک ہونے والے کے ساتھ ملحق ہے۔ اس بارے میں اختلاف گزر چکا ہے۔

ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کل کا نکلنا (مشتری کی ملک سے) یا بعض کا نکلنا برابر ہے پس بعض کا نکلنا بھی تحالف سے مانع ہونے میں مثل کل کے نکلنے کے ہے کیونکہ یہاں تحالف بائع پر تفریق صفقہ (سودے اور معاملہ بیع کی تفریق) کا باعث بنے گا جو کہ جائز نہیں الا یہ کہ بائع قائم کو لینے پر اور مشتری کے قول پر ثمن میں سے خارج (ملکیت سے نکلنے والے) کے حصے کو لینے پر راضی ہو جائے اس وقت دونوں قائم پر قسم کھائیں گے اور مشتری ما بقی کو اپنی ملک میں واپس لے لے گا اور اس پر اپنے قول کے مطابق خارج کے حصے کا ثمن آئے گا۔ یہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی حالت میں بھی تحالف نہیں ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ جب خروج حقیقی تحالف سے مانع نہیں ہوتا تو حکمی تو بطریق اولی مانع نہیں ہوگا۔ پھر کل کی ہلاکت بایں طور کہ کل اس (مشتری) کی ملکیت سے نکل جائے تحالف سے مانع نہیں ہوتا تو بعض کی ہلاکت بطریق اولی مانع نہیں ہوگی اور جب ان کے نزدیک دونوں قسم کھالیں تو اگر کل مبیع مشتری کی ملکیت سے خارج ہوا ہو تو مشتری قیمت لوٹائے گا اگر وہ مثلی ہو تو مثل لوٹائے گا۔ اور اگر بعض ہلاک ہو جائے بایں طور کہ بعض اس کی ملکیت سے خارج ہو جائے اور بعض نہ ہو تو دیکھا

جائے گا کہ اگر مبیع کی تبعیض و تشقیص (حصے کرنے) میں نقصان و عیب ہوتا ہو تو تحالف کے بعد بائع کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو باقی کو اور ہلاک ہونے والے کی قیمت کو لے لے اور چاہے تو باقی چھوڑ دے اور کل کی قیمت لے لے اس کی تبعیض سے نقصان اور تشقیص سے عیب نہ آتا ہو تو بائع کو یہ حق ہوگا کہ وہ باقی کو اور فوت ہونے والے کی مثل کو لے لے اگر وہ مثلی ہو اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت لے لے۔

اگر سودا مشتری کی ملک سے نکلا اور پھر دوبارہ اس کے پاس لوٹ آیا پھر دونوں میں مقدار ثمن میں اختلاف ہوا تو دیکھا جائے گا۔ اگر واپس لوٹ آنا فسخ تھا مثلاً اس میں کوئی عیب پایا اور پھر قاضی کے فیصلے کے تحت واپس کیا تو دونوں قسم کھائیں گے اور شی کو واپس کیا جائے گا کیونکہ فسخ شروع سے رفع (عقد کا اٹھانا) ہوتا ہے گویا کہ وہ (عقد) ہوا ہی نہیں۔ اور جب واپس لوٹ آنا فسخ کے طور پر نہ ہو بایں طور کہ وہ ملک جدید ہو تو ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دونوں قسم نہیں کھائیں گے کیونکہ واپس پلٹ آنا جب فسخ کے طور پر نہ ہو تو یہ ظاہر نہیں ہوا کہ ہلاکت نہیں ہوئی۔ اور ان دونوں کے نزدیک ہلاکت تحالف سے مانع ہوتی اور۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور مشتری شی کو واپس کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع مشتری کی ملک سے تو نہ نکلے البتہ ایسی حالت کو پہنچ جائے جو واپس کرنے سے مانع ہو یا تو زیادت کی وجہ سے یا نقصان کی بنا پر۔ زیادت کے حکم کے بارے میں تو تفصیلی کلام گزر چکا ہے۔ رہا نقصان کا حکم تو وہ اسی قاعدے پر نکلتا ہے کیونکہ نقصان بھی ہلاکت کے باب میں سے ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب مشتری کے پاس مبیع میں نقصان پیدا ہو جائے پھر دونوں میں مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو شیخین کے نزدیک دونوں قسم نہیں کھائیں گے خواہ نقصان کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہو یا مبیع کے فعل سے ہو یا مشتری کے فعل سے ہو یا اجنبی کے فعل سے ہو یا بائع کے فعل سے ہو کیونکہ مبیع میں نقصان اس کے جزو کی ہلاکت ہے اور تحالف سے مانع ہونے میں جزو کی ہلاکت مثل کل کی ہلاکت کے ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر۔ پس تحالف نہ ہوگا بلکہ قول مشتری کا ہوگا البتہ اگر نقصان کسی آفت سماوی سے یا مبیع کے فعل کی وجہ سے یا مشتری کے فعل کی وجہ سے ہوا اور بائع راضی ہو ——— کہ مبیع کو ناقص ہی لے لے اور نقصان کے مقابلے میں کچھ نہ لے تو تحالف ہوگا اور دونوں عوضین واپس کریں گے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور پھر تحالف کے بعد بائع کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو مبیع کو ناقص لے لے اور نقصان کے مقابلے میں کچھ نہ لے اور چاہے تو مبیع کو ترک کر دے اور قیمت لے لے۔ بعض فقہا نے محمد رحمہ اللہ کے قول پر کہا کہ اگر عین لینے کو اختیار کرے تو اس کے ساتھ نقصان بھی لے جیسے بیع فاسد میں مقبوض کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان اجنبی یا بائع کے فعل سے ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری قیمت واپس کرے گا جب کہ شیخین کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور قول مشتری ہوگا مع اس کی قسم کے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب اختلاف مقدار ثمن میں ہوا ہو۔

اور اگر اختلاف جنس ثمن میں ہوا ہو مثلاً ایک کہتا ہو کہ ثمن عین ہے اور دوسرا کہتا ہو کہ وہ دین ہے تو اگر عین کا مدعی بائع ہو مثلاً وہ مشتری سے یہ کہتا ہو کہ میں نے تیرے ہاتھ اپنی باندی تیرے اس غلام کے عوض فروخت کی تھی اور مشتری بائع سے کہتا ہو کہ میں نے باندی تجھ سے ہزار درہم میں خریدی تھی

تو اگر باندی قائم ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور عوض لوٹائیں گے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس فرمان کے کہ اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا اور اس میں اختلاف کے مقدار ثمن میں ہونے یا جنس ثمن میں ہونے کا فرق نہیں کیا گیا۔ اگر باندی مشتری کے پاس ہلاک ہو چکی ہو تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور ثمن کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا۔ یہ سودے کی ہلاکت کا مسئلہ ہے جو پہلے گزر چکا ہے۔ اور اگر عین کا دعویٰ کرنے والا مشتری ہو بایں طور کہ وہ کہتا ہو کہ میں نے تیری باندی اپنے اس غلام کے عوض میں خریدی اور بائع کہتا ہو کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ ہزار درہم یا سو دینار پر بیچی تھی تو اگر باندی قائم ہو تو از روئے نص تحالف ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو تب بھی بالاجماع تحالف ہوگا اور مشتری قیمت واپس کرے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو یہ بات واضح ہے کیونکہ ان کے نزدیک سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع نہیں ہوتی۔ شیخین کے قاعدے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری پر قسم کا وجوب بھی واضح ہے کیونکہ بائع اس پر باندی کا ثمن ہزار درہم کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری انکار کرتا ہے۔ رہا بائع پر قسم کا وجوب تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شہری اس پر عین کے لازم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے مدعی ہے اور ایک اعتبار سے منکر ہے پس دونوں قسم کھائیں گے۔

اگر بائع عین اور بعض دین کا دعویٰ کرتا ہو اور مشتری کل دین کا دعویٰ کرتا ہو مثلاً بائع کہے کہ میں نے اپنی باندی تیرے ہاتھ اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض فروخت کی تھی اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی ہزار درہم میں خریدی تھی تو اگر مبیع جو کہ باندی ہے قائم ہو تو نص کی رو سے تحالف ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر معاملہ اسکے برعکس ہو کہ مشتری بعض عین اور بعض دین کا مطالبہ کرتا ہو اور بائع کل دین کا مطالبہ کرتا ہو مثلاً مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض میں خریدی تھی اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور بائع کہے کہ میں نے اپنی یہ باندی تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں فروخت کی تھی۔ تو اگر باندی قائم ہو تو تحالف ہوگا اور از روئے نص عوض کو واپس کرنا ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو بالاجماع اس وقت بھی تحالف ہوگا البتہ شیخین کے نزدیک باندی کو غلام کی قیمت اور ہزار درہم پر تقسیم کیا جائے گا تو جو عین یعنی غلام کے مقابلے ہوگا اور دو تہائی باندی ہے مشتری قیمت واپس کرے گا اور جو دین یعنی ہزار درہم کے مقابلے میں ہو اور یہ دو تہائی باندی ہے تو مشتری ہزار درہم واپس کرے گا قیمت نہیں۔ اسی طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اگر کل ثمن کے عین ہونے کا دعویٰ کرے تو دونوں قسم کھائیں گے اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا مشتری قیمت واپس کرے گا۔ اور اگر کل ثمن دین ہو تو قول مشتری کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا جیسا کہ گزرا۔ اور جب بعض ثمن کے عین ہونے اور بعض کے دین ہونے کا دعویٰ کرے تو عین کے مقابلے میں قیمت واپس کرے گا اور دین کے مقابلے کل پر بعض کا اعتبار کرتے ہوئے قول مشتری کا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور مشتری کل ثمن کو واپس کرے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں تھی جب جنس ثمن میں اختلاف ہو۔

اور اگر مقدار ثمن میں جنس ثمن میں اتفاق کے بعد دونوں کا اختلاف وقت ثمن یعنی مدت ادائیگی میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں یا تو اصل اجل میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل میں اختلاف ہوگا یا اجل کے گزرنے میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل اور اس کے گزرنے دونوں میں اختلاف ہوگا۔

تو اگر اختلاف اصل اجل میں ہو تو تحالف نہیں ہوگا اور قول بائع کا ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ اجل ایسا امر ہے جو اس کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور وہی اس کا انکار کر رہا ہے۔ نیز ثمن میں اصل اس کی نقد ادائیگی ہے جب کہ تاجیل (مہلت دینا) عارض ہے لہٰذا قول اس شخص کا ہوگا جو اصل کا مدعی ہو اور اگر اختلاف مقدار اجل میں ہو تو بوجہ مذکورہ تب بھی قول بائع کا ہوگا۔ اور اگر اصل میں اور مقدار اجل میں اتفاق کے بعد اجل کے گزرنے پر اختلاف ہو تو قول مشتری کا ہوگا کہ اجل نہیں گزری کیونکہ دونوں کے اتفاق سے اجل اس کا حق بن چکی ہے لہٰذا اس بارے میں اس (مشتری) کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر مقدار اجل اور اجل کے گزرنے دونوں میں اختلاف ہو اور بائع کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی جو گزر چکی اور مشتری کہے کہ دو مہینے تھی اور وہ بھی نہیں گزرے تو مقدار اجل میں قول بائع کا ہوگا اور اجل کے گزرنے میں قول مشتری کا ہوگا پس اجل کو ایک مہینہ بنائیں گے جو ابھی نہیں گزرا اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال مقدار میں بائع کے لیے شاہد ہے اور گزرنے میں مشتری کے لیے جیسا کہ گزرا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب کل یا بعض مبیع ہلاک ہو جائے اور ہلاکت خواہ حقیقی ہو یا حکمی ہو۔

اور جب عاقدین (بائع و مشتری) ہلاک ہو چکے ہوں یا ان میں سے ایک ہلاک ہو چکا ہو اور مبیع قائم ہو پھر دونوں کے ورثاء میں اختلاف ہو یا دونوں میں سے زندہ کا دوسرے کے ورثاء سے اختلاف ہو تو اگر سلعہ (سودے) پر قبضہ نہ ہوا ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور عوضین کو واپس کریں گے کیونکہ قبضہ کو عقد کے کے ساتھ مشابہت حاصل ہوتی ہے لہٰذا وارث کی جانب سے معقود علیہ پر قبضہ اس کی جانب سے بمنزلہ عقد کے ابتداء کے ہے۔ لہٰذا ان کے درمیان تحالف ہوگا البتہ وارث علم پر قسم کھائے گا قطعیت پر نہیں کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر قسم کھا رہا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہے۔ اور اگر سلعہ (سودے) پر قبضہ ہو چکا ہو تو شیخین کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور قول مشتری کا ہوگا یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء ہوگا محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا۔ قاعدہ یہ ہے کہ معقود علیہ پر قبضہ کے بعد عاقد کی ہلاکت مثل معقود علیہ کی ہلاکت کے ہوتی ہے اور چونکہ معقود علیہ کی ہلاکت شیخین کے نزدیک تحالف سے مانع ہوتی ہے تو ایسے عاقد کی ہلاکت بھی مانع ہوگی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ معقود علیہ کی ہلاکت مانع نہیں ہوتی تو ایسے ہی عاقد کی ہلاکت بھی مانع نہ ہوگی۔ صحیح قول شیخین کا ہے کیونکہ حدیث مشہور تحالف سے منع کرتی ہے لیکن اس کا علم ہمیں نص خاص سے ہوا ہے جب کہ عاقدین قائم ہوں کیونکہ وہ (نص خاص) متبایعین کے تحالف کی موجب ہے اور متبایع اس شخص کو کہتے ہیں جس سے فعل بیع پایا گیا ہو۔ اور چونکہ وارث سے فعل بیع حقیقتاً نہیں پایا گیا لہٰذا حدیث مشہور کی بنا پر دونوں یا ایک کی ہلاکت سے تحالف کی نفی ہوگی۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ثمن میں اختلاف ہو۔

جب اختلاف مبیع میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ مبیع یا تو عین ہوگا یا دین یعنی مسلم فیہ ہوگا۔

اگر مبیع عین ہو اور اس کی جنس یا اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بائع کہے میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ہزار درہم میں بیچا تھا۔ اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے یہ باندی ہزار درہم میں خریدی تھی یا بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ہزار درہم میں فروخت کیا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے اس غلام کو اس باندی کے ساتھ ہزار درہم میں خریدا تھا تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس لوٹائیں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے اذا اختلف المتبایعان تحالفا وترادا۔

اور اگر مبیع دین یعنی مسلم فیہ ہو اور اس میں اختلاف ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں بنیادی تین اختلاف ہو سکتے ہیں (۱) راس المال میں دونوں کے اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف ہو یا (۲) مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد راس المال میں اختلاف ہو یا (۳) دونوں ہی میں اختلاف ہو۔

پھر راس المال میں اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف کی صورت میں اختلاف یا تو جنس مسلم فیہ میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کی صفت میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے مکان میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے وقت یعنی اجل میں ہوگا۔ پس اگر مسلم فیہ کی جنس یا اس کی مقدار یا اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس کریں گے کیونکہ یہ معقود علیہ کا اختلاف ہے جو از روئے نص تحالف کا موجب ہے اور قسم کی ابتدا کرنے والا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول اوّل کے مطابق مسلم الیہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے دوسرے قول اور محمد رحمہ اللہ کے مطابق رب السلم ہوگا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم کی ابتدا مشتری کی جانب سے ہوتی ہے جیسا کہ عین کی بیع میں ہوتا ہے اور رب السلم مشتری ہی ہوتا ہے لہٰذا اس سے قسم کی ابتدا ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم منکر پر ہوتی ہے اور منکر یہاں مسلم علیہ ہے۔ اور چونکہ رب السلم کی طرف سے کچھ انکار نہیں ہے لہٰذا اس سے قسم سرے سے نہ لی جانی چاہیے لیکن نص سے ثابت ہونے کی بنا پر اس سے قسم لی جانی چاہیے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جو بھی دعوی میں ابتدا کرے وہ دوسرے سے قسم لے گا کیونکہ وہ مدعا علیہ بن گیا ہے جو منکر ہے۔ بعض فقہاء کا قول ہے کہ تعیین قاضی کی رائے پر ہوگی وہ جس سے چاہے پہل کرائے اور چاہے تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کرے اور جس کے نام کا قرعہ نکلے وہ پہلے قسم کھائے۔

اگر مسلم فیہ کی ادائیگی کے مکان میں اختلاف ہو رب السلم کہے کہ میں نے تجھ پر فلاں مکان میں ادائیگی کرنے کی شرط کی تھی اور مسلم الیہ کہے کہ میں نے تو فلاں (دیگر) مکان میں ادائیگی کرنے کی تجھ سے شرط کی تھی تو قول مسلم الیہ کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکان عقد ادائیگی کے لیے متعین نہیں ہوتا یہاں تک کہ ادائیگی کے مکان کے ذکر کو ترک کرنا ان کے نزدیک بیع سلم کے لیے مفسد ہے پس ادائیگی کا مکان از خود عقد میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جو از خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے داخل ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جو از خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے ہوتی ہو تحالف کی موجب نہیں ہوتی جیسے اجل۔ اور صاحبین کے نزدیک مکان عقد مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جاتا ہے حتی کہ اگر ادائیگی کے مکان کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی ان (صاحبین) کے نزدیک بیع سلم فاسد نہ ہوگی۔ پس عقد

میں مکان بغیر شرط کے داخل ہے لہٰذا تحالف کا موجب ہوگا۔

اگر مسلم فیہ کے وقت یعنی اجل کے بارے میں اختلاف ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو اختلاف اصل اجل میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کے گزرنے (ختم ہو جانے) میں ہوگا یا اس کی مقدار اور اس کے ختم ہونے دونوں میں ہوگا۔

اگر اصل اجل میں اختلاف ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے۔ انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد اذا اختلف المتبایعان تحالفا وترادا کے اطلاق سے استدلال کیا۔ نیز اصل مسلم فیہ میں اختلاف مثل اس کے وصف میں اختلاف ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بیع سلم بغیر اجل کے صحیح نہیں ہوتی جیسے وہ بغیر وصف کے صحیح نہیں ہوتی پس اجل شرعاً معقود علیہ کے لیے وصف بنی لہٰذا تحالف کا موجب ہوگی ہماری دلیل یہ ہے کہ اجل معقود علیہ نہیں ہوتی اور ایسی شئی میں اختلاف جو معقود علیہ نہ ہو موجب تحالف نہیں ہوتا بخلاف صفت میں اختلاف کے کیونکہ دین میں صفت مثل اجل کے معقود علیہ ہوتی ہے اور اجل میں اختلاف موجب، تحالف ہوتا ہے تو ایسے ہی صفت میں بھی ہوتا ہے۔

اور جب دونوں قسم نہیں کھائیں گے تو اگر اجل کا مدعی رب السلم ہو تو قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی کیونکہ یہ (یعنی رب السلم) عقد کی صحت کا مدعی ہے جب کہ مسلم الیہ عقد کے فساد کا مدعی ہے اور قول مدعی صحت کا ہوتا ہے۔ نیز مسلم الیہ اجل کا انکار کرنے میں متعنت (تکلیف پہنچانے والا) ہے کیونکہ اجل اس کے لیے مفید ہے اور متعنت کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ اور اگر مدعی اجل مسلم الیہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کی رو سے قول رب السلم کا ہونا چاہیئے اور بیع سلم فاسد ہونی چاہیے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اجل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ اس پر شرعاً حق ہے جب کہ وہ اس کے ثبوت کا منکر ہے اور شریعت میں قول منکر کا لیا جاتا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اجل کا دعویٰ کرنے سے مسلم الیہ عقد کی صحت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور رب السلم انکار کرنے سے اس کے فساد کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا قول اس شخص کا ہوگا جو صحت کا مدعی ہو کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے اس لیے کہ مسلمان کی ظاہری حالت یہی ہوتی ہے کہ وہ معصیت سے اجتناب کرتا ہے اور عقد فاسد کا ارتکاب معصیت ہوتی ہے۔ تو جب اصل اجل میں قول اسی (یعنی مدعی صحت) کا ہے تو مقدار اجل میں بھی اسی کا ہوگا۔ بعض کا قول ہے کہ ایک مہینے کی مدت تک تو اس کا قول ہوگا کیونکہ یہ مدتوں میں سب سے کم ہے۔ اگر ایک مہینے سے زائد ہو تو بغیر گواہوں کے ثابت نہ ہوگی۔

اگر اختلاف مقدار اجل میں ہو تو ہمارے نزدیک تحالف نہ ہوگا اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ہوگا اور قول رب السلم کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اجل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا مقدار کی وضاحت میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر اجل کے گزرنے (ختم ہونے) میں اختلاف ہو تو قول مسلم الیہ کا ہوگا۔ اس کی صورت یوں ہے کہ

رب السلم کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ گزر گئی اور مسلم الیہ کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ ابھی نہیں گزری اور یہ کہ میں نے سلم اسی گھڑی میں کی ہے تو قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ جب اصل اجل اور مقدار اجل میں دونوں کا اتفاق ہوا ہے تو اجل مسلم الیہ کا حق بن گئی لہٰذا اس کے ختم ہونے میں قول اسی کا ہوگا۔

اگر اختلاف اجل کی مقدار اور اس کے ختم ہونے دونوں میں ہو تو مقدار میں قول رب السلم کا ہوگا اور ختم ہونے میں قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال میں رب السلم کے لیے شاہد ہے اور ختم ہونے میں مسلم الیہ کے لیے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب راس المال میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد مسلم فیہ میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو۔

اور جب مسلم فیہ میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد کہ راس المال میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو تو تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے خواہ اختلاف راس المال کی جنس میں ہوا ہو یا اس کی مقدار میں یا اس کی صفت میں اس کی وجہ ہم مسلم فیہ میں اختلاف کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں البتہ یہاں قسم کی ابتداء کرنے والا سب کے قول کے مطابق رب السلم ہوگا کیونکہ وہی مشتری ہے اور وہی منکر بھی ہے۔

اور اگر راس المال اور مسلم فیہ دونوں میں اختلاف ہو جائے تو تب بھی اسی طرح تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے کیونکہ یہاں دونوں کا اختلاف مبیع اور ثمن میں ہوا ہے۔ اور جب کہ ان میں سے ایک ہی اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے تو دونوں میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور قاضی ان میں سے جس سے چاہے قسم کی ابتداء کرا سکتا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل:

ملک کے حکم اور محل میں ثابت ہونے والے حق کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ ملک کا حکم مالک کے لیے مملوک میں اپنے اختیار سے تصرف کرنے کی ولایت (اختیار) ہے کہ کسی کو بغیر ضرورت کے اس پر جبر کرنے کا حق نہ ہو اور نہ ہی کسی کو اس کو اس سے روکنے کا اختیار ہو اگرچہ وہ اس کے لیے نقصان دہ ہو البتہ اگر اس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے سے روکا جائے گا۔ اور غیر مالک کو مالک کی ملک میں بغیر ضرورت کے بلا اس کی اجازت ورضامندی کے تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ ایسا ہی حکم محل (شئی) میں ثابت ہونے والے حق کا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ مالک کو حق ہوتا ہے کہ اپنی ملک میں جو تصرف چاہے کرے خواہ ایسا تصرف ہو جس کا ضرر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو پس اس کو حق ہے کہ اپنی ملک میں بیت الخلاء یا حمام یا چکی یا تندور بنائے اور اس کو حق ہے کہ اپنی عمارت میں کسی لوہار کو بٹھائے یا کسی دھوبی کو۔ اپنی ملک میں اس کو کنواں، بالوعہ (چہ بچہ)، یا دیماس (تہ خانہ) کھودنے کا حق ہے اگرچہ اس سے عمارت

کمزور ہوتی ہو اور اس کے پڑوسی کو اس سے تکلیف ہوتی ہو۔ اور اس کے پڑوسی کو حق نہیں کہ اس (مالک) کو ایسا کرنے سے روکے حتیٰ کہ اگر اس کا پڑوسی اس سے اس کی جگہ تبدیل کرنے یا رخ بدلنے کا مطالبہ کرے تو مالک کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اصل میں ملکیت تصرف کی آزادی دینے والی ہے۔ اس سے منع غیر کے حق کے تعلق کے عارض (پیش آنے) کی بنا پر ہوتا ہے۔ تو جب تعلق موجود نہیں تو منع بھی نہیں کیا جائے گا البتہ ایسے امر سے باز رہنا جس سے پڑوسی کو تکلیف ہوتی ہو حدیث کی رو سے دیانۃً واجب ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے المومن من امن جارہ بوائقہ (مومن وہ شخص ہے جس کے شر سے اس کا پڑوسی امن میں ہو) اور اگر کوئی ایسا فعل کیا جس سے عمارت میں کمزوری آئی اور پڑوسی کی دیوار گر گئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کی جانب سے دوسرے کی ملک میں کوئی فعل نہیں ہوا۔ اسی کے مطابق نچلی منزل ایک شخص کی ہو اور اس پر ایک منزل کسی دوسرے کی ہو اور دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں تو نچلی منزل والے کو نچلی منزل کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور آدمی کو اپنی ملک کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اوپر والے سے کہا جائے گا تو اگر تو چاہے تو نچلی منزل کو اپنے مال سے بنوا دے اور اس پر اپنی اوپر کی منزل بنالے پھر نچلی منزل والے کو منزل سے انتفاع سے روک دے یہاں تک کہ وہ تجھ کو بنی ہوئی عمارت کی قیمت دے دے کیونکہ تعمیر کرنا اگرچہ دوسرے کی ملک میں تصرف کرنا ہے لیکن اس میں ضرورت ہے اس لیے کہ اپنی ملک سے انتفاع دوسرے کی ملک میں تصرف کیے بغیر ممکن نہیں ہے پس یہ (ضرورت) شرعاً اس کو اس (تصرف) کی آزادی دینے والی ہے۔ اور اس کو بنی ہوئی عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ شریعت کی اجازت واطلاق (آزادی دینے سے) عمارت بننے کی بنا پر عمارت اس کی ملک ہے پس اس کو حق حاصل ہے کہ نچلی منزل والے کو اپنی (یعنی اوپر کی منزل والے کی) ملک سے انتفاع کی قدرت نہ دے یہاں تک کہ اس کے برابر بدل یعنی قیمت بطور عوض کے لے لے قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ ظاہر روایت کے مطابق جو کچھ اس نے خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے ایسے ہی خصاف رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کچھ خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ جب نچلی منزل کی تعمیر کے بغیر وہ اوپر کی منزل سے منتفع نہیں ہو سکتا اور نچلی منزل کی تعمیر میں نچلی منزل والے کا کچھ نقصان بھی نہیں ہے بلکہ اس میں اس کا نفع ہے تو نچلی منزل والے کی جانب سے اوپر والے کو خرچ کرنے کی از روئے دلالت اجازت ہوگی لہٰذا جو اس نے خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مشترک کنواں اور مشترک رہٹ اور مشترک حمام وغیرہ جب خراب ہو جائے اور ایک اس کی تعمیر سے باز رہنا چاہے تو دوسرا اس کو تعمیر پر مجبور کر سکتا ہے۔ کیوں کہ یہاں ضرورت ہے اس لیے کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے کی بنا پر اس کی تقسیم کے ذریعے اس سے انتفاع ممکن نہیں۔ اور اس کی وجہ سے ترک کرنے میں ملک کو معطل کرنا ہے جس میں دونوں کا نقصان ہے لہٰذا وہ شخص جو تعمیر سے انکار کرتا ہے وہ باز رہنے میں متعنت (تکلیف دینے والا) محض ہے لہٰذا اس کے تعنت کو تعمیر پر مجبور کر کے دور کیا جائے گا

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں منزلیں خود منہدم ہو جائیں۔ اور جب نچلی منزل والے نے

نچلی منزل کو ڈھایا ہو جس سے اوپر والی منزل بھی منہدم ہو گئی ہو تو نچلی منزل والے کو اس کی دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے محل کے اتلاف سے اوپر والے کے حق کو تلف کیا ہے اور اس کی تلافی تعمیر کے اعادہ سے ہو سکتی ہے لہٰذا نیچے والے پر اس کا اعادہ واجب ہے

اسی کے مطابق اگر دو مکانوں کے درمیان ایک دیوار ہو جو منہدم ہو جائے۔ اور دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو بوجہ مذکورہ کسی کو بھی اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا لیکن اگر ان میں سے ایک تعمیر کے انکار کر دے تو دوسرے سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو اپنے مال میں سے اس کی تعمیر کر لے اور اس پر اپنی کڑیاں رکھ اور اپنے ساتھی کو اس پر کڑیاں رکھنے سے منع کر دے یہاں تک کہ وہ بنی ہوئی دیوار کی نصف قیمت تجھ کو ادا کر دے یا جو کچھ تو نے خرچ کیا ہے اس کا نصف تجھ کو ادا کر دے جیسا کہ ہم نے اوپر کی اور نیچے کی منزل کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ محض اس صورت میں رجوع کر سکتا ہے جب دیوار کی جگہ چوڑی نہ ہو اور ہر ایک کے لیے تقسیم کے لیے اپنے حصے میں علیحدہ دیوار بنانی ممکن نہ ہو۔ اور اگر وہ جگہ اتنی چوڑی ہو کہ اس کی تقسیم ہو سکتی ہو اور ہر ایک اپنے حصے میں اس پر ایسی دیوار بنا سکتا ہو جس پر کڑیاں رکھی جا سکتی ہوں پھر ایک نے ویسی ہی دیوار بنا دی جیسا کہ پہلے تھی اور اپنے ساتھی کی اجازت نہیں لی تھی تو اس کو اپنے ساتھی پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ وہ اس میں متبرع ہوگا کیونکہ وہ بغیر ضرورت کے دوسرے کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر بنا رہا ہے لہٰذا متبرع ہوگا اور دوسرے پر رجوع نہ کر سکے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دیوار کی چوڑائی کی تقسیم چاہے تو تقسیم پر دونوں کی رضامندی کے بغیر دیوار کو تقسیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اسی دیوار پر کڑیاں رکھنے کا حق ہے اور جبراً تقسیم ہونے میں دوسرے کے حق کا اس کی رضامندی کے بغیر ابطال ہے جو جائز نہیں۔ یہ احتمال ہے کہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب دیوار چوڑی نہ ہو۔ اور اگر وہ چوڑی ہو تو جبراً تقسیم کی جائے گی کیونکہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال نہیں ہے۔ اور اگر اس پر کڑیاں ان میں سے ایک کی ہوں پھر ایک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا انکار کرے تو اگر مطالبہ کرنے والا کڑیوں والا ہے تو دوسرے کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ وہ تقسیم سے باز رہنے میں متعنت ہے جب کہ حق صرف کڑیوں والے کا ہے اور وہ اپنے حق کے سقوط پر راضی ہے۔ اور اگر مطالبہ کرنے والا وہ شخص ہو جس کی کڑیاں نہ ہوں تو کڑیوں والے کو تقسیم پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کے کڑیاں رکھنے کے حق کا ابطال ہے پس اس کی رضامندی کے بغیر (تقسیم) جائز نہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک نے دیوار گرائی تو اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس نے ایک کے حق کے محل کو تلف کیا ہے پس اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کرنا واجب ہوگا۔

اس کے مطابق اگر نچلی منزل ایک شخص کی ہو اور اس کے اوپر کی منزل کسی دوسرے شخص کی ہو اور نچلی منزل والا چاہے کہ کوئی دروازہ کھولے یا روشن دان یا طاق کھود دے یا کوئی میخ دیوار میں ٹھونکے یا کوئی ایسا تصرف کرے جو پہلے سے نہیں تھا تو اوپر والے کی رضامندی کے بغیر اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہوگا خواہ اس میں اوپر والے کا نقصان ہو بایں طور کہ وہ تصرف دیوار کی کمزوری کا موجب ہو یا نقصان نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نیچے والے کو اس کا اختیار ہوگا جب کہ اوپر والے

کا نقصان نہ ہو۔ اور اگر نیچے والا نچلی منزل میں کنواں یا بالوعہ (چہ بچہ) یا تہ خانہ کھودنا چاہے تو اوپر والے کی رضا مندی کے بغیر اس کو بالاجماع ایسا کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم بالاتفاق کھانا پکانے یا روٹی پکانے کے لیے آگ جلانے اور غسل یا وضو کے لیے پانی ڈالنے کا ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق اگر اوپر والا چاہے کہ اوپر کی منزل پر کچھ تعمیر کرے یا کڑی رکھے جو پہلے نہیں تھی یا اس میں کوئی دروازہ یا بیت الخلاء رکھوائے جو پہلے نہیں تھا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہیں ہوگا خواہ نیچے والے کو نقصان ہو یا نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک جب تک اس میں نیچے والے کو نقصان نہیں ہے اوپر والے کو اس کا حق ہوگا۔ اسی طرح آگ جلانے اور وضو و غسل کے لیے پانی گرانے کا بھی اس کو بالاتفاق حق ہوگا۔ بعض کا قول ہے کہ درحقیقت ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور صاحبین کا قول ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر ہے لیکن بعض نے اختلاف ثابت کیا ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیچے والا اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے پس سوائے غیر کے حق کی وجہ سے اس کو نہیں روکا جائے گا اور غیر کا حق خود اپنی وجہ سے تصرف سے مانع نہیں ہوگا بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتا ہے کہ صاحب حق کو اس سے نقصان ہوتا ہے دیکھتے نہیں کہ آدمی کو دوسرے کی دیوار کا سایہ لینے سے نہیں روکا جاتا اور نہ ہی دوسرے کی آگ سے اس کو تاپنے سے روکا جاتا ہے کیونکہ اس میں مالک کا کچھ نقصان نہیں ہے اور یہاں اختلاف ایسے تصرف میں ہے جس میں اوپر والے کو کچھ نقصان نہیں ہوتا لہٰذا اس کو اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں تصرف کرنے کی حرمت نقصان دینے پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مالک کے گھر سے کسی دوسری جگہ آئینہ کو یا دوات کو منتقل کرنا حرام ہے اگرچہ اس میں مالک کا نقصان نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں اس کی رضا مندی سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اگر حرمت اس نقصان کی وجہ سے ہوتی جو اس کو پہنچتا ہے تو وہ تصرف مباح نہ ہوتا کیونکہ مالک اور صاحب حق کی رضا مندی سے نقصان معدوم نہیں ہو جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ غیر کی ملک اور غیر کے حق میں تصرف کرنا حرام ہے خواہ مالک کا اس میں نقصان ہو یا نہ ہو۔ اور یہاں اوپر والے کا حق نچلی منزل کے ساتھ متعلق ہے پس اس کی اجازت اور رضا مندی کے بغیر نچلی منزل میں تصرف حرام ہوگا۔ اس کے برخلاف جو مثال آپ نے دی ہے یعنی دوسرے کی دیوار تلے سایہ میں آنا یا دوسرے کی آگ تاپنا تو یہ دوسرے کی ملک وحق میں تصرف نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی اثر غیر کی ملک اور غیر کے حق ساتھ متصل نہیں ہوتا جب کہ یہاں صورت اس کے خلاف ہے۔

اسی کے مطابق جب کہ (دوسرے کی زمین میں سے) پانی کا مسیل (پانی کے بہنے کی جگہ) کاریز میں (زیر زمین) ہو اور صاحب کاریز چاہے کہ اس کو پرنالہ بنا دے (یعنی پانی کا بہاؤ زمین کے اوپر کرے) وہ اس کو کاریز بنانا چاہے (یعنی پہلے پانی اوپر بہتا ہو اب وہ اس کو زیر زمین چلانا چاہے) تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ چاہے کہ اپنے پرنالہ سے لمبا پرنالہ یا زیادہ چوڑا پرنالہ بنانے یا چاہے کہ اس پرنالہ میں سے دوسری چھت کا پانی گزارے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ صاحب حق کو اپنے حق سے زائد تصرف کرنے کا حق نہیں

ہوتا۔ اسی طرح اگر گھر والے چاہیں کہ دیوار بنا دیں تاکہ پانی کے سیل کو روک دیں یا چاہیں کہ پرنالہ کو اس کی جگہ سے منتقل کر دیں یا اس کو اوپر یا نیچے کر دیں تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہو گا کیونکہ یہ غیر کے حق میں تصرف ہے یا تو ابطال کے ساتھ یا تغیر کے ساتھ پس صاحب حق کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں۔ اور اگر گھر والوں نے کچھ اور تعمیر کرائی تاکہ پرنالہ کو اس کے اوپر بنائیں تو گھر والوں کو اس کا حق ہو گا کیونکہ پرنالہ والے کو مقصود دونوں حالتوں میں حاصل ہوتا ہے۔

ایک شخص کی حویلی ہو جس میں رستہ ہو۔ حویلی والے چاہیں کہ حویلی کے صحن میں ایسی تعمیر کریں جس سے رستہ کٹ جائے تو ان کو اس کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ اس میں گزرنے کے حق کا ابطال ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ حویلی کے صحن میں حویلی کے دروازے کی چوڑائی کے بقدر جگہ چھوڑ دیں کیونکہ رستہ کی چوڑائی کا اندازہ دروازہ کی چوڑائی سے ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص رستہ کی طرف چھجہ یا پرنالہ نکالنا چاہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو گلی آگے کھلتی ہو گی یا نہ کھلتی ہو گی۔ اگر وہ آگے کھلتی ہو تو دیکھیں گے۔ اگر وہ گزرنے والوں کے لیے باعث نقصان ہو تو اس کو ایسا کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے۔

لا ضرر ولا ضرار (اسلام میں نہ تو نقصان ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے) اور اگر ایسا کیا تو ہر ایک کو اس کے اکھیڑنے کا حق ہو گا۔ اور اگر وہ گزرنے والوں کے لیے مضر نہیں ہے تو جب تک کوئی اس کو ہٹانے اور توڑنے کا نہیں کہتا اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اور جب عوام میں سے کوئی اس کے پاس اس غرض سے آجائے تو پھر اس کے بعد اس سے اس کے لیے انتفاع حلال نہیں۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک آنے سے پیشتر بھی اور اس کے بعد میں اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اسی طرح یہی حکم درخت لگانے، دکانیں (چبوترے) بنانے اور سڑکوں پر بیع و شراء کے لیے بیٹھنے میں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت خود حق غیر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ گزرنے والوں کے نقصان اور ان کو تنگی پہنچانے سے بچنے کے لیے ہوتی ہے پس اس میں تصرف کرنے والے کے پاس آنے سے پیشتر کی حالت اور اس کے بعد کی حالت برابر ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھجہ اور پرنالہ کو عام لوگوں کے رستے کی طرف نکالنا ان کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہاں ہوا کا وہی حکم ہے جو جگہ کا ہے اور جگہ چونکہ عام لوگوں کا حق ہے لہٰذا اس کی ہوا بھی ان کا حق ہے پس اس سے انتفاع غیر کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ غیر کے حق میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو البتہ کسی کے آنے سے پیشتر اس سے انتفاع کے حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی جانب سے ازروئے دلالت اجازت پائی گئی ہے اور وہ ہے کسی کا توڑنے کے لیے نہ کہنا۔ اور کسی انسان کے حق میں اس کی اجازت سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اور جب صراحتاً توڑنے کا مطالبہ پیش آگیا تو دلالت باطل ہو گئی پس مشترک حق میں

ان کی اجازت و رضا مندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہٰذا جائز نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گلی آگے کھلتی ہو اور جب گلی آگے نہ کھلتی ہو تو اگر اس کو (پرنالہ) آگے کرنے کا حق حاصل ہے تو گلی والوں کو اس کو روکنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا تصرف خود اپنے حق میں ہے اور اگر اس کو آگے کرنے کا حق نہ ہو تو گلی والے اس کو روک سکتے ہیں خواہ اس میں ان کو نقصان ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت نقصان پر موقوف نہیں ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الشہادۃ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں۔

رکن شہادت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

شہادت کے تحمل سے شاہد پر کیا لازم آتا ہے۔

حکم شہادت۔

رکن شہادت یہ شاہد کا قول ہے کہ میں فلاں فلاں بات کی گواہی دیتا ہوں۔ اور لوگوں کے عرف میں حقوق العباد میں اپنے غیر کے قبضے میں کسی شی کا کسی دوسرے شخص کے لیے ہونے کی خبر دینا ہے۔ پس ہر وہ شخص جو اپنے غیر کے قبضے میں کسی شی کی دوسرے کے لیے ہونے کی خبر دے وہ شاہد (گواہ) ہوتا ہے اور اس کی بنا پر یہ مقر اور مدعی اور مدعا علیہ سے جدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الدعویٰ میں ذکر کیا۔

فصل

شرائط کی اصل میں دو قسمیں ہیں ایک قسم ہے تحمل شہادت کی شرط اور دوسری قسم ہے ادائے شہادت کی شرط۔

اول: تحمل شہادت کی شرائط —— یہ تین ہیں۔

۱۔ گواہی دینے کے وقت گواہ کا عاقل ہونا پس مجنون اور ناسمجھ بچے کا گواہی دینا صحیح نہیں کیونکہ تحمل شہادت سے مراد ہے واقعہ و حادثہ کو سمجھنا اور اس کو یاد رکھنا۔ اور یہ فہم و ضبط کے آلہ یعنی عقل کے بغیر ممکن نہیں۔

۲۔ ہمارے نزدیک گواہ بننے کے وقت بینا ہونا پس نابینا کا گواہی دینا صحیح نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بینائی نہ تو تحمل شہادت کے لیے شرط ہے اور نہ ہی ادائے شہادت کے لیے شرط ہے کیونکہ تحمل کے وقت بینائی کی حاجت مشہود بہ کے علم کے حصول کے لیے ہوتی ہے اور یہ علم سماع سے

بھی حاصل ہو جاتا ہے اور نابینا کی سماعت صحیح ہوتی ہے پس اسکا تحمل شہادت (گواہ بننا) صحیح ہوگا اور تحمل کے بعد وہ ادا پر بھی قادر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط تو خصم کو سننا ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہوتی ہے اور اس کے خصم ہونے کا علم صرف دیکھنے سے ہوگا کیونکہ آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔

بلوغت، حریت، اسلام اور عدالت گواہ بننے کی شرائط نہیں ہیں بلکہ شرائط ادا ہیں حتی کہ اگر تحمل کے وقت سمجھدار بچہ ہو یا غلام ہو یا کافر فاسق ہو پھر بچہ بالغ ہوگیا۔ اور غلام آزاد ہوگیا اور کافر مسلمان ہوگیا اور فاسق نے توبہ کر لی اور پھر قاضی کے پاس گواہی دی تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر غلام نے اپنے مالک کے لیے شہادت کا تحمل کیا پھر آزاد ہوگیا اور گواہی دی تو قبول کی جائے گی۔ ایسے ہی عورت نے جب اپنے شوہر کے لئے شہادت کا تحمل کیا پھر اس سے بائن ہوگئی پھر اس کے لئے گواہی دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ ان کا مالک و شوہر کے لئے گواہ بننا صحیح ہے اور آزادی اور بینونت (شوہر سے علیحدگی) سے یہ اہل ادا بن گئے لہٰذا ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔

اگر فاسق نے گواہی دی اور تہمت فسق کی بنا پر اس کی گواہی رد کر دی گئی یا زوجین میں سے ایک نے دوسرے کے لیے گواہی دی اور تہمت زوجیت کی بنا پر اس کی گواہی رد کر دی گئی پھر اسی واقعہ کے بارے میں توبہ یا بینونت کے بعد دوبارہ گواہی دی تو قبول نہ کی جائے گی اور اگر غلام نے یا سمجھدار بچے نے یا کافر نے مسلمان کے خلاف کسی واقعہ میں گواہی دی اور ان کی گواہی رد کر دی گئی پھر کافر مسلمان ہوگیا اور غلام آزاد ہوگیا اور بچہ بالغ ہوگیا اور پھر اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول ہوگی وجہ فرق یہ ہے کہ فاسق اور زوج کے لیے فی الجملہ گواہی ہوتی ہے اور وہ رد کر دی گئی۔ پھر جب توبہ اور زوال زوجیت کے بعد اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اسی گواہی کا اعادہ کیا جو کہ مردود ہو چکی تھی حالانکہ مردود (رد کی ہوئی) گواہی میں قبول کئے جانے کا احتمال نہیں ہوتا۔ کافر اور غلام اور بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف تو سرے سے گواہی نہیں ہوتی ایسے ہی بچے اور غلام کی سرے سے گواہی نہیں ہوتی۔ پھر جب کافر مسلمان ہو جائے یا غلام آزاد ہو جائے۔ یا بچہ بالغ ہو جائے تو ان کے لیے اسلام اور آزادی اور بلوغت کی وجہ سے گواہی ثابت ہوتی ہے جو کہ رد کی ہوئی میں ہے پس قبول کی جائے گی پس یہی فرق ہے۔

۴۔ محل مشہود بہ پر شاہد کے خود اپنے مشاہدے سے ہو غیر سے نہیں سوائے چند مخصوص اشیاء کے کہ جن میں لوگوں سے سننے پر بھی تحمل ہو سکتا ہے۔ اس شرط کی دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا گواہ کو یہ فرمانا ہے کہ: اذا علمت مثل الشمس فاشھد والا فدع (اگر تو مثل سورج کے جانتا ہے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)، اور سورج کی مثل جاننا صرف خود اپنے معائنے سے ہو سکتا ہے پس سماعت پر گواہی کی اجازت نہ ہوگی مگر چند مخصوص اشیاء میں یعنی نکاح نسب اور موت میں کہ ان میں لوگوں سے سننے پر بھی تحمل شہادت ہو سکے گی اگرچہ خود معائنہ نہ کیا ہو کیونکہ ان اشیاء کا ملنی شہرت ہے لہٰذا ان اشیاء میں شہرت معائنہ کے قائم مقام ہوگی۔ ایسے ہی اگر وہ شادی اور زفاف میں شریک ہوا تو اس کے لیے نکاح کی گواہی دینا جائز ہے کیونکہ یہ نکاح کی دلیل ہیں۔ ایسے ہی موت میں جب وہ ایک شخص کے جنازہ یا اس کے دفنا

میں شریک ہوا تو اس کے لیے اس شخص کی موت کی گواہی دینا جائز ہے۔
تسامع یعنی لوگوں سے سننے کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ یہ ہے کہ اس کی شہرت ہو جائے اور اس کے مثل تواتر سے خبریں آئیں بغیر اس کے کہ لوگوں نے آپس میں موافقت کی ہو۔ کیونکہ تواتر سے ثابت ہونے والا امر اور بینائی و سماعت کی حس سے محسوس کیا ہوا امر برابر ہوتا ہے لہٰذا تسامع کی بنا پر گواہی معاملہ کے بعد گواہی کی طرح ہوگی۔ پس اس کے مطابق جب اس کو دو مردوں نے یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اس بات کی خبر دی تو اس شخص کو اس بات کی گواہی دینا جائز نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس معاملہ کی خبریں حد تواتر کو نہ پہنچ جائیں۔ اور احمد بن عمرو بن مہران الخصاف نے ذکر کیا کہ جب اس کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں یہ خبر دیں کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے یا یہ فلاں کی بیوی ہے تو اس کے سلئے اس بات کی گواہی دینا جائز ہے۔ انہوں نے حاکم یا حکم اور اس کی شہادت سے استدلال کیا کہ وہ بغیر معائنہ کے دو گواہوں کی گواہی پر بلکہ ان کی خبر پر حکم لگاتا ہے اور معزول ہونے کے بعد اس کے لیے اس بات کی گواہی دینا بھی جائز ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اگر اس کو ایک مرد یا ایک عورت نے کسی شخص کی موت کی خبر دی تو سامع کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کی موت کی گواہی دے۔ اس وقت موت اور نکاح و نسب کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ ان اشیاء کا مبنیٰ اگرچہ شہرت ہے لیکن موت میں شہرت و اشتہار اس سے کہیں تیز ہوتا ہے جتنا کہ نکاح و نسب میں ہوتا ہے۔ اسی لیے نکاح و نسب میں عدد کی شرط ہے موت میں نہیں۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تمام میں قطعیت پر گواہی دے نہ کہ تفصیل و تقید پر بایں طور کہ یوں کہنے لگے کہ میں نے اس کا معائنہ نہیں کیا لیکن میں نے فلاں سے ایسی ایسی بات سنی ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس طور پر گواہی دی تو مقبول نہ ہوگی۔

رہا ولاء تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس میں تسامع کی بناء پر گواہی مقبول نہ ہوگی۔ یہی ابویوسف رحمہ اللہ کا قول اوّل ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ نے بعد میں اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ قبول کی جائے گی۔ طحاوی رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ کو ابویوسف رحمہ اللہ کے قول آخر کے موافق کہا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولاء قرابت ہوتا ہے مثل نسب کی قرابت کے۔ پھر جب نسب میں تسامع کی بنا پر شہادت مقبول ہوتی ہے تو ولاء میں بھی ہوگی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جیسے ہم اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطاب کے بیٹے تھے اسی طرح ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ نافع حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے آزاد کردہ غلام تھے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ نسب میں تسامع کی بنا پر شہادت اس وجہ سے ہے کہ نسب کا مبنیٰ اشتہار و شہرت پر ہے لہٰذا شہرت خود سننے کے قائم مقام ہے اور ولاء کا مبنیٰ اشتہار و شہرت پر نہیں ہے لہٰذا اعتاق (آزاد کرنے) کا معائنہ ضروری ہے حتیٰ کہ اگر نافع کے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے لیے ہونے کی شہرت کی مانند شہرت ہو جائے تو تسامع کی بنا پر شہرت جائز ہوگی۔

رہی وقف میں تسامع کی بنا پر شہادت تو ظاہر روایت میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ البتہ ہمارے مشائخ

نے اس کا الحاق موت کے ساتھ کیا ہے کیونکہ وقف کا مبنی بھی مثل موت کے شہرت پر ہے۔ لہٰذا موت کے ساتھ ملحق ہوگا۔

اسی طرح قضاء اور ولایت میں تسامع کی بناء پر شہادت جائز ہے کہ یہ فلاں شہر کا قاضی ہے یا فلاں شہر کا والی ہے اگرچہ مشہود کا معائنہ نہ کیا ہو کیونکہ قضاء و ولایت کا مبنی شہرت پر ہے۔ لہٰذا معائنہ کے قائم مقام ہوگی۔

پھر تحمل شہادت جیسا کہ خود مشہود بہ کے معائنہ سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی اس کی دلیل کے معائنے سے بھی حاصل ہوتی ہے مثلاً کسی شخص کے پاس کوئی کپڑا یا جانور یا مکان دیکھے اور وہ اس کا مالکانہ استعمال کرتا ہو بغیر اس کے کہ کوئی جھگڑا کرنے والا ہو۔ حتیٰ کہ اگر اس میں کسی نے اس سے مخاصمت کی تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ یہ قابض کے لیے ملکیت کی گواہی دے کیونکہ بغیر جھگڑا کرنے والے کے کسی کا مال میں قبضہ متصرفہ اس میں ملکیت کی دلیل ہوتی ہے بلکہ اموال میں شاہد کے لیے اس سے قوی تر دلیل اور کوئی نہیں ہوتی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کا اضافہ کیا کہ اس کے لیے شہادت کا تحمل اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ اس کے دل میں یہ بات نہ بیٹھ جائے کہ یہ شئ اسی کی ہے اور مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کہ دیکھنے والے کے لئے قابض کے ملک کی گواہی دینا اس وقت تک جائز نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس شئ کو اس کے قبضے میں دیکھے اور اس کو مالکانہ استعمال کرتے دیکھے کہ کوئی اس سے جھگڑنے والا نہ ہو۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ کہا غلام اور باندی کے علاوہ ہر وہ شئ جو کسی انسان کے قبضے میں ہو تو تمہارے لیے اس بات کی شہادت دینے کی گنجائش ہے کہ وہ شئ اس شخص (قابض) کی ہے۔ غلام اور باندی کا استثناء کیا جو اس بات کا مقتضی ہے کہ ان دونوں میں قابض کے حق میں ملک کی شہادت دینا جائز نہیں مگر جب کہ خود ان دونوں نے اقرار کیا ہو۔ اس سے مراد محض وہ غلام ہے جس کا قبضہ خود اپنی ذات پر ہو بایں طور کہ بڑا ہو اور اپنے بارے میں بتا سکتا ہو اور ایسے ہی باندی ہے کیونکہ بڑا ظاہر میں اپنے قبضے میں ہوتا ہے اس لیے کہ بنی آدم میں اصل حریت ہے اور غلامی عارضی ہے۔ لہٰذا اپنے نفس کی طرف اس کا قبضہ قریب تر ہوگا۔ بنسبت غیر کے قبضے کے پس اس کے غیر کا قبضہ اس میں ملک کی دلیل نہیں ہوگا برخلاف جمادات و چوپایوں کے کیونکہ ان کا اپنا کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہٰذا قابض کا قبضہ ملک پر دلیل رہا۔ نیز عادت و رواج میں حر (آزاد) کبھی ایسے خدمت کرتا ہے گویا کہ وہ غلام ہے۔ یہ بات لوگوں کے عرف و عادت میں ظاہر ہے۔ پس دو ظاہروں کا تعارض ہوا پس قبضہ اس میں دلیل نہیں بن سکتا۔ اور جب غلام چھوٹا ہو کہ اپنے بارے میں نہ بتا سکتا ہو تو اس کا حکم مثل کپڑے اور چوپایے کے حکم کے ہوگا کیونکہ اس کو اپنے نفس پر قبضہ حاصل نہیں ہوتا پس سامان و چوپایوں کے ساتھ لاحق ہوگا لہٰذا دیکھنے والے کے لیے اس میں قابض کے لیے ملک کی شہادت دینا جائز ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ادائے شہادت کی شرائط

یہ چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق شاہد سے ہے بعض کا نفس شہادت سے بعض کا مکان

شہادت سے اور بعض کا مشہود بہ سے شاہد سے متعلق شرائط چند ہیں جن میں سے کچھ تمام شہادات کے ساتھ عام ہیں اور کچھ بعض شہادات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

شرائط عامہ

۱۔ عقل۔ کیونکہ جس میں عقل نہ ہو وہ شہادت کو نہیں سمجھ سکتا پس اس کی ادائیگی پر کیونکہ قادر ہوگا۔

۲۔ بلوغت۔ پس سمجھدار بچے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ ادائیگی پر بغیر تحفظ کے قدرت نہیں ہوگی اور تحفظ تذکر کے بغیر نہیں ہوتا اور تذکر تفکر سے حاصل ہوتا ہے جو کہ بچے میں عام طور پر نہیں پایا جاتا نیز شہادت میں ولایت کا معنی پایا جاتا ہے جب کہ بچے پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ نیز اگر اس کے لیے (ادائیگی) شہادت ہو تو آیت کریمہ کے موجب بلائے جانے کے وقت اس پر شہادت دینا لازم ہوگا۔ وہ آیت یہ ہے: ولا یاب الشہداء اذا ما دعوا (اور نہ انکار کریں گواہ جب وہ بلائے جائیں) ای دعوا للاداء یعنی ادائیگی کے لیے بلائے بلائیں حالانکہ یہ بالاجماع بچے پر لازم نہیں ہے۔

۳۔ حریت: پس غلام کی شہادت مقبول نہ ہوگی بوجہ ارشاد باری تعالیٰ کے کہ: ضرب اللہ مثلا عبدا مملوکا لایقدر علی شئی (بیان کی اللہ نے ایک مثال مملوک غلام کی جو کسی شئی پہ قدرت نہیں رکھتا) ـــــ اور چونکہ شہادت ایک شئی ہے پس آیت کریمہ کے ظاہر کے مطابق اس کو اس کی ادائیگی پر قدرت نہ ہوگی۔ نیز شہادت ولایات و تملیکات کے جاری مجری ہے۔ ولایت کا معنی تو اس طرح کہ اس میں دوسرے پر قول کی تنفیذ ہے اور یہ کہ یہ باب ولاء سے ہے اور تملیک کا معنی اس طرح کہ شہادت کی بناء پہ حاکم حکم لگانے کا مالک بن جاتا ہے گویا کہ شاہد نے اس کو حکم لگانے کا مالک بنایا ہے۔ اور غلام کو نہ تو اپنے غیر پہ ولایت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی وہ ملکیت رکھتا ہے پس اس کے لیے شہادت نہ ہوگی۔ نیز اگر اس کے لیے شہادت ہو تو آیت کریمہ کے بموجب شہادت کی ادائیگی کے لیے جب اسے بلایا جائے تو اس پر آنا واجب ہوگا حالانکہ مالک کے حق کی وجہ سے اس پر ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح مدبر مکاتب اور ام ولد کی شہادت بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ غلام ہیں۔ یہی حکم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس غلام کا ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا ہوا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ بمنزلہ حر کے ہے کہ جس پر دین ہو۔

۴۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شاہد کا بینا ہونا۔ پس ان کے نزدیک نابینا کی گواہی مقبول نہ ہوگی خواہ تحمل (شہادت) کے وقت وہ بینا ہو یا نہ ہو۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ تحمل کے وقت بینا تھا۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا ایسی شئی ہے جس میں ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کرنے کی حاجت نہ ہو۔ اور اگر ایسی شئی ہو کہ ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کرنے کی

حاجت ہو تو بالاجماع اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بینائی کی شرط خود اپنی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ مشہود بہ کے علم کے حصول کی وجہ سے ہے کہ اور وہ تحمل کے وقت بینا ہونے کی وجہ سے حاصل ہو چکا ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کے وقت مشہود لہ کو پہچاننا اور اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے، تو جب ادائیگی شہادت کے وقت وہ نابینا ہے تو وہ مشہود لہ کو غیر سے پہچان نہیں سکے گا پس ادائیگی شہادت پر قادر نہ ہوگا۔

۵۔ نطق و گویائی۔ پس گونگے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ شہادت کے لفظ کی رعایت ادائیگی شہادت کی صحت کے لیے شرط ہے جب کہ گونگا سرے سے بول ہی نہیں سکتا۔ پس اس کی گواہی نہ ہوگی۔

۶۔ عدالت: قبول شہادت کے لیے یہ شرط علی الاطلاق ہے کیونکہ اس کے بغیر شہادت علی الاطلاق قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ارشاد الٰہی ہے ممن ترضون من الشهداء (ان میں سے جو تم پسند کرو گواہوں سے) اور پسندیدہ گواہ عادل گواہ ہیں۔

عدالت کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں (۱) ماہیت عدالت کا بیان یعنی یہ کہ شریعت کے عرف میں یہ کیا ہے (۲) مشروط عدالت کی صفت کا بیان (۳) اس بات کا بیان کہ یہ از روئے وجود اصل قبول کی شرط ہے یا از روئے وجود وجوب قبول علی الاطلاق کی شرط ہے۔

ماہیت عدالت عدالت متعارفہ کی ماہیت کے بارے میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کی عبارات میں اختلاف ہے۔ (۱) بعض کا قول ہے کہ جس شخص پر شکم اور شرمگاہ کا طعن نہ کیا گیا ہو وہ عادل ہے کیونکہ فساد شر کی اکثر انواع کا تعلق ان ہی دو اعضاء سے ہے۔ (۲) بعض نے کہا کہ جس کے بارے میں دین میں کوئی جرم معروف نہ ہو وہ عادل ہے اور (۳) اور بعض نے کہا کہ جس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں وہ عادل ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تم مساجد میں کسی شخص کو نماز کا عادی دیکھو تو اس کے لیے ایمان کی گواہی دو۔ نیز مروی ہے کہ جس شخص نے ہمارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو اس کے ایمان کی گواہی دو۔ (۴) بعض کا قول ہے کہ جو کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور فرائض ادا کرتا ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ یہی میرے استاذ کے استاذ امام فخر الدین علی بزدوی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔

کبائر و صغائر کی ماہیت میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

بعض کا قول ہے کہ جس گناہ کے بارے میں کتاب اللہ عزوجل میں حد وارد ہوئی ہے وہ کبیرہ ہے اور جس کے لیے قرآن میں حد وارد نہیں ہوئی وہ صغیرہ ہے لیکن یہ قول درست نہیں کیونکہ شراب پینا اور سود لینا کبائر ہیں حالانکہ کتاب اللہ تعالیٰ میں ان پر حد وارد نہیں ہوئی۔

بعض کا قول ہے کہ جو معصیت موجب حد ہو وہ کبیرہ ہے اور جو موجب حد نہ ہو وہ صغیرہ ہے یہ قول بھی سود لینے کی معصیت سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ سود لینا کبیرہ گناہ ہے اگرچہ موجب حد نہیں ہے اسی

طرح اور ایسے امور سے بھی باطل ہو جاتا ہے جو اگرچہ کبائر ہیں لیکن موجب حد نہیں ہیں مثلاً عقوق والدین اور میدان جنگ سے فرار وغیرہ۔

بعض کا قول ہے کہ ہر وہ گناہ جس پر وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے جیسے نفس محترم کا قتل اور پاکدامن عورتوں پر قذف اور زنا اور سود اور یتیم کا مال کھانا اور میدان جنگ سے فرار۔ یہی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ان سے کہا گیا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ کبائر سات ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ان کا ستر تک ہونا اقرب ہے۔ لیکن توبہ کے ساتھ کوئی کبیرہ نہیں ہوتا اور اصرار کے ساتھ کوئی صغیرہ نہیں ہوتا۔ حسن رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم زنا سرقہ اور شرب خمر کے بارے میں کیا کہتے ہو تو صحابہ نے جواب میں کہا کہ اللہ اور اس کے رسول خوب جانتے ہیں نبی صلی اللہ وسلم نے فرمایا یہ فحش ہا ہیں اور ان پر سزا ہے پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں اکبر کبائر کی خبر نہ دوں۔ صحابہ نے کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور عقوق والدین اور نبی علیہ الصلاۃ ٹیک لگائے ہوئے تھے (سیدھے ہو کر) بیٹھ گئے اور فرمایا آگاہ ہو اور جھوٹی بات آگاہ ہوا اور جھوٹی بات آگاہ ہو اور جھوٹی بات۔

اور جب عرف شریعت میں عدالت کی تفسیر سے تم واقف ہو گئے تو (جان لو کہ) شارب خمر میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا شراب پینا کبیرہ گناہ ہے جس سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ جب ایک شخص اپنے معاملات میں صالح ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں اور نہ تو وہ جھوٹ کے ساتھ معروف ہو اور نہ کسی کبیرہ گناہ کے ساتھ البتہ وہ کبھی کبھی بدن کی صحت و قوت کے لیے نہ کہ تلہی (شوق و تماشہ) کے لیے شراب پی لیتا ہے تو وہ عادل ہوگا لیکن اکثر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ وہ عادل نہیں ہوگا کیونکہ شرب خمر خالص کبیرہ گناہ ہے اگرچہ وہ قوت حاصل کرنے کے لیے ہی ہو البتہ اگر وہ نبیذ پیے تو محض پینے سے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی کیونکہ نبیذ کو قوت حاصل کرنے کے لیے نہ کہ تلہی کے لیے پینا حلال ہے۔ رہا اس سے نشہ تو اگر وہ ایک مرتبہ ہوا اور اس کو علم نہ ہوا اور بھول سے ہو گیا تھا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اور اگر اس سے نشہ کا عادی ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس (یعنی نبیذ) سے نشہ حرام ہے۔

جو شخص مے نوشی کی مجلس میں آتا ہے اور مے نوشوں کے ساتھ بیٹھتا ہو تو اگرچہ وہ مے نوشی نہ کرتا ہو اس کو عدالت حاصل نہ ہوگی کیونکہ مجلس فسق میں حاضر ہونا بھی فسق ہے نوحہ کرنے والے اور نوحہ کرنے والی کو بھی عدالت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فعل حرام ہے۔

رہا مغنی تو اگر اس کی آواز کی بناء پر سے لوگ جمع ہوتے ہیں تو اس کو بھی عدالت حاصل نہ ہوگی اگرچہ وہ مے نوشی نہ کرتا ہو کیونکہ وہ تو فاسقوں کا سردار ہے۔ اور اگر وہ خود اپنے لیے وحشت کو دور کرنے کے لیے گاتا ہو تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی کیونکہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ سماع سے دل نرم ہوتا ہے البتہ اس کے ساتھ فسق جائز نہیں۔

اور وہ شخص جو آلات موسیقی بجاتا ہو تو دیکھا جائے گا اگر وہ قبیح نہ ہوں جیسے ۔ بانسری اور دف وغیرہ تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کی عدالت بھی ساقط نہ ہوگی اور اگر وہ قبیح ہوں جیسے سارنگی وغیرہ تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ یہ کسی طور پر بھی حلال نہیں ۔

جو شخص کبوتر بازی کرتا ہو اگر وہ ان کو اڑاتا نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوگی اور اگر وہ ان کو اڑاتا ہے تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ وہ عورتوں کے ستر پر مطلع ہوتا ہے ۔ نیز یہ کھیل اس کو نماز اور دیگر طاعات سے غافل کرتا ہے ۔

جو شخص نرد کھیلتا ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی ۔ اسی طرح وہ شخص بھی جو شطرنج کا عادی ہو ۔ اگرچہ بعض لوگوں نے جودت اذہان اور امر حرب سیکھنے کے لیے اس کو مباح کہا ہے عدم عدالت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہمارے نزدیک حرام ہے کھیل ہونے کی بنا پر ۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے ہر کھیل حرام ہے مگر مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کی تادیب اور اپنی کمان سے تیر اندازی کرنا اسی طرح جب اس کی عادت پڑ جائے تو یہ نماز اور دیگر طاعات سے غافل کر دیتی ہے ۔ اور اگر کبھی کبھی کھیل لیا اور جوا نہ کھیلے تو عدالت ساقط نہ ہوگی ۔

جو شخص بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ ستر عورت فرض ہے ۔

جو شخص نماز باجماعت میں جماعت کو خفیف و حقیر سمجھنے کی بنا پر ترک کرتا ہے تو اس میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ جماعت واجب ہے ۔ اور اگر کسی تاویل سے اس کو ترک کرتا ہے مثلاً امام اس کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی ۔

عورتوں کے ساتھ فجور میں مبتلا شخص اور قوم لوط کا عمل کرنے والا اور چور اور رہزن اور پاکدامن عورتوں پر بہتان لگانے والا ۔ اور محترم نفس کا قاتل اور سود خور وغیرہ ان میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ یہ بہت بڑے بڑے گناہ ہیں ۔

مخنث میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا فعل وعمل معصیت کا، کبیرہ ہوتا ہے ۔

جو شخص اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ روپیہ کیسے کماتا ہے اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کے بارے میں امن نہیں ہوتا کہ مال کی طمع میں وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا جو جھوٹ بولنے میں مشہور ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی اور اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی اگرچہ وہ توبہ بھی کر لے تو جو شخص جھوٹ بولنے میں مشہور ہو تو اس کی سچائی کا علم نہیں ہو سکتا ۔ اس کے برخلاف فاسق جب فسق کی تمام انواع سے توبہ کر لے تو اس کی شہادت قبول کی جاتی ہے اسی طرح وہ شخص ہے جو جھوٹ میں بھول سے پڑ گیا یا ایک مرتبہ مبتلا ہو گیا ہو پھر توبہ کر لی ہو کیونکہ مسلمان کم ہی اس سے خالی ہوتا ہے لہذا اگر اس سے منع کیا گیا تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا ۔

لیکن غیر مختون تو اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ عادل ہو اور اس کا ختنہ کو ترک کرنا سنت سے اعراض کی بنا پر نہ ہو ۔ اس کی وجہ شہادت کی نصوص عمومیہ ہیں نیز جب کہ اس کا اسلام بڑی عمر میں ہو

تو ممکن ہے کہ ختنہ کرانے سے اس کی جان کے تلف ہونے کا ڈر ہو۔ اور اگر جان کی تلفی کا ڈر نہ ہو اور سنت کو ترک کرنے ہوئے ختنہ نہیں کروایا تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی مثل فاسق کے۔

وہ شخص جو معاصی کا ارتکاب کرتا ہو تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی اگرچہ ہمیں اس وقت میں اس کے فاسق ہونے کا یقین نہ ہو۔

ولد الزنا جب کہ عادل ہو اس کی شہادت قبول کی جائے گی بوجہ شہادت کی نصوص عمومہ کیونکہ والدین کا زنا اس کی عدالت میں عیب نہیں لگاتا اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کی بنا پر کہ لا تزر وازرۃ وزر اخری ہے (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے جو یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ولد الزنا تینوں میں سے سب سے برا ہے تو یہ خاص بچے کے بارے تھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

خصی کی شہادت قبول کی جائے گی نصوص عمومہ کی بنا پر۔ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمہ خصی کی شہادت کو قبول کیا تھا اور منقول نہیں کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز خصا عدالت میں عیب نہیں لگاتا پس یہ قبول شہادت سے مانع نہیں ہوگا۔

رہی گمراہ کی شہادت جب کہ وہ اپنی گمراہی و دین میں عادل ہو تو اس کو دیکھا جائے گا اگر گمراہی ایسی ہو جو اس کی تکفیر کا باعث ہو تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف شہادت مقبول نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ باعث تکفیر نہ ہو تو اگر وہ اپنی گمراہی کی طرف بلانے والا ہو اور اس میں عصبیت رکھنے والا ہو یا اس میں دیوانہ ہو تب بھی اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ عصبیت دعوت والا اپنی گمراہی کی ترویج کی خاطر جھوٹ اور فریب کی پرواہ نہیں کرتا لہٰذا اس میں فاسق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مخول کرنے کی عادت ہو کیونکہ مخول کرنے والا، جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا۔ اور اگر ایسی صورت نہ ہو اور وہ اپنی گمراہی میں ہوتے ہوئے عادل ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس کی گمراہی اس کو جھوٹ سے بچاتی ہے سوائے روافض کے ایک فرقہ کے کہ جس کو خطابیہ کہا جاتا ہے کہ ان کے لیے گواہی نہیں ہوتی کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے موافق دین کے حق میں اپنے مخالف دین (گمراہی) کے خلاف گواہی دینی جائز ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ جو شخص کسی بات کا دعوٰی کرے اور اس پر قسم کھالے تو وہ اپنے دعوٰی میں سچا ہوگا پس وہ اس کے لیے گواہی دیتے ہیں۔ تو جب کہ ان کا ایسا مذہب ہے تو ان کی شہادت جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اسی طرح اہل الہام کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی کیونکہ وہ الہام کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور اس شخص کے حق میں گواہی دیتے ہیں جس کے بارے میں ان کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ وہ اپنے دعوٰی میں سچا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اس شخص میں بھی عدالت نہیں ہوتی جو صحابہ پر سب و شتم کرتا ہو کیونکہ کسی مسلمان پر سب و شتم عدالت کو ساقط کرنے والی ہے تو صحابہ پر سب و شتم تو بطریق اولیٰ اس کی مسقط ہوگی۔

صاحب معصیت میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: لیس

منا من مات علی المعصیۃ (وہ شخص جو معصیت پر مرے وہ ہم میں سے نہیں) نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: من مات علی المعصیۃ فھو کحمار نزع بدینہ (جو شخص معصیت پر مرا وہ مثل گدھے کے ہے کہ جو اپنے دین کے ساتھ کھینچا گیا)۔ پس معصیت وہ معصیت ہوگی جو مسقط عدالت ہو۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا تو اگر وہ کبائر میں سے ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی الا یہ کہ توبہ کرے۔ اور اگر کبائر میں سے نہ ہو لیکن اس پر اصرار کرے اور اس کا عادی ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اصرار سے صغیرہ گناہ کبیرہ بن جاتا ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار۔ اور اگر صغیرہ پر اصرار نہ ہو تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوئی جب کہ اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔

مشروط عدالت کی صفت کے بیان میں ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا اختلاف ہوا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ رہی حقیقی عدالت جو تعدیل و تزکیہ سے گواہوں کے حالات معلوم کر کے ثابت ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہیں۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ ظاہری عدالت پر فیصلہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب خصم گواہ پر طعن کرے (یعنی کوئی عیب لگائے)، تو ظاہری عدالت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا بلکہ قاضی گواہوں کے حالات معلوم کرے گا۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حدود و قصاص میں بھی قاضی گواہوں کے بارے میں پوچھے گا اور ظاہری عدالت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا خواہ خصم نے ان میں طعن کیا ہو یا نہ کیا ہو حدود و قصاص کے علاوہ میں اختلاف ہوا ہے جب کہ خصم نے گواہوں میں طعن نہ کیا ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ گواہوں کے بارے میں، سوال نہیں کرے گا اور صاحبین کا قول ہے کہ کرے گا۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا زمانہ اہل خیر و صلاح کا زمانہ تھا اس لیے کہ یہ تابعین کا زمانہ تھا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کے خیر ہونے کی گواہی دی تھی۔ اپنے اس ارشاد میں کہ خیر القرون قرنی الذی انا فیہ ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم ثم یفشو الکذب الحدیث (بہترین اہل زمانہ میرے اہل زمانہ ہیں جن میں ہوں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جھوٹ پھیلے گا)، لہٰذا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اہل عصر میں صلاح و درستگی غالب تھی پس پوشیدہ طور پر ان کے حالات کی تفتیش سے بے نیازی تھی۔ پھر زمانہ میں تغیر آیا اور صاحبین کے اہل عصر میں فساد رونما ہوا لہٰذا عدالت کی تفتیش کی ضرورت پیش آئی۔ لہٰذا ان کے جوابات کا اختلاف اختلاف زمانہ کی وجہ سے تھا۔ پس یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے اس اختلاف کو حقیقی قرار دیا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری عدالت دفع (دور کرنا) تو کر سکتی ہے اثبات نہیں کر سکتی کیونکہ اس عدالت (ظاہری) کا ثبوت استصحاب حال سے ہے دلیل سے نہیں جب کہ یہاں

ضرورت اثبات کی یعنی ایجاب قضاء کی ہے اور ظاہری عدالت اس کے لیے حجت نہیں پس دلیل سے عدالت کا اثبات ضروری ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل اللہ عزوجل کے قول کا ظاہر ہے کہ: وکذلک جعلناکم امۃ وسطا (اسی طرح ہم نے تم کو درمیانی امت بنایا) یعنی عادل۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس امت کے مؤمنین کو وساطت یعنی عدالت کے ساتھ موصوف کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ عادل ہیں بعض بعض پر۔ پس عدالت مؤمنین میں اصل ہوئی اور اس کا زوال عارض کی بناء پر ہے۔ نیز حقیقی عدالت کو جاننا ممکن نہیں لہٰذا ظاہری پر حکم لگایا جائے گا۔ اور چونکہ گواہوں کی حالت کی تفتیش سے پیشتر ان کی عدالت ظاہر ہو چکی ہے لہٰذا اسی پر اکتفا کیا جائے گا الا یہ کہ خصم طعن کرے۔ کیونکہ جب وہ طعن کرے اور اس میں وہ سچا ہو تو دو ظاہروں کے درمیان تعارض پیدا ہوگا۔ لہٰذا تفتیش کے ذریعے سے ترجیح دینا ضروری ہوگا۔ اور حدود و قصاص میں تفتیش ان کو دور کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ حدود کو دور کرنے کے لیے کوشش و حیلہ کیا جاتا ہے۔

اگر مشہود علیہ گواہوں کی حریت پر طعن کرے اور کہے کہ یہ دونوں غلام ہیں اور دونوں گواہ کہیں کہ ہم آزاد ہیں تو قول مشہود علیہ کا ہوگا یہاں تک کہ گواہ اپنی حریت پر گواہ پیش کر دیں کیونکہ اگرچہ بنی آدم ہیں آدم وحوا علیہما الصلاۃ والسلام کی اولاد ہونے کی بناء پر اصل حریت ہے لیکن جو امر استصحاب حال سے ثابت ہو وہ خصم پر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا دلائل سے اس کا اثبات ضروری ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ سب لوگ آزاد ہیں مگر چار چیزوں میں۔ گواہی اور حدود اور قصاص اور عقل۔ یہ اس صورت میں ہے جب دونوں کا نسب مجہول ہو کہ ان کی حریت کا علم نہ ہو اور ظاہر و مشہور بھی نہ ہو مثلاً وہ ہندی یا ترک وغیرہ ہوں کہ جن کی حریت معلوم نہ ہو یا عربی ہوں۔ اور ان لوگوں میں سے نہ ہوں جن پر غلامی جاری ہوتی ہے تو قول ان (گواہوں) کا ہوگا اور بغیر گواہی کے ان کی غلامی ثابت نہ ہوگی۔

کیا عدالت اصل شہادت کی از روئے وجود شرط ہے یا قبول کی مطلقاً از روئے وجوب و وجود شرط ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب رحمہما اللہ کا قول ہے کہ عدالت قبول شہادت کے لئے شرط ہے از روئے وجوب وجود کے علی الاطلاق اور از روئے وجوب کے۔ اصل قبول کے لیے شرط نہیں ہے حتی کہ بغیر شرط کے بھی قبول ثابت ہو جاتا ہے۔ شافعی علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ یہ اصول قبول کے لیے شرط ہے اور اس کے بغیر قبول سرے سے ثابت نہیں ہوتا حتی کہ اگر قاضی فاسق کی گواہی میں۔ سچا ہونے کی تحری (غور وفکر) کرے تو اس کے لیے اس کی شہادت قبول کرنا جائز ہے اور بغیر تحری کے قبول کرنا بالاجماع جائز نہیں۔ اسی طرح قاضی پر اس کو قبول کرنا بھی بالاجماع واجب نہیں ہے جب کہ قاضی عادل کی شہادت بغیر تحری کے قبول کر سکتا ہے اور جب وہ شہادت دے دے تو اس پر اس کی شہادت کو قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک عادل کی شہادت اور فاسق کی شہادت کے درمیان یہی فرق ہے۔ اور شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک قاضی کے لیے سرے سے جائز نہیں کہ وہ فاسق کی گواہی پر فیصلہ دے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک دو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے

جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کو قبول کرنے کا مبنی سچائی پر ہے اور سچائی صرف عدالت سے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہ ہو اس کی خبر میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ترجیح صرف عدالت سے ہوگی۔ انعقاد نکاح میں انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد لانکاح الا بولی وشاھدی عدل (بغیر ولی اور دو عادل گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) سے استدلال کیا۔ ہماری دلیل نصوص عمومیہ ہیں جیسے ارشاد الٰہی۔ واستشھدوا شھیدین من رجالکم (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد لانکاح الا بشھود (بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) اور فاسق بھی شاہد ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ممن ترضون من الشھداء (ان میں سے جو تمہیں پسند ہوں گواہوں سے) گواہوں کی پسندیدہ اور غیر پسندیدہ کی طرف تقسیم کی بس یہ غیر پسندیدہ جو کہ فاسق ہے کے گواہ ہونے پر دلیل ہے۔ نیز نکاح کے باب میں گواہوں کی حاضری تہمت زنا دور کرنے کے لیے ہے۔ حجود وانکار کے وقت ان کی شہادت کی ضرورت کے طور پر نہیں کیونکہ وقوع کے بعد نکاح منعقد ہو جائے گا۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شہادت کا رکن شاہد کا صدق ہے تو یہ بات تسلیم ہے لیکن صدق لامحالہ عدالت پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ بعض فاسق مختلف اقسام کے فسق کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن جھوٹ سے بچتے ہیں جب کہ کلام اس فاسق کے بارے میں ہے کہ قاضی نے جس کی شہادت میں صدق کی تحری کی ہو اور اس کو گواہ کی سچائی کا گمان غالب حاصل ہوا ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کی شہادت پر ہمارے نزدیک بھی قضاء جائز نہیں ہوتی۔ رہی حدیث تو اس کے بعض ناقلین سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور بہرحال ثابت نہ ہوگی پس اس میں شافعی رحمہ اللہ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف دلیل ہے کیونکہ اس میں عدالت کو شاہد کی صفت نہیں بنایا اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یوں فرماتے لانکاح الا بولی وشاھدین عدلین بلکہ یہاں شاہدین کی عدل کی طرف اضافت ہے اور کلمہ توحید ہے پس گویا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا لانکاح الا بولی وقابلی کلمۃ العدل (اور کلمہ عدل کے دو قبول کرنے والوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا) اور وہ کلمہ اسلام ہے اور فاسق مسلمان ہے پس اس کی موجودگی میں نکاح ہو جائے گا۔

گواہ محدود فی القذف نہ ہو۔ یہ شرط ادا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ انہوں نے شہادت کی نصوص عمومیہ کہ جن میں کوئی فرق نہیں ہے استدلال کیا ہے کیونکہ مانع قذف کی وجہ سے فسق ہے جو توبہ سے زائل ہو چکا۔ ہماری دلیل قول باری تعالیٰ: والذین یرمون المحصنات الایہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قذف (تہمت) لگانے والے کی شہادت کو ہمیشہ کے لیے قبول کرنے سے منع فرمایا ہے پس یہ بھی توبہ کے بعد والے زمانے کو بھی شامل ہوگی۔ اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ شہادت کی نصوص عمومیہ سے محدود فی القذف مخصوص ہے تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو سکے اور وہ تناقض سے بچ سکیں۔ اسی طرح ذمی جب کسی مسلمان پر قذف کرے

اور اس پر قذف لگائی جائے تو ذمیوں پر اور مسلمانوں پر اس کی شہادت جائز ہو گی۔ اسی طرح اگر مسلمان غلام مسلمان آزاد پر تہمت لگائے اور اس پر حد قذف لگائی جائے پھر وہ آزاد ہو جائے تو اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہے اس کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کی جائے گی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقامت حد اس شہادت کے بطلان کی موجب ہے جو قاذف کے لیے اقامت حد سے پیشتر تھی۔ جب کہ ذمی کے لیے اقامت حد سے پیشتر ذمیوں پر شہادت ثابت تھی مسلمانوں پر نہیں پس اقامت حد سے وہ شہادت باطل ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مسلمان ہوا تو اس کے لیے رد کی ہوئی شہادت کے علاوہ ایک شہادت ثابت ہو گی اور یہ وہ ہے جو مسلمانوں پر ہے کیونکہ یہ پہلے تھی ہی نہیں جو حد سے باطل ہو جاتی پس اسکی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ پھر مسلمانوں پر اس کی شہادت قبول کرنے سے اس بات کی ضرورت ہے کہ ذمیوں پر بھی اس کی شہادت مقبول ہو۔ اس کے برخلاف غلام اہل شہادت میں سے تھا اگرچہ اس کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ شہادت کو باطل کرنے والی تو وہ اقامت حد ہے جو حالت اسلام میں ہو اور یہ پائی نہیں گئی کیونکہ حد کل کا نام ہے پس غلام پر جاری حد نہیں ہو گی اسلئے کہ حد متجزی نہیں ہوتی۔ یہ ظاہر الروایت کا جواب ہے۔ فقیہ ابو اللیث علیہ الرحمۃ نے دو اور روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت میں اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اگرچہ حالت اسلام میں اس کو صرف ایک ہی کوڑا لگا ہو کیونکہ گزشتہ کوڑوں کا حد ہونا آخری کوڑے کے وجود پر موقوف ہے اور کمال حد حالت اسلام میں پائی گئی۔ اور ایک روایت کے مطابق اکثر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اکثر حد حالت اسلام میں پائی گئی تو اس کی شہادت باطل ہو جائے گی ورنہ نہیں کیونکہ شریعت میں اکثر کے لیے کل کا حکم ہوتا ہے ظاہر روایت کا جواب ہی صحیح ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ حد کل کا نام ہے اور آخری کوڑا لگنے سے ظاہر ہوا کہ تمام کوڑے حد تھے اور چونکہ کل کوڑے حالت اسلام میں نہیں لگے ہیں لہذا ان کی وجہ سے اسلام کی وجہ سے حاصل ہونے والی شہادت رد نہ کی جائے گی۔ یہ اس صورت میں تھا جب اقامت حد اور توبہ کے بعد گواہی دی ہو۔

اور اگر توبہ کے بعد لیکن اقامت حد سے پیشتر گواہی دی ہو تو بالاجماع مقبول ہو گی۔ اور اگر اقامت حد کے بعد لیکن توبہ سے پیشتر گواہی دی تو اس کی گواہی بالاجماع مقبول نہ ہو گی۔ اور اگر توبہ اور اقامت حد دونوں سے پیشتر گواہی دی تو یہ فاسق کی شہادت کا مسئلہ ہے جو گزر چکا ہے۔

محدود فی القذف لوگوں کی موجودگی میں نکاح بالاجماع منعقد ہو جاتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس بناء پر کہ چونکہ اس کو شہادت کی ادائیگی حاصل ہے پس اس کو شہادت کا سماع بھی حاصل ہو گا۔ جب کہ ہمارے نزدیک نکاح کے وقت گواہوں کی موجودگی وجود انکار کے دفع کے لیے نہیں ہوتی کیونکہ تسامع کی بناء پر شہادت کے ذریعے سے ضرورت پوری کی جا سکتی ہے بلکہ اس کے ذریعے سے زنا کے شک و تہمت کو ہٹانے کے لیے ہوتی ہے اور یہ محدود فی القذف لوگوں کی موجودگی سے کیا جا سکتا ہے پس ان کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا اور ان کی گواہی قبول کرنے سے نہی

کی بنا پر قبول نہیں کی جائے گی۔ اور انعقاد (نکاح) فی الجملہ قبول (شہادت) سے جدا ہوتا ہے۔
رہا وہ شخص جس کو زنا اور سرقہ میں حد لگی ہو تو جب وہ توبہ کرلے تو اس کے عادل بن جانے کی بنا پر اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ محدود فی القذف میں اگر ہمیشہ کے لیے قبول نہ کرنے کی نص خاص نہ ہوتی تو اس میں بھی قیاس یہی ہے کہ جب وہ توبہ کرلے تو اس کی شہادت قبول کی جائے۔
اپنی گواہی سے گواہ اپنے لیے نفع نہ کھینچتا ہو اور اپنے سے تاوان کو دور نہ کرتا ہو کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے لاشهادة لجار المغنم ولا لدافع المغرم (اس شخص کی گواہی نہیں ہے جو نفع کھینچنے والا ہو اور تاوان کو دور کرنے والا ہو)۔ نیز جب اس کی شہادت نفع اور دفع کے معنی کو متضمن ہے تو وہ متہم ہوا اور متہم کی گواہی نہیں ہوتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق۔ جب اس نے اپنی گواہی سے اپنی طرف نفع کھینچا تو اس کی گواہی اللہ عزوجل کے لیے نہیں ہوئی بلکہ اپنے لیے ہوئی پس قبول نہ کی جائے گی۔

اسی پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ والد اگرچہ عالی (یعنی دادا پڑدادا وغیرہ) ہو کی شہادت اپنی اولاد اگرچہ سافل (یعنی پوتا پڑپوتا وغیرہ) ہو کے حق میں اور اس کے برعکس مقبول نہیں ہوتی کیونکہ ایک دوسرے کے مال سے عام طور پر منتفع ہوتے ہیں پس اس میں نفع کھینچنا تہمت اور اپنے لیے شہادت کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ شہادت مقبول نہ ہوگی۔ خصاف رحمہ اللہ نے ادب القاضی میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے ذکر کیا کہ والد کی اپنے بچے کے لیے شہادت اور بچے کی اپنے والد کے لیے شہادت مالک کی اپنے غلام کے لیے اور غلام کی اپنے مالک کے لیے بیوی کی اپنے شوہر کے لیے اور شوہر کی اپنی بیوی کے لیے شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ رہیں دیگر قرابتیں مثلاً بھائی چچا اور ماموں وغیرہ تو ان میں سے ایک دوسرے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان میں سے بعض کے لیے دوسرے بعض کے مال میں عرف وعادت میں تسلط نہیں ہوتا پس یہ اجنبیوں کے ساتھ لاحق ہیں۔ اسی طرح رضاعی باپ کی رضاعی بیٹے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ان کے آپس میں دوسرے کے مال سے استفاع کی عادت جاری نہیں ہے۔ لہٰذا یہ مثل اجنبیوں کے ہوں گے۔ مالک کی غلام کیلئے اور غلام کی مالک کیلئے حق میں شہادت مقبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ۔ رہی زوجین میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں ہمارے نزدیک یہ مقبول نہ ہوگی لیکن شافعیؒ کے نزدیک مقبول ہوگی انہوں نے شہادت کی نصوص عمومہ سے استدلال کیا ہے جن میں تخصیص نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جل وعلا کا فرمان: واستشهدوا شهيدين من رجالكم (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنالو) اور اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد واشهدوا ذوي عدل منكم (اور اپنے میں سے دو عادلوں کو گواہ بنالو) اور اللہ تعالیٰ عظمت کبریائہ کا قول ممن ترضون من الشهداء (ان میں جسے تم پسند کرتے ہو گواہوں میں سے) ان میں ایک عادل اور دوسرے عادل کے درمیان اور ایک پسندیدہ اور دوسرے پسندیدہ کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ ہماری دلیل وہ نصوص ہیں جو ہم نے روایت کیں مثلاً لا شهادة لجار المغنم ولا

شهادة للمتهم (نفع کھینچنے والے اور متہم کے لیے شہادت نہیں ہے)، اور زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں شہادت کے ذریعے سے اپنی طرف نفع کھینچتا ہے کیونکہ عادتاً وہ اس کے مال سے ملتفع ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنے ہی حق میں شہادت دینے والا بنے گا۔ نیز وہ حدیث جو خصاف رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے۔ رہیں نصوص عموعہ تو ہم بھی ان کے مطابق ہی کہتے ہیں لیکن تم لے یہ کیونکر کہا کہ زوجین میں سے ایک دوسرے کے حق میں شہادت دینے عادل اور پسندیدہ ہوتا ہے بلکہ وہ تو بوجہ مذکورہ مائل و متہم ہوتا ہے جو کہ شاہد نہیں ہوتا پس نصوص عمومہ میں شامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اسی آجیر کے حق میں اجیر کی اس واقعہ میں شہادت جس میں اس کو اجیر رکھتا ہے قبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں اپنی طرف نفع کو کھینچنے کی تہمت ہے۔ اور ایک شریک کی اپنے ساتھی شریک کے حق میں مال شرکت میں شہادت مقبول نہ ہوگی۔

اگر دو شخصوں نے دو شخصوں کے حق میں میت کے خلاف ایک ہزار دین کی شہادت دی پھر مشہود لہٗ (جس کے لیے شہادت دی گئی) نے دونوں گواہوں کے حق میں عیب کے خلاف ایک ہزار دین کی گواہی دی تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں فریقوں کی شہادت باطل ہوگی۔ جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دو آدمی گواہی دیں کہ میت نے ان دو کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور مشہود لہما گواہی دیں کہ میت نے گواہوں کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور اگر دو نے گواہی دی کہ میت نے ان دو (مدعیوں) کا مکان یا غلام غصب کیا تھا۔ اور مشہود لہما دونوں گواہوں کے حق میں ہزار درہم کے دین کی گواہی تو بالاجماع دونوں دونوں کی گواہی جائز ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق اپنے غیر کے لیے گواہی دے رہا ہے نہ کہ اپنے لیے لہٰذا وہ اپنی گواہی میں متہم نہیں ہے۔ اور شیخین کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق جو لیتا ہے دوسرا فریق اس میں اس کا شریک بنتا ہے پس ہر فریق اپنے لیے شاہد بنا البتہ جب مشہود بہ کی جنس مختلف ہو تو اس وقت شرکت کا معنیٰ ثابت نہیں ہوتا۔

۹۔ خصم نہ ہو بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد کے کہ: لا تجوز شہادة خصم ولا ظنین (خصم اور متہم کی شہادت جائز نہیں) نیز جب گواہ خود خصم ہو تو اس کی گواہی خود اپنے لیے واقع ہوتی ہے لہٰذا مقبول نہ ہوگی۔ اسی پر وصی کی میت کے لیے اور اس یتیم کے لیے جو اس کی پرورش میں ہو شہادت کا مسئلہ نکلتا ہے کیونکہ وہ اس میں خصم ہے۔ اور اسی وجہ سے وکیل کی اپنے مؤکل کے حق میں شہادت (مقبول نہیں ہوتی)۔

۱۰۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ادائیگی شہادت کے وقت مشہود بہ کا علم ہونا اور اس کا یاد ہونا۔ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی تحریر پر اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر دیکھے لیکن گواہی یاد نہ ہو تو اس کے لیے گواہی دینا جائز نہیں۔ اور اگر گواہی دی اور قاضی کو اس بات کا علم ہوگیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر (اقرار نامہ) پر دیکھی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اس نے شہادت

کا تحمل کیا تھا اور شہادت کا علم صک (اقرار نامہ) سے ہو گیا ہے لہٰذا اس کے لیے ادائیگی شہادت جائز ہے اور جب ادا کرے تو قبول کی جائے گی۔ نیز نسیان ایسا امر ہے جو آدمی کی جبلت میں ہے خصوصاً جب کہ مدت طویل ہو گئی ہو۔ کیونکہ مدت کی طوالت بھلا دیتی ہے پس اگر ادائیگی شہادت کے وقت واقعہ کے یاد ہونے کی شرط عائد کی جائے گی تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا اور یہ بات حقوق کے ضائع کرنے کا باعث بنے گی۔ جو جائز نہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے ولا تقف ما لیس لک بہ علم (جس چیز کا تجھے علم نہیں ہے اس کے درپے مت ہو) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ایک گواہ کو کہ اذا علمت مثل الشمس فاشھد والا فدع (جب تجھے مثل سورج کے علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ اور خط و مہر پر اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے اور ایک مہر دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے اور اس میں حیلہ اور فریب چلتا ہے۔ نیز خط یاد دہانی کے لیے ہوتا ہے لہٰذا وہ خط جو (واقعہ) یاد نہ دلائے اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی اپنے دیوان (رجسٹر) میں کوئی ایسی بات پائے جو اس کو یاد نہ ہو اور دیوان اس کی مہر میں ہو (یعنی اس پر اس کی مہر کی سیل SEAL لگی ہوئی ہو)، تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اس پر عمل نہیں کرے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر دیوان قاضی کی سیل کے اندر ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی معزول کر دیا جائے پھر بعد میں دوبارہ قاضی بنا دیا جائے اور وہ اپنے گذشتہ دیوان میں کوئی بات دیکھ کر اس پر عمل کرنا چاہے لیکن اس کو وہ بات یاد نہ ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ایسا نہیں کر سکتا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر عمل کر سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفس شہادت سے متعلق شرائط ان کی چند انواع ہیں۔

۱۔ لفظ شہادت۔ پس اس کے علاوہ دیگر الفاظ مثلاً اخبار اعلام وغیرہ کے ساتھ قبول نہ کی جائے گی اگرچہ ان سے شہادت کا معنی ادا ہوتا ہے۔
یہ امر تعبدی اور غیر معقول المعنی ہے۔

۲۔ جس میں دعویٰ شرط ہے اس میں شہادت کا دعویٰ کے موافق ہونا۔ پس اگر شہادت دعویٰ کے مخالف ہو تو مقبول نہ ہو گی مگر جب کہ موافقت کے ممکن ہونے کی صورت میں مدعی دعویٰ اور شہادت کے مابین موافقت پیدا کر دے کیونکہ جس امر میں دعویٰ شرط ہے اس میں جب شہادت دعویٰ کے مخالف ہو اور دونوں کے مابین موافقت نہ ہو سکتی ہو تو شہادت دعویٰ سے منفرد ہو گئی اور وہ شہادت جو دعویٰ سے منفرد (علیحدہ) ہو ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے مقبول نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہو گی۔ جب کسی سبب سے ملک کا دعویٰ کیا پھر ملک مطلق پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر کسی سبب سے ملک پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول کی جائے گی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق

عام تر ہوتی ہے کسی سبب سے ملک کے مقابلے میں کیونکہ اس کا ظہور شروع سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی بنا ر
پر زوائد میں بھی استحقاق ہوتا ہے ۔ اور سبب سے ملک کا اقتصار وجود سبب کے وقت پر ہوتا ہے ۔
پس ملک مطلق عام تر ہے اور ملک مطلق پر گواہ پیش کرکے مدعی اپنے گواہوں کی گواہی کے ایک حصے میں
تکذیب کرتا ہے اور موافقت پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ جو ملک شروع سے ہو وہ کسی سبب سے پیش
آنے والی ملک کے منافی ہوتی ہے اس لیے کہ ایک محل میں دونوں کا اکٹھے ثابت ہونا محال ہے۔ اس
کے برخلاف جب ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے تو اس کا حکم مختلف ہے کیونکہ
کسی سبب سے ملک خاص تر ہوتی ہے ملک مطلق کے مقابلے میں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس گواہوں نے دعویٰ سے کم
پر گواہی دی لہٰذا مدعی گواہوں کی تکذیب کرنے والا نہیں بنا بلکہ جو انہوں نے گواہی دی اس میں اس نے انکی تصدیق کی اور ایک
زائد شئی کا دعویٰ کیا جس کی شہادت گواہوں کو حاصل نہیں ہے ۔ تو یہ ایسے ہوا کہ ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ
کیا اور گواہوں نے ہزار کی گواہی دی تو گواہی قبول کی جاتی ہے بوجہ مذکورہ ایسے ہی یہاں ہوگا ۔ اور اگر
خاص سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے مثلاً ایک شخص کے قبضے میں مکان کا دعویٰ کیا کہ اس نے
اس (مکان) کو اپنے باپ سے وراثت میں پایا... ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے
قابض سے وہ مکان خریدا ہے یا قابض نے وہ مکان اس کو ہبہ کیا ہے یا صدقہ کیا ہے اور اس نے
قبضہ کر لیا تھا یا خریدنے کا یا ہبہ کا یا صدقہ کا دعویٰ کیا پھر وراثت پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی
جائے گی کیونکہ وہ دعویٰ کے مخالف ہے جس کی وجہ از روئے صورت اور معنی دو گواہیوں کا اختلاف
ہے ۔ از روئے صورت اختلاف میں تو کوئی شک نہیں ہے اور از روئے معنی اختلاف اس وجہ سے
ہے کہ دونوں گواہوں کا حکم مختلف ہے پس گواہی قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دعویٰ اور شہادت
کے درمیان موافقت بیان کر دے مثلاً کہے کہ میں نے اس سے خریدا تھا لیکن اس نے خریدنے کا انکا
کیا اور میں اس کے اثبات سے عاجز ہوا پس اس نے اس سے ہبہ چاہا تو اس نے مجھے ہبہ کر دیا اور
میں نے قبضہ کر لیا اور گواہ دوبارہ پیش کرے تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ جب مدعی نے موافقت
پیدا کر دی تو مخالفت زائل ہو گئی ظاہر ہو گیا کہ مدعی نے اپنے گواہوں کی تکذیب نہیں کی ۔ اور یہ
حقیقت میں (دعویٰ کی) ابتداء بن جائے گی پس گواہی کا اعادہ واجب ہوگا تاکہ شہادت دعوی
کے وقت واقع ہو ۔ اسی طرح اگر موافقت یوں پیدا کی کہ کہا میں نے اس کو اپنے باپ سے وراثت
میں پایا البتہ اس (مدعا علیہ) نے میری میراث کا انکار کیا تو میں نے اس کو اس سے خرید لیا یا اس
نے یہ مجھے ہبہ کر دیا تو دعویٰ اور شہادت کے درمیان تناقض و اختلاف کے زائل ہونے کی وجہ
سے شہادت قبول کی جائے گی ۔

بدل (عوض) میں اختلاف موجب ہوتا ہے اختلاف عقد کا پس گواہ ایک دوسرے
عقد پر قائم ہوئے جو مدعی کے دعویٰ کردہ عقد کا غیر ہے ۔ لہٰذا گواہی مقبول نہ ہوگی مگر جب کہ
مدعی موافقت پیدا کر دے اور کہے کہ میں نے غلام کے عوض خریدا تھا لیکن اس (مدعا علیہ) نے

غلام کے عوض خریدنے کا انکار کیا تو میں نے اس کے بعد ہزار درہم پر خرید لیا۔ پس مخالفت کے زائل ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول ہوگی۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب موافقت کا دعویٰ دوسری مجلس میں کیا ہو مثلاً مجلس حکم سے اٹھ گیا اور پھر اس کے بعد آیا اور موافقت کا دعویٰ کیا۔ اور جب وہ مجلس حکم سے نہ اٹھے (اور وہیں موافقت کا دعویٰ کرے) تو موافقت کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ اس کا ہے پھر گواہ پیش کئے کہ یہ فلاں کا ہے اور اس فلاں نے اس کو اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اس کے قبل جب دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ اس کا اپنا ہے تو اسکے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کے اس قول کے منافی نہیں ہے کہ یہ فلاں کا ہے جس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ اس (مدعی) کا ہو خصومت و مطالبہ کے حق کے ذریعے سے اور اس کے غیر کا ہو ملکیت کے حق سے۔ پس موافقت پیدا کرنی ممکن ہے لہٰذا گواہی قبول کی جائے گی برخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس (مدعی) کا قول کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے منافی ہے اس کے بعد والے قول کے کہ یہ میرا ہے کیونکہ اس نے پہلے تصریح کی ہے کہ اس میں ملک فلاں کی ہے اور یہ کہ وہ اس وکیل بالخصومۃ ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے۔ پس اس کے بعد اس کا قول کہ یہ میرا ہے اس بات کا اقرار ہے کہ یہ میرا اپنا ہے پس یہ مناقض ہوگا لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ کسی دوسرے فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے خصومت کا وکیل بنایا ہے جیسے اس کے اس قول کے منافی ہے کہ یہ میرا ہے ایسے ہی اس قول کے منافی ہے کہ یہ فلاں دوسرے کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے۔ لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی مگر جب کہ وہ موافقت پیدا کرے اور کہے کہ موکل نے اسکو موکل ثانی کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا پھر موکل ثانی نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پس تناقض کے زوال کی بنا پر گواہی مقبول ہوگی۔

اگر ذی قعدہ میں دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے یہ مکان رمضان کے مہینے میں ہزار کے عوض خریدا تھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی۔ پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ مدعا علیہ نے اس کو مکان شعبان کے مہینے میں صدقہ کیا تھا تو اس کے گواہی مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شعبان میں صدقہ کا دعویٰ منافی ہے رمضان میں خریدنے کے اس وجہ سے کہ آدمی کا خود اپنی ملک کو خریدنا محال ہے۔ اور موافقت پیدا کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر شوال میں صدقہ کرنے پر گواہ پیش کیے اور اس طور پر موافقت پیدا کی کہ اس نے میرے خریدنے کا انکار کیا پھر اس نے یہ مکان مجھ

کو ہبہ کر دیا تو گواہی قبول کی جا سکتی۔

ایک شخص کے قبضے میں مکان کے بارے میں دعویٰ کیا کہ یہ میرا ہے اور اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ کل میرے (یعنی مدعی کے) قبضے میں تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قبول کی جائے گی مدعا علیہ کو حکم دیا جائے گا کہ مکان مدعی کو واپس کرے۔ اور اگر قابض نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ مکان مدعی کی ملک تھا تو بالاجماع گواہی قبول کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس بات پر گواہ پیش ہو گئے کہ مکان اس کے قبضے میں تھا تو ثابت شدہ میں اصل اس کی بقاء ہے۔ اور اس لیے ماضی میں ملکیت پر گواہی قبول کی جاتی ہے۔ نیز گواہی سے ثابت ہونے والا مثل مشاہدہ سے ثابت ہونے والے کے ہے۔ اور اگر معاینہ یا اقرار سے ثابت ہو کہ وہ گذشتہ کل اس کے قبضے میں تھا تو مدعا علیہ کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شہادت ماضی کے قبضے پر ہوئی ہے۔ لہٰذا فی الحال ہونا صرف استصحاب حال کے حکم سے ہوگا جس سے لازم نہیں کیا جا سکتا۔ نیز قبضہ کبھی تو حق ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے اور کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی قبضہ امانت ہوتا ہے لہٰذا اس میں کئی احتمال ہیں اور جس میں احتمال ہوں وہ حجت نہیں بن سکتا برخلاف ملک اور معائنہ کے اور برخلاف اقرار کے کیونکہ یہ خود حجت ہے جب کہ گواہی خود حجت نہیں ہوتی بلکہ قاضی کی قضاء سے ہوتی ہے اور جس میں احتمال ہو اس سے قضاء کی کوئی صورت نہیں ہیں۔

اگر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ مکان اس (مدعی) کے قبضے میں گذشتہ کل تھا پھر مدعا علیہ نے اس سے لے لیا یا اس سے غصب کر لیا یا مدعی نے اس کے پاس ودیعت رکھا یا اس کو عارتیاً دیا تو گواہی قبول کی جائے گی اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قابض نے خارج (غیر قابض) کی جانب سے قبضہ پایا ہے لہٰذا قابض کو حکم دیا جائے گا کہ خارج کو مکان واپس کرے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے جب ایک شخص کے قبضے میں مکان کا دعویٰ کیا کہ اسے اپنے باپ سے وراثت میں ملا ہے اور اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ مکان باپ کا تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں، اول یا تو انہوں نے گواہی دی ہو کہ مکان مدعی کے باپ کا تھا اور یہ نہیں کہا کہ وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان مدعی کے لیے میراث میں چھوڑا ہے۔ دوم یا انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان اس کے باپ کا تھا اور وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان اس (مدعی) کے لیے میراث میں چھوڑا ہے سوم انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان موت کے دن اس کے باپ کے قبضے میں تھا چہارم یا انہوں نے میں مدعی کے باپ کا کوئی فعل اس کی موت کے وقت اس مکان میں ثابت کیا ہے۔ اول صورت میں ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر انہوں نے گواہی دی کہ یہ مکان مدعی کے باپ کا تھا جو اس سے پیشتر مر گیا تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی فقہاء کا قول ہے کہ اس کا طرفین کے قول کے مطابق

ہونا واجب ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جیسا کہ ان سے امالی میں روایت ہے مناسب یہ ہے کہ یہ قبول کی جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ان کی شہادت سے ملک مدعی کے باپ کے لیے ثابت ہو گئی تو ثابت ہونے والے میں اصل اس کی بقاء ہے جب تک کہ مزیل (زائل کرنے والا) نہ پایا جائے تو گویا یہ ایسے ہوا جیسے گواہی دیں کہ موت کے دن بھی یہ مکان اس کے باپ کا تھا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت دعویٰ کے مخالف ہے کیونکہ مدعی ہونے والی ملک کا دعویٰ کر رہا ہے حالانکہ شہادت ایسی ملک پر واقع ہو رہی ہے جو کہ تھی نہ کہ ہونے والی ملک پر پس شہادت دعوی کے مخالف ہے۔ لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ جو ثابت ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تسلیم ہے لیکن ثبوت کی دلیل کے حکم کے طور پر نہیں کیونکہ دلیل ثبوت کا تعرض بقاء سے نہیں ہوتا بلکہ بقاء تو محض استصحاب حال کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور وہ استحقاق کے لیے حجت نہیں بن سکتا

اور وہ گواہی دیں کہ مکان مدعی کے دادا کا تھا تو طرفین کے نزدیک اس پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا جب کہ میراث کی گواہی نہ دیں کہ مدعی کا دادا مر گیا تھا اور اس نے مکان مدعی کے باپ کے لیے ترکہ میں چھوڑا پھر اس کا باپ مر گیا اور اس نے یہ مکان اس (مدعی) کے لیے ترکہ میں چھوڑا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دیکھا جائے گا اگر دادا باپ سے پیشتر مر گیا تھا تو مدعی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر دادا سے پیشتر باپ مر گیا تھا یا اس بارے میں علم نہ ہو تو مکان کے بارے میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اور اگر گواہی دی کہ یہ مکان اس کے باپ کا ہے تو مدعی کے حق میں مکان کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف جاری ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ گواہی قبول کی جائے گی۔

دوسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ اس کے باپ کی موت کے دن مکان اس کے باپ کا تھا وہ مر گیا اور اس مکان کو مدعی کی میراث کے طور پر چھوڑ گیا تو اس شہادت کے مقبول ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے موت کے وقت ملک موروث کی اور مدعی کے لیے بطور میراث چھوڑنے کی شہادت دی اور یہی ملک موروث کی تفسیر ہے۔

تیسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ موت کے دن مکان اس کے باپ کے قبضے میں تھا تو شہادت مقبول ہو گی کیونکہ شروع سے مطلق قبضہ کو مالک کے قبضے پر محمول کریں گے لہٰذا موت کے وقت قائم قبضہ پر شہادت اپنی موت کے وقت ملک قائم پر شہادت دینا ہے۔ پھر جب مر گیا تو ترکہ میں چھوڑ گیا پس اس کے لیے متروک میں ملکیت ثابت ہوئی کیونکہ یہ ملک موروث کی تفسیر ہے۔ نیز اس کا قبضہ اگر قبضہ ملک ہے تو موت کے وقت ملک موروث کے لیے ثابت تھی اور اگر وہ قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا جب کہ بغیر بتائے مر گیا ہو کیونکہ موت کے وقت تجہیل (مال کے بارے میں نہ بتانا کہ کس کا ہے) وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک وجوب ضمان مضمون میں ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے

چوتھی صورت یعنی جب مدعی کے باپ کے لیے موت کے وقت مکان میں کسی فعل کا اثبات کیا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو یا ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل ہو ایسا فعل ہوتا ہے کہ قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے اس کے وجود کا تصور ممکن نہیں جیسا لباس پہننا اور بوجھ اٹھانا یا ایسا فعل ہوتا ہے جو عام طور پر انتقال کے لیے پایا جاتا ہے جیسے جانوروں میں سواری یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں عام طور پر صرف مالکوں کی جانب سے پایا جاتا ہے جیسے مکانوں میں رہائش۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل نہ ہو، وہ فعل ہوتا ہے جو قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے ثابت ہوتا ہو اور نہ ہی اس کا حصول عام طور پر انتقال کے لیے ہوتا ہو جیسے چٹائی پر بیٹھنا یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں غالب طور پر مالکوں کی جانب سے نہ پایا جاتا ہو جیسے مکان میں سونا اور بیٹھنا وغیرہ۔

پس اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو تو باپ کی موت کے وقت اس کے ثبوت پر قائم ہونے والی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ایسی بات پر قائم ہونے والی شہادت جو موت کے وقت قبضہ کی دلیل ہو موت کے وقت قبضہ پر قائم ہونے والی شہادت ہوتی ہے۔ اور اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو تو شہادت قبول نہیں کی جاتی کیونکہ وہ قبضہ جو ملک کے دلیل ہو اس پر کوئی دلیل نہیں پائی گئی۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب مدعی نے اس بات پر گواہ قائم کیے کہ اس کا باپ اس مکان میں مرا تھا تو گواہی کو قبول نہیں کیا جائیگا کیونکہ گواہی نہ تو ایسے قبضہ پر پائی گئی ہے جو ملک پر دلیل ہو اور نہ ایسے فعل پر جو عام طور پر مالکوں کا فعل ہوتا ہے کیونکہ مکان میں کبھی تو مالک کی موت آتی ہے اور کبھی غیر مالک مثلاً ملنے کے لیے آنے والے اور مہمان وغیرہ کی موت آجاتی ہے۔

اگر گواہی دی کہ وہ مرا اس حال میں کہ وہ یہ قمیص پہنے ہوئے تھا یا یہ انگوٹھی پہنے ہوئے تھا تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ قمیص اور انگوٹھی کا پہننا ایسا فعل ہے جو بغیر انتقال کے متصور نہیں۔ لہٰذا یہ موت کے وقت قبضے پر دلیل ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں انگوٹھی کے بارے میں جواب کو مطلق ذکر کیا۔ اور بعض نے کتاب کے جواب کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب انگوٹھی اس کی چھنگلی یا اس سے متصل انگلی میں ہو اس کی موت کے دن اور دعوٰی کیا کہ جب ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں انگوٹھی ہو تو گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ مالکوں کا انگوٹھی کا ایسا استعمال عادت ہے لہٰذا اس پر قائم ہونے والی شہادت قبضہ پر قائم ہونے والی ہوگی۔ اور ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں مالکوں کے استعمال کی عادت

نہیں ہے لہٰذا انگوٹھی کا استعمال نہیں ہے اور قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی لیے فقہا نے کہا کہ اگر مودع نے انگوٹھی اپنی چھنگلی یا اس سے متصل انگلی میں ڈالی اور پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہوگئی تو اس کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے انگوٹھی کو استعمال کیا ہے۔ اور اگر ان کے علاوہ کسی انگلی میں ڈالا پھر ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ یہ حفاظت استعمال نہیں ہے۔ اور صحیح کتاب کے جواب کا اطلاق ہے۔ کیونکہ اس کا فعل جیسے بھی ہو بغیر انتقال کے متصور نہیں لہٰذا یہ قبضہ پر دلیل ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ وہ مرا تھا اس حال میں کہ اس چٹائی پر بیٹھا ہوا تھا یا اس بچھونے پر بیٹھا ہوا تھا یا اس پر سویا ہوا تھا تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ یہ افعال بغیر نقل و انتقال کے متصور ہیں اور عام طور پر انتقال کے لیے نہیں کیے جاتے پس یہ قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر چٹائی میں دو آدمیوں کا جھگڑا ہو جائے ۔ ایک اس پر بیٹھا ہو ـــــ اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو چٹائی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی اور یہ اس پر دونوں کے قبضے کی دلیل ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ چٹائی کو ان دونوں کے درمیان نصف نصف کرنے کی وجہ ان دونوں کا دعویٰ ہے کہ یہ ان کے قبضے میں ہے قبضے کے ثبوت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اس پر بیٹھنا یا اس کو پکڑنا ان میں سے ہر ایک فعل بغیر انتقال کے پایا جاتا ہے اور یہ عام طور پر انتقال کے لیے نہیں ہوتے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس یہ قبضہ کی دلیل نہ ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ اس جانور پر سواری کے دوران مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور جانور کے بارے میں وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ سواری اگرچہ جانور کو منتقل کیے بغیر بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ عام طور پر انتقال ہی کے لیے کی جاتی ہے لہٰذا یہ قبضے کی دلیل ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ اس مکان میں رہتے ہوئے مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نہ تو گواہی قبول کی جائے گی اور نہ ہی وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہائش کا فعل جیسے مالکوں کی جانب سے پایا گیا ہے ایسے ہی غیر مالکوں کی جانب سے بھی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ قبضہ پر دلیل نہیں بن سکتی۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ رہائش ایسا فعل ہے جو عام طور پر مالکوں کی جانب سے پایا جاتا ہے غیر مالکوں کی جانب سے نہیں۔ یہی لوگوں کے درمیان عادت و رواج ہے۔ پس مطلق کو اس پر محمول کریں گے۔

اگر گواہی دی کہ وہ اس حال میں مرا تھا کہ یہ کپڑا اس کے سر پر تھا اور یہ گواہی نہیں دی کہ وہ اس کو اٹھائے ہوا تھا تو گواہی مقبول نہ ہوگی اور اس سے مدعی کچھ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ کپڑا اس نے خود یا کسی دوسرے نے رکھا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ بغیر کسی کے کچھ کیے وہ کپڑا اس پر آ گرا ہو یا اس طور کہ ہوا نے اس کو اڑا کر اس کے سر پر ڈال دیا ہو۔ لہٰذا اس (میت) کی جانب سے انتقال کیے جانے میں شک ہوا پس شک سے اس کی جانب سے انتقال کیا جانا ثابت نہ ہوگا

پھر ہم کہتے ہیں کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کے باپ کا تھا وہ مرگیا ہے اور اس نے یہ وارثوں کے لیے بطور میراث چھوڑا ہے تو یا تو گواہوں نے یہ کہا ہوگا کہ یہ اس کا وارث ہے اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے یا یہ کہا ہوگا کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں معلوم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے اور اگر نہ تو یہ کہا ہو کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں اور نہ یہ کہا ہو کہ ہمیں علم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے۔

پہلی صورت میں یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے از روئے استحسان ان کی گواہی قبول کی جائے گی جبکہ قیاس یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ یہ ایسی بات پر شہادت ہے جس کا علم شاہد کو نہیں ہے اس لیے کہ احتمال موجود ہے کہ اس (میت) کا کوئی اور وارث ہو جس کا اس کو علم نہ ہو اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد شاہد کو یہ ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع (جب تجھے سورج کی مثل علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے اس کا معنی لوگوں کے عرف و عادت میں یہ ہے کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں یا یہ کہ ہمارے علم میں اس کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے اور اگر اس طرح تصریح کی جاتی تو گواہوں کی گواہی قبول کی جاتی تو ایسے ہی یہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی دوسری صورت یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں اس کے کسی وارث کا علم نہیں تو عامہ علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک ان کی گواہی مقبول ہوگی جب کہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قبول نہیں کی جائے گی یہاں تک کہ یہ کہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ کہ کہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو احتمال ہے کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہو جس کا علم ان کو نہ ہو۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ شاہد کے لیے اس بات کی گواہی جائز ہوتی ہے جو اس کے علم میں ہو اور دوسرے وارث کی نفی اس کے علم میں نہیں ہے لہٰذا اس کے لیے اس بات کی گواہی دینا جائز نہیں مگر اپنے علم کے اعتبار سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

اور اگر یہ کہیں کہ ہمیں اس شہر میں یا فلاں جگہ میں اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا علم نہیں ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی مقبول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مقبول نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس شہر میں اس کے علاوہ اس کے اور وارث ہونے کا ہمیں علم نہیں ہے اس کے علاوہ کسی وارث کی نفی نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی دوسرے شہر میں اس کا کوئی اور وارث ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی اور جگہ اس کا کوئی وارث ہوتا تو ان کو اس کا علم ہوتا کیونکہ عام طور پر اپنے شہر والوں پر آدمی کے وارث مخفی نہیں ہوتے لہٰذا اس میں تخصیص و تعمیم برابر ہے۔

پھر جب ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق وہ گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا وارث نہیں ہے یا گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ ہمیں اس کے کسی اور وارث کا علم نہیں یا اس شہر میں ہمیں اس کے علاوہ اس کے کسی اور وارث

کا علم نہیں تو اس (مدعی) کو کل ترکہ دیدیا جائے گا خواہ وارث وہ ہو جو حجب کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے بیٹا باپ اور ماں وغیرہ یا احتمال رکھتا ہو جیسے بھائی اور بہن اور دادا وغیرہ کیونکہ وہ بطور اس کے وارث کے متعین ہو گیا ہے پس اس کو پوری میراث دیدی جائے گی الا یہ کہ وہ شوہر یا بیوی ہو کہ اس کو اس کے حصے سے زائد نہیں دیا جائے گا پس شوہر کو صرف نصف اور بیوی کو صرف چوتھائی دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں میراث میں اس سے زائد کے مستحق نہیں بنتے اس لیے کہ ان پر (ترکہ) رد نہیں کیا جاتا۔

ان دو صورتوں میں بالاجماع وارث سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

رہی تیسری صورت یعنی جب گواہی دی کہ یہ اس کا وارث ہے اور یہ نہیں کہا کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں ہے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو حجب کا احتمال رکھتے ہوں تو اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی حاجب ہو پس اگر ہو تو اس (مدعی) کو نہیں دیا جائے گا اور اگر ان وارثوں میں سے ہو جو حجب کا احتمال نہیں رکھتے تو اس کو پورا مال دے دیا جائے گا سوائے شوہر اور بیوی کے کہ ان کو صرف ان کا حصہ دیا جائے گا اور وہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے بڑا حصہ ہے یعنی شوہر کیلئے نصف اور بیوی کے لیے چوتھائی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے چھوٹا حصہ ہے یعنی شوہر کو چوتھائی اور بیوی کو آٹھواں حصہ یہ ان سے ظاہر روایت میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو میں سے بڑے حصے سے کمی مزاحمت کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں چونکہ مزاحم کے وجود میں شک ہے لہٰذا شک کی وجہ پر کمی ثابت نہ ہوگی ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹا حصہ یقینی طور پر ثابت ہے اور زائد میں شک ہے پس زائد سے شک ثابت نہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک اور روایت بھی ہے وہ یہ کہ شوہر کے لیے چوتھائی اور بیوی کے لیے آٹھواں حصہ کی چوتھائی (یعنی بیسواں حصہ)، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی چار بیویاں ہوں پس اس کو بیسواں حصہ ملے گا کیونکہ یہ یقینی طور پر ثابت ہے جب کہ زائد میں شک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اصحاب املا نے ایک اور روایت نقل کی ہے اور وہ یہ کہ شوہر کو پانچواں حصہ اور بیوی کو چھتیسواں حصہ ہے شوہر کے پانچواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ بیوی کے والدین اور دو بیٹیاں اور شوہر ہو۔ اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا۔

والدین کے دو چھٹے حصے یعنی چار دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی آٹھ اور شوہر کے لیے چوتھائی یعنی تین پس تین کے ساتھ عول ہوگا اور مسئلہ پندرہ سے ہو جائے گا اور تین پندرہ کا پانچواں حصہ ہوتا ہے جو کہ شوہر کے لیے ہوگا۔ بیوی کے لیے چھتیسواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ میت کے ماں باپ اور دو بیٹیاں اور بیوی ہوں اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا ماں باپ کے لیے دو چھٹے حصے یعنی آٹھ دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی سولہ اور بیوی کے لیے آٹھواں یعنی تین تین کے ساتھ عول ہوا

اور مسئلہ ستائیس سے بنے گا۔ اور تین ستائیس کا نواں حصہ ہوتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس کے

ساتھ تین بیویاں اور ہوں اور اس طرح چار بیویاں ہو جائیں تو اس کو نویں حصے کا چوتھائی حصہ ملے گا۔ اور تین چار پر پورے تقسیم نہیں ہوتے لہٰذا چار کو نو میں ضرب دیں گے اور چھتیس حصے بن جائیں گے جس کا نواں حصہ چار ہے۔ پس بیوی کو اس میں سے ایک حصہ ملے گا اور وہ ہے نویں کا چوتھائی یعنی چھتیس میں سے ایک حصہ۔

پھر اس صورت میں جب وارث ان میں سے ہو جو حجب کا احتمال نہیں رکھتے اور اس کو مال دیدیا گیا ہو تو کیا اس سے کفیل لیا جائے گا۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ نہیں لیا جائے گا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے، لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفیل لیا جاتا ہے حق کی حفاظت کے لیے اور یہاں چونکہ کسی اور وارث کے ظاہر ہونے کا احتمال ہے لہٰذا حفاظت کی حاجت موجود ہے پس وارث کی رعایت کرتے ہوئے کفیل لیا جائے گا جیسا کہ آبق (بھگوڑے غلام) اور لقطہ کو اس کے مالک کی طرف واپس کرتے ہوئے کفیل لیا جاتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ موجود وارث کا حق فی الحال یقینی طور پر ثابت ہے اور کسی دوسرے وارث کے حق کے ثبوت میں شک ہے کیونکہ کوئی دوسرا وارث کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا۔ پس وہ حق جو یقینی طور پر ثابت ہے اس کو مشکوک حق کی بنا پر معطل نہیں کریں گے۔ نیز مکفول لہٗ مجہول ہوگا اور مجہول کے لیے کفالت صحیح نہیں ہوتی۔ آبق اور لقطہ کو واپس کرتے ہوئے جو کفیل لیا جاتا ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے کیونکہ مسئلہ میں دو روایتیں ہیں اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں کفیل نہیں لیا جاتا۔ نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں تب بھی یہ معلوم کے لیے کفالت ہے مجہول کے لیے نہیں کیونکہ واپس کرنے والا کفیل اپنے لیے لیتا ہے تاکہ اس پر ضمان لازم نہ ہو پس یہ مجہول کے لیے کفالت نہ ہوئی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ جامع صغیر میں ذکر کیا اور کہا یہ ایسی بات ہے جس کی بعض قاضیوں نے احتیاط کی ہے لیکن یہ ظلم ہے۔ دیکھو اگر وہ کفیل نہ پائے تو کیا میں اس سے اس کا حق روک دوں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کفیل لینے کو ظلم کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا کیونکہ صواب میں ظلم ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس اس مسئلہ نے بحمد اللہ و منہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دامن کو اعتزال کی آلودگی سے بری کر دیا ہے۔

مشہود بہ سے متعلق شرائط

۱۔ شہادت معلوم کی ہو۔ پس اگر مجہول شی کی ہوگی تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قاضی کی قضاء کی صحت کے لیے اس کو مشہود بہ کا علم ہونا شرط ہے پس جس کا علم نہ ہو اس پر قضا بھی ممکن نہیں۔

اس قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے قاضی کے پاس گواہی دی کہ فلاں شخص اس میت کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس (میت) کا کوئی وارث نہیں ہے تو ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے مجہول کی گواہی دی ہے اس لیے کہ وارث کے بارے میں

اسباب وراثت مجہول ہیں حالانکہ ان کے احکام بھی مختلف ہیں پس ضروری ہے کہ وہ یہ کہیں کہ یہ اس کا بیٹا اور وارث ہے اور وہ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث نہیں جانتے یا یہ اس کا حقیقی بھائی ہے اور وہ اسکے علاوہ اس کے کسی اور وارث کو نہیں جانتے۔ گواہوں کا یہ قول کہ وہ اس کے علاوہ اس کے اور وارث کو نہیں جانتے اس لیے ہے تاکہ قاضی دیر نہ کرے ——— نہ کہ اس لیے کہ یہ شہادت کا جزو ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں اس جنس کے مسائل کے لیے ایک باب رکھا ہے جو وہاں ملے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۲۔ شاہد کو بھی ادائے شہادت کے وقت مشہود بہ کا علم ہو حتی کہ اگر اس کو گمان حاصل ہو تب بھی گواہی جائز نہ ہوگی اگرچہ وہ اپنا خط اور اپنی مہر (SEAL) بھی دیکھے اور لوگ اس کو وہ بات بتائیں جس سے اس کو خود یاد آجائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ اپنا خط اور اور اپنی مہر دیکھے تو گواہی دے سکتا ہے جیسا کہ اختلاف اور دونوں جانبوں کے دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔

مکان سے متعلق صرف ایک شرط

قاضی کی مجلس کا ہونا کیونکہ شہادت قاضی کی قضاء کے بغیر لازم کر دینے والی حجت نہیں بنتی پس شہادت قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہوگی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وہ شرائط جو بعض شہادتوں کیساتھ علاوہ بعض کے مخصوص ہیں

ان کی بھی چند اقسام ہیں۔

۱۔ وہ شہادت جو حقوق العباد پر قائم ہونے والی ہو اس سے خود مدعی یا اس کے نائب کی جانب سے دعویٰ کا ہونا کیونکہ اس بات میں شہادت کی مشروعیت مدعی کے قول کی تحقیق کے لیے ہے۔ اور اس کے قول کا تحقق اس کی جانب سے یا اس کے نائب سے دعویٰ کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ رہے اللہ تبارک وتعالیٰ کے حقوق تو ان میں مدعی شرط نہیں ہے مثلاً اسباب حرمت جیسے طلاق وغیرہ اور ان حدود کے اسباب جو خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوں۔ البتہ سرقہ کے باب میں دعویٰ شرط ہے کیونکہ فعل کے شرعاً سرقہ ہونے کے لیے مسروق کا غیر سارق کی ملک ہونا شرط ہے۔ اور اس کا ظہور دعویٰ کے بغیر نہیں ہوگا پس اس لیے دعویٰ شرط ہے۔

غلام کی آزادی میں اختلاف ہے کہ آیا وہ حق عبد ہے کہ اس میں دعویٰ شرط ہو یا حق اللہ تعالیٰ ہے کہ اس میں دعویٰ شرط نہ ہو البتہ اس میں اتفاق ہے کہ باندی کی آزادی اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ اختلاف کتاب العتاق میں مذکور ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۔ عدد۔ اس بات کی گواہی میں جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

فاستشهدوا شهیدین من الرجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان

(پس اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں) نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء (پھر نہیں لائے وہ چار گواہ)۔ نیز شاہد پر واجب ہے کہ شہادت کو اللہ عزوجل کے لئے قائم کرے اس آیت کی رو سے فاقیموا الشہادۃ للہ۔ (اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت کو قائم کرو) نیز کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ (اے ایمان والو قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کی طرف کی) اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت واقع نہیں ہوتی مگر اس حال میں کہ خالص ہو اور نفع کھینچنے سے خالی ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ باعتبار تصدیق کے شاہد کے لئے شہادت میں منفعت ہے کیونکہ جس کے قول کی تصدیق کی جائے اس کو اس سے لذت حاصل ہوتی ہے پس اگر ایک فرد کی گواہی قبول کی جائے تو اس کی شہادت و گواہی اپنی طرف نفع کھینچنے سے خالی نہ ہوگی پس یہ خالص اللہ عزوجل کے لئے نہ ہوگی۔ لہٰذا شہادت میں عدد کی شرط اس لئے کی گئی ہے تاکہ ان میں سے ہر ایک کی نسبت اس کے ساتھی کے قول کی طرف ہو اور شہادت خالی اللہ عزوجل کے لئے ہو جائے۔ نیز اگر ایک فرد ہو تو اس کے بارے میں سہو و نسیان کا خوف ہوتا ہے کیونکہ انسان کی طبیعت ہی میں سہو و غفلت ہے۔ پس عدد کی شرط اس لئے کی گئی تاکہ سہو و غفلت پیش آنے کی صورت میں ایک دوسرے کو یاد دلا دے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے گواہی میں دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کرتے ہوئے فرمایا ان تضل احدھما فتذکر احدھما الاخری (تاکہ اگر بھول جائے ایک ان میں سے تو یاد دلا دے اس کو وہ دوسری)۔

پھر عام وہ شہادتیں جو ایسے امور پر قائم ہوتی ہیں جن پر مرد مطلع ہوتے ہیں شرط ہے عدد کا ہونا سوائے زنا کی شہادت کے کہ اس میں چار کی تعداد شرط ہے۔

بوجہ ارشاد الٰہی:

والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء۔

(اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ نہیں لے کر آئے) کے۔ اور ارشاد باری:

فان لم یاتوا بالشہداء فاولئک ھم الکذبون۔

(پھر اگر یہ گواہ نہیں لے کر آئے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں)۔ نیز اس باب میں شہادت حجت کی دو قسموں میں سے ایک ہے لہٰذا دوسری نوع جو کہ اقرار ہے پر قیاس وا عتبار کیا جائے گا۔ پھر ہمارے نزدیک ظہور زنا کے لئے چار اقراروں کی تعداد شرط ہے تو ایسے ہی چار گواہوں کی تعداد بھی ہوگی برخلاف دیگر حدود کے کیونکہ ان کے ظہور کے لئے اقرار میں تعداد شرط نہیں ہے تو ایسے ہی شہادت میں بھی ہوگا۔ نیز زنا میں چار کا عدد نص سے خلافِ قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر کذب کے احتمال سے خالی نہیں۔ اور چار کا عدد احتمال کذب میں مثل دو کے عدد کے ہے جب تک عدد تواتر کی حد میں داخل نہ ہو جائے۔ لیکن چونکہ اس کا علم ہمیں نص خاص سے ہوا ہے جس کی وجہ سے قیاس سے ہٹنا ہوا ہے لہٰذا دیگر ابواب اصل قیاس پر رہیں گے۔

رہے وہ امور جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے مثلاً ولادت اور عورتوں کے پوشیدہ عیوب تو ہمارے نزدیک ان میں عدد شرط نہیں ہے۔ پس ان میں ایک عورت کی گواہی بھی مقبول ہوگی اگرچہ دو کی گواہی میں زیادہ احتیاط ہے۔ مالک اور شافعیؒ رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں بھی عدد شرط ہے البتہ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں دو عورتوں پر اکتفا کیا جا سکتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چار عورتوں کا ہونا شرط ہے۔ مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے مردوں کی شہادت کا اعتبار ساقط ہوگیا تو ان کے عدد کی عورتوں پر اکتفا کیا جائے گا۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے شہادت کے باب میں ہر دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کیا ہے پھر کیونکہ دو مردوں سے کم پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا تو ایسے ہی چار عورتوں سے کم پر اکتفا نہیں کیا جائیگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں شہادت میں عدد کی شرط کا ثبوت تعبدی ہے اور غیر معقول المعنی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر قطعی ویقینی علم کا فائدہ نہیں دیتی بس اس سے غالب رای اور گمان غالب حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ایک عادل کی خبر سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اسی لئے اخبار کی روایت میں عدد کی شرط نہیں ہے۔ البتہ شہادت میں ہم نے عدد کو نص کی وجہ سے جانا اور نص عدد کے ساتھ عورتوں کی گواہی میں مخصوص حالت میں وارد ہوئی ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ ان کے ساتھ ایک مرد ہو اللہ تعالیٰ عز شانہ کے اس قول سے کہ فرجل وامراتان (پس ایک مرد اور دو عورتیں)۔ پس مردوں سے انفراد کی حالت میں یہ اصل قیاس پر باقی رہیں۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت پر ایک دائی کی شہادت قبول کی۔ اور اگر ایک مرد ولادت کی گواہی دے تو قبول کی جائے گی کیونکہ جب ایک عورت کی گواہی قبول کی جاتی ہے تو ایک مرد کی گواہی تو اولیٰ ہوگی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۳- جن میں عدد شرط ہے ان میں دونوں گواہیوں کا متفق ہونا کیونکہ گواہیوں کے خلاف کے وقت شہادت کا صرف ایک حصہ (یا نصف) پایا گیا ہے جس پر ان امور میں اکتفا نہیں کیا جاتا جن میں عدد شرط ہے

پھر ہم کہتے ہیں کہ اختلاف کبھی جنس مشہود بہ میں ہوتا ہے اور کبھی مشہور بہ کی مقدار میں اور کبھی وقت میں اور کبھی مکان وغیرہ میں۔

رہا ان کا جنس میں اختلاف تو یہ کبھی عقد میں ہوتا ہے اور کبھی مال میں۔ عقد میں اختلاف یہ ہے کہ ان میں سے ایک بیع کی شہادت دے اور دوسرا میراث کی یا ہبہ وغیرہ کی تو دو عقدوں کے صورت ومعنی دونوں کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے ایسے عقد کی شہادت دی جو اس کا غیر ہے جس کی شہادت اس کی ساتھی نے دی اور دونوں میں سے ایک پر دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوئی۔

مشہود بہ کی مقدار پر شہادت میں اختلاف ہے مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دو ہزار کا دعویٰ کیا اور دو گواہ پیش کیے ان میں سے ایک نے دو ہزار کی شہادت دی اور دوسرے نے ایک ہزار کی تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شہادت سرے سے مقبول نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ہزار پر قبول کی جائے گی۔ اور اگر مدعی ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرے پھر ایک ڈیڑھ ہزار کی

شہادت دے اور دوسرا ایک ہزار کی تو بالاجماع ایک ہزار پر شہادت قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار کی مقدار میں شہادت دعویٰ کے مخالف نہیں ہے بلکہ اس مقدار میں موافق ہے البتہ مدعی زائد مال کا دعویٰ کرتا ہے جس پر گواہوں کے پاس گواہی نہیں ہے۔ پس جتنی مقدار پر اتفاق ہوا وہ ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ جب ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرے پھر ایک نے اتنے میں شہادت دی اور دوسرے نے ہزار پر تو شہادت قبول کی جاتی ہے پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نصف شہادت دعویٰ کے مخالف ہوئی کیونکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایسا اسم ہے جو ایک خاص عدد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ اسم جو ایک خاص عدد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو وہ اس عدد سے کمتر کے لیے نہیں ہوتا مثل دیگر اسمائے اعداد کے جیسے متر ک ہزار اونٹوں کو کہتے ہیں اور ھنیدہ سو اونٹوں کو کہتے ہیں وغیرہ پس تنہا ہزار مدعا نہیں ہے۔ للہذا شہادت اس پر شہادت نہیں ہے جو دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت دعویٰ سے جدا ہوئی ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس کے برخلاف جب ڈیڑھ ہزار (ہزار اور پانچ سو) کا دعویٰ کیا پھر ایک نے اتنی مقدار کی گواہی دی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت ہزار پر قبول کی جائے گی کیونکہ الف خمس مائہ یعنی ہزار اور پانچ سو (ڈیڑھ ہزار) نام ہے دو عددوں کا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ایک کا دوسرے پر عطف کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے ہزار اور پانچ سو (الف وخمس مائہ) للہذا ان میں سے ہر ایک منفرد دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت جو دونوں پر قائم ہے وہ ان میں سے ہر ایک پر مقصوداً قائم ہے پس جب ان میں سے ایک نے ہزار کی گواہی دی تو اس نے عقد کے تحت داخل ہونے والے دو عددوں میں سے ایک کی گواہی دی للہذا ہزار کے عدد میں شہادت دعویٰ کے موافق ہو گی اور اس کا اس پر حجت قائم ہونے کے باعث مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا۔ برخلاف ہزار اور دو ہزار کے کیونکہ یہ ایک عدد کا نام ہے جو اپنے سے کم پر کسی حال میں صحیح نہیں ہوتا پس تنہا ہزار دعویٰ کے تحت داخل نہ ہوں گے اور ان پر قائم ہونے والی شہادت ایسی بات پر شہادت ہے جو دعویٰ کے تحت داخل نہیں پس قبول نہ کی جائے گی۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر ہزار کا دعویٰ کیا پھر ایک نے ہزار کی اور دوسرے نے دو ہزار کی شہادت دی تو بالاجماع ہزار پر ـــــ مقبول نہ ہو گی کیونکہ مدعی نے بعض مشہود بہ میں اپنے ایک گواہ کی تکذیب کی جس نے باقی میں بھی تہمت واجب کی للہذا شہادت قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے دو ہزار تھے لیکن اس نے مجھے ہزار واپس کر دیے تھے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر شہادت قبول کی جائے گی۔ اسی طرح جب ہزار کا دعویٰ کرے اور ایک ہزار کی اور دوسرا ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو ابوجعفر کو رہ شہادت مقبول نہ ہو گی البتہ جب وہ موافقت پیدا کر دے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے ڈیڑھ ہزار تھے لیکن اس نے پانچ سو ادا کر دیے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر قبول کی جائے گی کیونکہ جب

مدعی نے موافقت پیدا کر دی تو وہ اختلاف جو قبول سے مانع تھا زائل ہو گیا۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کو دو ہزار درہم میں فروخت کیا پھر ایک گواہ نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ایک ہزار کی گواہی دی یا دعویٰ کیا کہ اس نے غلام کو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر ایک نے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی گواہی دی تو بالاجماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں کا بدل وعوض میں اختلاف ہے۔ اور بدلین کا اختلاف عقود کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک ایسے عقد کی گواہی دینے والا ہے کہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ عقد پر گواہی دینے والا ہے۔ اور کسی ایک عقد پہ دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوتی لہٰذا مقبول نہ ہوگی اور عقد ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری مدعی ہو اور بائع مدعا علیہ ہو تو یہی حکم ہوگا بوجہ مذکورہ۔

پھر اگر ایسے ہی اجارہ میں ہو تو دیکھا جائے گا اگر دعویٰ مواجر کی جانب سے مدت اجارہ میں ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہوگا اور کسی ایک عاقد پر دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوتی لہٰذا مقبول نہ ہوگی جیسا کہ بیع کے باب میں ہوتا ہے۔ اور اگر دعویٰ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو تو یہ دعویٰ مال ہے دعویٰ عقد نہیں اور اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر دیون کا ہوتا ہے۔ اس میں اتفاق واختلاف ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دعویٰ مواجر کی جانب سے ہو۔ اور جب دعویٰ مستاجر کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی خواہ دعویٰ مدت اجارہ میں ہو یا مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا نکاح میں ہو پھر اگر دعویٰ عورت کی جانب سے ہو تو ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک یہ دعویٰ مال ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کسی شخص پہ دعوی کیا کہ اس نے اس کے ساتھ ڈیڑھ ہزار مہر پر نکاح کیا تھا اور اس کیلئے دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت مقبول ہوگی اور نکاح ہزار درہم مہر پر جائز ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک شہادت مقبول نہ ہوگی اور نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔ اور اگر دعویٰ مرد کی جانب سے ہو اور عورت منکر ہو تو بالاجماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعوی عقد ہے۔

اور اگر دعویٰ خلع میں یا طلاق علی مال میں یا عتاق (آزاد ہونے میں) یا قتل عمد میں مال پر صلح ہونے میں ہو تو اگر دعولی شوہر یا مالک یا ولی قصاص کی جانب سے ہو تو شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ دعوٰی مال ہے اور اگر دعوٰی عورت یا غلام یا قاتل کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا کتابت میں ہو تو پھر اگر دعولی مکاتب کی جانب سے ہو تو مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی اور کتابت صحیح نہ ہوگی اور اگر دعویٰ مالک کی جانب سے ہو تو تب بھی صحیح نہ ہوگی کیونکہ مکاتب کو اختیار ہے کہ جب چاہے اپنے آپ کو عاجز قرار

دے دے۔

رہا زمان و مکان میں شہادت کا اختلاف تو دیکھا جائے گا۔ اگر یہ افعال یہ (اقرار) کی جمع، میں ہے تو قبول سے مانع نہیں ہوگا۔ اور اگر افعال میں ہو جیسے قتل، قطع عضو، غصب اور بیع طلاق عتاق و نکاح کا انشاء اللہ میں اختلاف قبول سے مانع ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقرار میں تکرار کا احتمال ہے پس دونوں گواہیوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ دو مختلف زمانوں یا مکانوں میں اقرار سنا ہو لہذا دو شہادتوں میں اختلاف کا تحقق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف قتل قطع عضو اور بیع وغیرہ جیسے عقود و فسوخ کا انشاء اللہ کا حکم مختلف ہے کیونکہ ان میں تکرار کا احتمال نہیں پس ان میں زمان و مکان کا اختلاف دو گواہیوں کے خلاف کا موجب ہوگا اور قبول سے مانع ہوگا و باللہ التوفیق۔

اگر ایک شخص نے دوسرے پر ہزار درہم قرض کا دعویٰ کیا پھر دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے قرض کی اور دوسرے نے قرض اور ادائیگی قرض کی تو دونوں کی قرض کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ادائیگی کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں کی گواہی پر قرضہ کا فیصلہ بھی نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اگرچہ قرض کی شہادت پر مجتمع ہیں لیکن جس گواہ نے ادائیگی (واپسی) قرض کی شہادت دی اس نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا لہذا قرض پر صرف ایک شاہد باقی رہا پس ایک شہادت پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ دونوں گواہیاں ادائیگی و واپسی پر مختلف ہیں قرض پر نہیں بلکہ قرض پر دونوں متفق ہیں شہادت لہذا اسکا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ واپسی قرض کے گواہ نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا تسلیم نہیں ہے بلکہ اس نے تو قرض پر شہادت کو پختہ کر دیا کیونکہ واپسی قرض قرض کے بعد ہوتی ہے۔

مکان سے متعلق شرط صرف ایک ہے اور وہ مجلس قضاء ہے۔

حدود و قصاص کی شہادت میں مرد ہونا :- پس ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مضت السنۃ من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہما انہ لا تقبل شہادۃ النساء فی الحدود والقصاص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد دو خلیفوں سے یہ سنت چلی آرہی ہے کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی)۔ نیز حدود و قصاص کا مبنا شبہات کی بناء پر دور کرنے اور ساقط کرنے کا ہے جب کہ عورتوں کی گواہی شبہ سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ شہود و غفلت اور عقل و دین میں نقصان ان کی جبلت و خلقت میں ہے کہ یہ شبہ کا باعث ہے برخلاف دیگر احکام کے کہ وہ شبہ کے ہوتے ہوئے بھی واجب ہوتے ہیں۔ نیز عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے بدل میں ہے جب کہ حدود کے باب میں بدل لینا مقبول نہیں ہے مثل کفالات اور وکالات کے۔

رہی اموال پر شہادت تو اس میں مرد ہونا شرط نہیں ہے اور بالاجماع عورت ہونا مانع

نہیں ہے پس ان مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد: مداینت کے باب میں یہ ہے۔ فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهداء۔

وہ حقوق جو مال نہیں ہیں جیسے نکاح طلاق اور نسب ان کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک شرط نہیں ہے شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی ضرورت کی بناء پر حجت ہے کیونکہ دیانات کے باب میں مردوں کی عدم موجودگی میں ان کو حجت بنایا گیا ہے اور وہ حقوق جو مال نہیں ہیں ان میں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان میں مردوں کی شہادت سے حاجت پوری ہوجاتی ہے۔ اسی لیے حدود و قصاص کے باب میں ان کو حجت نہیں بنایا جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔ ہماری دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے واستشهدوا الآیة۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ایک مرد اور دو عورتوں کے لیے شہادت کو علی الاطلاق کیا ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ان کو شہداء کہا اور شاہد مطلق وہ ہوتا ہے جس کو شہادت علی الاطلاق حاصل ہو پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو تمام احکام میں شہادت حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے مقید کیا گیا ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نکاح اور فرقت میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز رکھا اور منقول نہیں ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ لہٰذا یہ صحابہ کی جانب سے جواز پر اجماع ہوگا۔ نیز ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مشہود بہ ظاہر کرنے میں مثل دو مردوں کی گواہی کے ہے کیونکہ اس میں جانب صدق کو جانب کذب پر عدالت کی بنا پر ترجیح حاصل ہے البتہ جو شبہ سے دور ہوتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی کو حجت نہیں بنایا گیا ان میں ایک قسم کی کمی اور شبہ کی بنا پر بوجہ مذکورہ۔ جبکہ یہ حقوق ایسی دلیل سے ثابت ہوتے ہیں جن میں شبہ ہو۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عورت کی گواہی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے تو یہ تسلیم نہیں کیونکہ اموال کے باب میں مردوں کی شہادت پر قدرت کے باوجود عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شہادت مطلقہ ہے ضرورتاً نہیں۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ عورت ہونے کی کمی عدد سے پوری ہوجاتی ہے پس یہ شہادت مطلقہ ہوگی۔

احصان کی گواہی دینے میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے علماء ثلثہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے حتی کہ ہمارے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے احصان ثابت ہوجائے گا لیکن زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقوبات کی علت میں مرد ہونا بالاجماع شرط ہے حتی کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے عقوبت ظاہر نہیں ہوتی اور احصان علت کی جملہ اوصاف میں سے ہے کیونکہ وجوب رجم کی علت مطلق زنا نہیں ہے بلکہ وہ زنا ہے جو تغلیظ کے ساتھ موصوف ہو۔ اور زنا میں تغلیظ صرف احصان سے آتی ہے لہٰذا احصان بھی جملہ علت سے ہوگا اور عورتوں کی گواہی۔

سے ثابت نہیں ہوگا ۔ اور اسی لیے اگر احصان کا اقرار کرکے پھر جائے تو جائز ہے جیسا کہ زنا کا اقرار کرکے پھر جائے ۔ اسی طرح وہ شہادت جو دعویٰ کے بغیر احصان پر قائم ہونے والی ہو مثل اس شہادت ہوتی ہے جو زنا پر قائم ہوئی ہو۔ ہماری دلیل یہ ارشاد باری ہے فاستشهدوا الاية اور اس کی دلالت اسی طور پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کو جواب دینے میں گزری ۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ احصان جملہ علت میں سے ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ نہیں یہ بات مسلم نہیں بلکہ یہ علت کی شرط ہے اور اس کے ہوتے ہوئے زنا علت بنتا ہے ۔ اور جیسا کہ اصول فقہ سے معلوم ہو چکا حکم کی اضافت علت کی طرف ہوتی ہے شرط کی طرف نہیں ۔ رہا اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنا تو ہمیں تسلیم نہیں کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا ۔ البتہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا ہے اور یہ زفر رحمہ اللہ کے خلاف حجت و دلیل ہے ۔ اس بارے میں ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ سے کوئی روایت نہیں ہے پس ہمیں اختیار ہے کہ ہم منع وارد کریں ۔ اور دعویٰ کا شرط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حق ہے اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کی طرف عقوبت کی اضافت کی جاتی ہے ۔ کیا دیکھتے نہیں کہ باندی کے عتق میں بالاجماع دعویٰ شرط نہیں ہے اور نہ ہی ابو یوسفؒ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام کے عتق میں اگرچہ اس کے ساتھ عقوبت کا تعلق نہیں ہے ۔ اور ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ احصان اللہ تعالےٰ کا حق ہے جیسا کہ خلافیات سے معلوم ہو چکا ۔

۵۔ **گواہ کا مسلمان ہونا** جبکہ مشہود علیہ مسلمان ہو حتیٰ کہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ۔ کیونکہ شہادت میں ولایت کا معنیٰ پایا جاتا ہے جو دوسرے پر قول کی تنفیذ کو کہتے ہیں اور کافر کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی پس مسلمان کے خلاف اس کی شہادت بھی نہ ہوگی ۔ اور کافر کے خلاف مسلمان کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مسلمان اس بات کا اہل ہے کہ اس کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل ہو تو کافر پہ تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگی ۔

اور جب مشہود بہ کافر ہو تو کیا شاہد کا مسلمان ہونا کافر کے خلاف اس کی شہادت کے قبول ہونے کے لیے شرط ہے تو اس میں اختلاف ہے ۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول ہوگی جب کہ وہ اپنے دین میں عادل ہوں خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو ۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول ۔ انہوں نے سبحانہ وتعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا کہ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (اور ہرگز اللہ کافروں کو مؤمنین پر رستہ نہیں دے گا) اور سبحانہ وتعالیٰ نے اس بات کی نفی کی کہ کافروں کے لیے مؤمنوں پر کوئی رستہ ہو اور ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کے قبول کرلے میں کافروں کے لیے مومنین پر کچھ رستے کا اثبات ہے کیونکہ قاضی پر ان کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا حالانکہ اس بات کی نفی کی گئی ہے ۔ نیز قبول شہادت کے لیے عدالت شرط ہے اور فسق مانع ہوتا

ہے۔ جبکہ کفر توفسق کا انتہائی درجہ ہے لہٰذا یہ قبول کرنے سے بطریق اولیٰ مانع ہوگا۔ ہماری دلیل نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا حدیث میں یہ ارشاد ہے فاذا قبلوا عقد الذمۃ فاعلمھم ان لھم ما للمسلمین وعلیھم ما علی المسلمین (اور جب وہ عقد ذمہ کو قبول کرلیں تو ان کو بتادو کہ ان کے لیے وہ کچھ ہے جو مسلمان کے لیے ہے اور ان کے ذمے وہ کچھ ہے جو مسلمانوں کے ذمے ہے) اور مسلمان کو مسلمان کے خلاف شہادت حاصل ہوتی ہے پس ایسے ہی ذمی کو ذمی کے خلاف حاصل ہوگی۔ اس ارشاد کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان کے خلاف شہادت بھی حاصل ہو مثل مسلمان کے لیکن یہ نص کے عموم سے مخصوص ہوا ہے۔ نیز اہل ذمہ کے حقوق کی حفاظت کی حاجت بھی ہے اور حفاظت اس کے بغیر حاصل نہیں ہوگی کہ ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت حاصل ہو۔ اور ان کے حقوق کی حفاظت کی حاجت میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے عقد ذمہ قبول ہی اس لیے کیا ہے کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے اموال مثل ہمارے اموال کے ہوجائیں اور اس بات کی دلیل کی حفاظت کی صورت صرف یہی ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل ہو یہ ہے کہ معاملات ان کے لیے بکثرت ہوتے ہیں۔ اور مسلمان ان کے عقود میں حاضر نہیں ہوتے کہ ان کے واقعات وحوادث کا تحمل کریں پس اگر ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل نہ ہو تو جحود وانکار کے وقت ان کے حقوق ضائع ہوجائیں گے پس شہادت کے ذریعے سے حفاظت کی ضرورت ہوئی۔ رہا مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب قضاء شہادت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو تقلید سابق (شروع میں جو قضاء کا عہدہ دیا گیا) سے ثابت ہوتا ہے۔ اور شہادت تو وجوب کی شرط ہے اور حکم شرط سے ثابت نہیں ہوتا لہٰذا ذمیوں میں سے بعض کی بعض کے خلاف شہادت کے قبول کرنے میں کافر کے لیے مؤمن کے خلاف رستہ کا اثبات نہیں ہے خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو پس نصرانی کی یہودی کے خلاف اور یہودی کی مجوسی کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر ان کے دین مختلف ہوں تو قبول نہیں کی جائے گی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ کفر کی انواع اگرچہ صورت کے اعتبار سے مختلف ہوں لیکن حقیقت میں وہ ایک ہی ملت ہے پس بعض کی بعض کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی جیسے بھی ہو اس امر کے بعد کہ شاہد اہل دار الاسلام میں سے ہے۔ حتیٰ کہ مستامن کی ذمی کے خلاف گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ حقیقت میں اہل دار الاسلام میں سے نہیں ہے اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے وہ دار الاسلام میں ہے کیونکہ وہ ہمارے دار میں سکونت کے لیے داخل نہیں ہوا بلکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور عنقریب واپس چلا جائے گا پس وہ اہل دار الاسلام میں سے نہیں ہے جب کہ ذمی دار الاسلام سے ہوتا ہے پس دار مختلف ہوئے لہٰذا جو نص ہم نے روایت کی اس کی رو سے اس کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہ ہوگی پس مستامن کا حکم ذمی کے ساتھ وہی ہوگیا جو ذمی کا مسلمان کے ساتھ ہے۔ اور مستامن کے خلاف قبول کی جائے گی اگر ان کا دار اور دین ایک ہو اور اگر وہ مختلف ہوں

تو قبول نہیں کی جائے گی۔

۶۔ سوائے حد قذف کے تمام حدود پر شہادت میں تقادم کا نہ ہونا حتی کہ اگر زمانہ متقادم ہو تو حدود پر گواہی مقبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے برخلاف اقرار کے۔ اس کی وجہ کتاب الحدود میں بیان ہوئی۔ واللہ تعالی اعلم۔

۷۔ شرب خمر کی شہادت میں بو کا قائم ہونا جب کہ شارب نشہ میں نہ ہو اور اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایسی جگہ سے چل کر آیا ہے کہ عام طور سے اتنی مسافت سے آنے میں بو باقی نہیں رہتی۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہ حدود کے مسائل ہیں جو انشاء اللہ تعالی وہیں ذکر ہوں گے۔

۸۔ حدود و قصاص کی شہادت میں اصیل ہونا حتی کہ ان میں شہادت بطریق نیابت مقبول نہ ہوگی اور وہ ہمارے نزدیک شہادت علی الشہادۃ (شہادت پر شہادت) ہے۔ اسی طرح قاضی کی طرف قاضی کی تحریر (کتاب القاضی الی القاضی) بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھی شہادت علی الشہادۃ کا معنی پایا جاتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک حدود میں شہادت علی الشہادت قبول کی جاتی ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اموال میں اور ان حقوق میں اموال سے مجرد و خالی ہوں یہ شرط نہیں ہے پس ان میں شہادت علی الشہادۃ اور کتاب القاضی الی القاضی قبول کی جائے گی سوائے ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام میں اگرچہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے بارے میں بھی قبول کی جاتی ہے جیسا کہ ہم کتاب ادب القاضی میں ذکر کریں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فروع اصول کی نیابت میں شہادت ادا کرتے ہیں لہذا معنوی طور پر ان کی شہادت اصول کی شہادت ہوگی جب کہ حدود و قصاص میں اصول کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حدود القصاص شبہات کی وجہ سے ساقط کیے جاتے ہیں اور شہادت علی الشہادۃ شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔ اور اسی لیے ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی کیونکہ سہو و غفلت کی بناء پر ان کی شہادت میں شبہ آجاتا ہے بلکہ یہ اولی ہے کیونکہ یہاں شبہ مجلس میں آیا ہے پس (فروع کی) شہادت میں کچھ بات زائد ہوگی جو اصول کی شہادت میں نہیں ہے۔ نیز جب کہ حدود دور کرنے پر مبنی ہیں۔ تو یہ اس بات کا موجب ہے کہ حدود مخصوص دلائل کے ساتھ مختص ہوں بلکہ حدود کی اقامت کو موقوف کرنے کے ساتھ مختص ہوں اور اسی لیے زنا کی شہادت میں چار کا عدد شرط ہے کیونکہ چار آزاد مردوں کا زانی کے آلہ تناسل کے مزنیہ کی شرمگاہ میں غائب ہونے پر جیسا کہ سلائی سرمہ دانی میں غائب ہوتی ہے مطلع ہونا انتہائی نادر ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شہادت علی الشہادۃ میں کلام کے چند عنوان ہیں شہادت پر شہادت

کے تحمل کی صورت تحمل کی شرائط، شہادت بر شہادت کی ادائیگی کی صورت اور ادائیگی کی شرائط۔

شہادت بر شہادت کے تحمل کی صورت اس کے لیے دو عبارتیں ہیں مختصر اور طویل۔

مختصر عبارت کے الفاظ یہ ہیں کہ اصل شاہد یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں یا یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں پس تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا۔

طویل یہ ہے کہ شاہد اصل یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر یہ ہیں۔ میں تجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بناتا ہوں اور تجھے حکم دیتا ہوں کہ تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا پس تو گواہ بن جا۔

ان شہادات کے تحمل کی شرائط یہ وہی ہیں جو عام شہادتوں کے بارے میں ہم نے ذکر کیں۔

رہیں وہ شرائط جو ان کے ساتھ مختص ہیں تو یہ چند ہیں۔

۱۔ گواہ بنانا۔ حتیٰ کہ بغیر گواہ بنائے محض سننے سے تحمل صحیح نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر یوں کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور کسی شخص نے یہ سن لیا لیکن شاہد اصل نے یہ نہیں کہا کہ تو گواہ بن جا تو تحمل صحیح نہیں ہوا بر خلاف دیگر شہادات کے کہ ان میں بغیر گواہ بنائے محض معائنہ فعل سے اور اقرار و انشاء کے سماع سے تحمل صحیح ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ فرع اصول کی نیابت میں گواہی دیتے ہیں پس ان کی جانب سے نائب بنانا ضروری ہے اور یہ گواہ بنانے میں ہوتا ہے — بر خلاف دیگر شہادات کے کیونکہ ان میں شاہد کا تحمل اپنے آپ کو حوالہ کرنے کے طریقے پر ہوتا ہے نہ کہ غیر کو پس ان میں معائنہ کے طریقے سے تحمل صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ اپنی گواہی پر گواہ بنانا۔ حتیٰ کہ اگر کہا تو گواہی دے مثل اس کے جو میں نے گواہی دی یا جیسے میں نے گواہی دی تو تحمل صحیح نہ ہوگا جب تک یہ نہ کہے کہ میری گواہی پر کیونکہ تحمل اور نائب بنانے کا معنی اپنی گواہی پر گواہ بنانے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

۳۔ عدد تحمل۔ وہ یہ ہے کہ دو اصل شاہدوں میں سے ہر ایک سے دو دو آدمی تحمل کریں حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سے ایک شخص نے تحمل کیا اور دوسرے سے ایک نے تحمل کیا تو تحمل صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ میں ثابت ہونے والا حق ہے۔ اور وہ حقوق جو ذمے میں ثابت ہوں ان کو قاضی کی طرف صرف دو گواہ ہی منتقل کر سکتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک سے دو آدمی اس کی گواہی کا تحمل کریں پھر یہی دونوں دوسرے کی گواہی کا تحمل کریں تو تحمل جائز ہوگا کیونکہ ہر ایک سے تحمل پر دو گواہ مجتمع ہیں۔

اس شہادت کے تحمل میں مرد ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اس میں عورتوں کا تحمل بھی صحیح ہے۔

اس شہادت کی ادا کی صورت اس کے لئے بھی دو قسم کے الفاظ ہیں مختصر اور طویل۔ مختصر الفاظ یہ ہیں کہ یوں کہے فلاں نے میرے سامنے گواہی دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا تو میں اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔

طویل الفاظ یہ ہیں کہ یوں کہے میرے سامنے اس نے گواہی دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں اور میں اب اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔ اور اگر یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں تو تب بھی جائز ہے کیونکہ تحمل اور نائب بنانے کا معنی اس کے اس قول سے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا لہٰذا اس کا قول کہ اس نے مجھے اس کا حکم دیا تاکید کے لئے ہے۔

شہادت بر شہادت کی ادا کی شرائط یہ وہی ہیں جو دیگر شہادت کی ہیں۔

وہ شرط جو اس شہادت کے ساتھ خاص ہے وہ یہ ہے کہ مشہود علیہ مر چکا ہو یا سفر کی مسافت پر غائب ہو یا ایسا مریض ہو کہ مجلس قضاء میں حاضر ہونے کی استطاعت نہ رکھتا ہو کیونکہ اس شہادت کا جواز حاجت وضرورت کی بنا پر ہے اور ضرورت کے صرف یہی مواقع ہیں۔

مرد ہونا اس شہادت کی ادا کے لئے شرط نہیں ہے پس اس میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی مقبول ہوگی کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: فان لم یکونا رجلین فرجل و امراتان ممن ترضون من الشھداء (پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں ان لوگوں میں سے کہ جن کو تم پسند کرتے ہو) تو اس نص کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کو بغیر فرق کے شہادت علی الاطلاق حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے مقید ہو۔ نیز قیاس کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ عام شہادتوں میں مرد ہونا اور اصل ہونا شرط نہ ہے البتہ حدود وقصاص میں اصول کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط نص خاص سے ثابت ہے اور وہ زہری رحمہ اللہ کی حدیث ہے کیونکہ عورتوں کی شہادت میں وہ شبہ آتا ہے جو مردوں کی شہادت میں نہیں ہوتا۔ اور شہادت میں شاہد کے اصل ہونے کی قید کی شرط اس بنا پر ہے کہ فروع کی شہادت میں زائد شبہ پایا جاتا ہے جو اصول کی شہادت میں نہیں ہوتا اور وہ ہے گواہیوں میں شبہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں پس اس کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ جو شہادت سے دور رہتے ہیں ان کو دور کیا جا سکے جبکہ اموال وحقوق ان امور میں سے ہیں جو شبہ سے بھی ثابت ہوتے ہیں لہٰذا یہ اصل قیاس پر ثابت ہوں گے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل

تحمّل شہادت سے جو شاہد پر لازم ہے اسکا بیان

شاہد پر جو لازم آتا ہے وہ اسباب حدود کے علاوہ میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لئے شہادت کی ادائیگی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : واقیموا الشھادۃ للّٰہ (اور قائم کرو گواہی اللہ کے لئے) نیز کونوا قوامین بالقسط شھداء للّٰہ (قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کی طرف کی) البتہ حقوق العباد اور ان کے اسباب پر قائم ہونے والی شہادت کی وجوب اداء کے لئے مشہود علیہ کا طلب کرنا ضروری ہے۔ جب وہ طلب کرے گا تو شاہد پر ادا واجب ہوجائے گی حتیٰ کہ اگر طلب کرنے کے بعد وہ باز رہا تو گناہگار ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا یاب الشھداء اذا ما دعوا (اور انکار نہ کریں گواہ جس وقت بلائے جائیں) یعنی جب ادائے شہادت کے لئے بلائے جائیں کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ مشہود لہ کی امانت ہوتی ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ (تو چاہیئے کہ پورا ادا کرے وہ شخص کہ جس پر اعتبار کیا اپنی امانت کو) نیز ان اللہ یامرکم ان تودوا الامانات الی اھلھا (بے شک اللہ تمہیں حکم دیتے کہ امانتوں کو ان کے اہل کی طرف ادا کر دو)

اللہ تبارک وتعالیٰ کے حقوق میں اور اسباب حدود کے علاوہ دیگر میں جیسے بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا اور ظہار اور ایلاء وغیرہ اسباب حرمت میں اقامت شہادت کی حالت کے وقت بندوں میں سے بغیر کسی کے طلب کئے محض اللہ تبارک وتعالیٰ سے ثواب کی امید پر یا بالفاظ دیگر حسبۃ اللہ شہادت قائم کرنا لازم ہوتا ہے۔

رہا اسباب حدود جیسے زنا سرقہ شرب خمر اور قذف میں تو شاہد کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو حسبۃ اللہ تعالیٰ گواہی دے اور چاہے پردہ پوشی کرے کیونکہ ان میں سے ہر امر مستحب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واقیموا الشھادۃ للّٰہ (اور قائم کرو شہادت اللہ کے لئے) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے من ستر علی مسلم سترہ اللہ علیہ فی الدنیا والاٰخرۃ (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتے ہیں) تو شریعت نے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف بلایا ہے چاہے تو حسبۃ کی جہت کو اختیار کرے اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت قائم کرے اور چاہے تو پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کرے اور اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے۔

فصل

شہادت کے حکم کا بیان

شہادت کا حکم قاضی پر قضاء کا وجوب ہے کیونکہ شہادت اپنی تمام شرائط کے جمع ہوتے ہوئے حق کو ظاہر کرنے والی ہے اور قاضی حق کا فیصلہ کرنے پر مامور ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے؛ یاداؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (اے داؤد ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا پس تم لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو) اور اس پر جو احکام مترتب ہوتے ہیں ان کا ثبوت ہے۔

کتاب الرجوع عن الشہادۃ

اصل میں اس کتاب میں گفتگو کا ایک عنوان ہے یعنی شہادت سے رجوع (پھر جانے) کے حکم کا بیان۔ پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ شہادت سے رجوع سے متعلق دو حکم ہیں اول وہ جس کا تعلق شاہد کے مال سے ہے ثانی وہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔

۱ شاہد کے مال سے متعلق حکم وجوبِ ضمان ہے اور اس بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں۔

وجوب ضمان کے سبب کا بیان

شرائط وجوب کا بیان

اور مقدار واجب کا بیان

اول سبب وجوب ضمان اس باب میں شہادت کی وجہ سے اتلاف نفس ہے کیونکہ شریعت میں ضمان یا تو التزام سے واجب ہوتا ہے یا اتلاف سے۔ اور چونکہ التزام پایا نہیں گیا لہٰذا اس میں وجوب ضمان کے سبب کے طور پر اتلاف متعین ہو گیا۔ پس اگر شہادت اتلاف واقع ہو تو وہ وجوب ضمان کے سبب کے طور پر منعقد ہو گی ورنہ نہیں۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف ایک ہزار کی گواہی دی اور ان کی گواہی پر قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر ان دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو یہ دونوں ہزار کا ضمان دیں گے کیونکہ قضاء کے بعد جب انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ مشہود علیہ کے حق میں ان کی گواہی اتلاف کا سبب بنی اور اتلاف کی طرف تسبب (سبب بننا) وجوب ضمان کی بابت کے حق میں بمنزلہ ارتکاب کے ہے جیسے اتلاف مال پر اکراہ اور رستہ کے بیچ میں کنواں کھودنا وغیرہ۔

پھر اگر کہا جائے کہ جب اپنی شہادت سے انہوں نے رجوع کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ قاضی کی قضاء صحیح نہیں ہوئی پس ظاہر ہوا کہ مدعی نے دوسرے کا مال ناحق لیا پس وہ مشہود علیہ کو وہ مال کیوں واپس نہیں کرے گا تو جواب میں کہا جائے گا کہ رجوع سے قضاء کا باطل ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ قاضی اور مشہود لہ کے حق میں شاہد کی رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی گئی جس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ رجوع میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے اور مشہود لہ کے حق کا فیصلہ ظاہر کے اعتبار سے دلیل سے نافذ ہوا جو کہ قاضی کے نزدیک بھی شہادت تھی۔ پس جو ظاہر ثابت ہو وہ شک و احتمال سے نہیں ٹوٹے گا۔ اور قضاء صحت پر باقی رہی اور مدعا مدعی کے پاس مثل سابق کے باقی رہا۔ دوم شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرنے میں مشہود لہ کے حق میں متہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشہود علیہ نے مال وغیرہ سے ورغلایا ہو تاکہ وہ اپنی شہادت سے رجوع

کرلے اور مدعی کا اپنے دعوای میں کذب ظاہر ہو جائے پس تہمت کی وجہ سے مشہود لہ کے حق میں شاہد کی اس کے رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تہمت جیسے قبول شہادت سے مانع ہوتی ہے ایسے ہی شہادت سے رجوع میں بھی مانع ہوتی ہے۔ پس مشہود لہ کے حق میں رجوع صحیح نہیں ہوا اور قضاء نہیں ٹوٹی اور مدعا اس کے ہاتھ سے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف مشہود علیہ کے حق میں تہمت کا معنی متوہم نہیں پس اس کے حق میں رجوع صحیح ہے البتہ قضاء کے توڑنے اور عین مشہود بہ حاصل کرنے میں صحت کا اظہار ممکن نہیں لہٰذا تمام جانبوں کی رعایت کی خاطر مشہود بہ کا بدل حاصل کرنے میں صحت ظاہر ہو گی۔

اور جب قضاء سے پیشتر دونوں رجوع کر لیں تو ان کو ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ شہادت صرف قضاء سے حجت بنتی ہے لہٰذا یہ بغیر قضاء کے اتلاف کا سبب نہیں بنے گی۔ اس کے مطابق جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا۔ پھر دونوں نے رجوع کیا تو اگر طلاق دخول (یعنی خلوت صحیحہ) کے بعد ہو بایں طور کہ شوہر دخول کا مقر ہو تو اتلاف کے نہ ہونے کی بناء پر دونوں پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے اور اس میں تاکید دخول سے آتی ہے نہ کہ گواہوں کی گواہی سے۔ پس ان کی گواہی اتلاف واقع نہیں ہوئی لہٰذا ضمان واجب نہیں ہو گا اور اگر طلاق دخول سے پیشتر ہوا اور قاضی نے نصف مہر کا فیصلہ دیا جبکہ مہر مذکور ہو یا متعہ (ایک جوڑا کپڑوں کا) کا حکم دیا جبکہ مہر مذکور نہ ہو۔ پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو شوہر کے لئے نصف مہر یا متعہ کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی نے اگرچہ شوہر پر مہر میں سے کچھ واجب نہیں کیا لیکن اس نے واجب کی تاکید کر دی کیونکہ دخول سے پیشتر واجب میں سقوط کا احتمال تھا بایں طور کہ عورت کی جانب سے فرقت آئے۔ ان دونوں کے طلاق کی گواہی دینے سے شوہر پر واجب کی تاکید اس طور پر ہوئی کہ سقوط کا احتمال اس کے بعد سرے سے نہ رہا۔ پس ان کی شہادت واجب کی تاکید کرنے والی بنی اور شریعت میں واجب کی تاکید کرنے والا بمنزلہ واجب کے ہوتا ہے جیسے محرم جب کوئی شکار پکڑے اور اس کے ہاتھ میں ہوتے ہوئے کوئی اور شخص اس کو ذبح کر دے تو اس کی جزا پکڑنے والے پر ہو گی اور پکڑنے والا اس کے لئے قاتل (یعنی ذبح کرنے والے) پر رجوع کرے گا کیونکہ محرم پر واجب جزا کی تاکید اس کے ذبح کرنے کی وجہ سے آئی ہے اس لئے کہ اگر وہ ذبح نہ کرتا تو احتمال تھا کہ جانور کو چھوڑنے کی بناء پر جزا ساقط ہو جاتی۔ پس ذبح کرنے سے اس نے پکڑنے والے محرم پر واجب کو مؤکد کر دیا لہٰذا مؤکِد کو بمنزلہ واجب کے کیا۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اس کے مطابق جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام یا اپنی باندی کو آزاد کر دیا تھا اور وہ انکار کرتا ہوا اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے شہادت سے رجوع کر لیا تو وہ مالک کو غلام یا باندی کی قیمت بطور ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے مالک سے غلام یا باندی کی مالیت کو تلف کیا لہٰذا ضامن ہوں گے۔ اور اس غلام یا باندی کا ولاء مالک کے لئے ہو گا کیونکہ اعتاق اس پر نافذ ہوا ہے اور ولاء اس شخص کے لئے ہوتا ہے جو آزاد کرے اور

اگر کہا جائے کہ یہ عوض جو کہ ولاء ہے کے مقابلے میں اتلاف ہے پس موجب ضمان نہ ہوگا تو جواب میں کہا جائے گا کہ ولاء عوض نہیں بن سکتا کیونکہ یہ مال نہیں ہے بلکہ وہ تو محض اسباب ارث میں سے ہے پس یہ بغیر عوض کے اتلاف ہوگا اور موجب ضمان ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے مالک کے اقرار پر گواہی دی کہ اس کی باندی نے اس سے بچہ جنا ہے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اصل میں دو وجہوں سے خالی نہیں یا تو اس باندی کے ساتھ بچہ نہیں ہوگا یا اس کے ساتھ بچہ ہوگا۔ پھر ہر صورت میں یا تو انہوں نے مالک کی حالتِ حیات میں رجوع کیا تھا یا اس کی وفات کے بعد رجوع کیا۔

جب باندی کے ساتھ بچہ نہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں باندی کی قیمت میں نقصان کا مالک کو ضمان و تاوان دیں گے پس باندی کی خالص غلام ہونے کی حالت میں قیمت لگوائی جائے گی اور ام ولد ہونے کی حالت میں بھی اگر اس کی بیع جائز ہو۔ پس وہ نقصان کے ضامن ہوں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت کی وجہ سے مالک پر اس کی حالت حیات میں اتنی مقدار تلف کی پس مالک کو ضمان ادا کریں گے۔ پھر جب مالک مر جائے گا تو باندی آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ مالک کی ام ولد ہے اور ام ولد اپنے مالک کی موت پر آزاد ہو جاتی ہے اور بقیہ قیمت کا ضمان وارثوں کو دیں گے کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے پوری باندی کو تلف کیا لیکن کچھ حالتِ حیات میں اور باقی وفات کے بعد پس ایسے ہی ضمان دیں گے۔

اور اگر باندی کے ساتھ بچہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں رجوع کر لیں تو دونوں بچے کی قیمت بطور ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے مالک پر اس کو تلف کیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ان کی گواہی نہ ہوتی تو بچہ اس کا غلام ہوتا پس ان دونوں نے اپنی گواہی کے سبب مالک پر بچے کو تلف کیا للہذا ان پر ضمان آئے گا۔ اور اس وجہ سے جو ہم نے کہا ان پر ماں کی قیمت میں نقصان کا ضمان بھی آئے گا۔ پھر جب اس کے بعد مالک مر جائے اور بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو یہ گواہ اس کو کچھ ضمان نہ دیں گے۔ اور جو کچھ باپ نے ان سے لیا تھا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے کیونکہ بچے کے زعم میں ان کا رجوع باطل ہے اور باپ نے ان سے جو کچھ لیا وہ ناحق لیا پس وہ باپ پر مضمون ہوا اور اس کے ترکہ میں سے ادا کیا جائے گا اگر اس کا ترکہ ہو اور اگر ترکہ نہ ہو تو بچے پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ جو اپنے مورث پر دین کا اقرار کرے اور میت کا ترکہ نہ ہو تو وارث کے مال میں سے نہیں لیا جائے گا۔ اور اگر اس کے ساتھ بھائی ہو تو یہ بھائی کے لیے باندی کی قیمت کے بقیہ کے نصف کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے اس (بھائی) پر اتنی مقدار تلف کی اور بوجہ مذکورہ باپ نے ان دونوں سے جو کچھ لیا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے اور بھائی نے جو کچھ قبضہ کیا اس میں رجوع نہیں کریں گے کیونکہ ان کے زعم کے مطابق بھائی نے ان پر ظلم کیا پس ان کو حق نہیں ہوگا کہ یہ بچے پر ظلم کریں۔ اور بچے نے جو کچھ میراث میں سے لیا اس کا ضمان بھی بھائی کو نہ ملے گا کیونکہ گواہوں نے اس پر میراث تلف نہیں کی جس کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جب شاہد سے رجوع مالک کی حالت حیات میں ہو۔

اور جب رجوع مالک کی وفات کے بعد ہو تو اگر بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو گواہوں پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ رجوع کرنے میں بچہ ان دونوں کی تکذیب کرسکتا ہے اور اگر اس کے ساتھ میراث میں کوئی شریک ہو تو دونوں گواہوں کو باندی کی بقیہ قیمت کا نصف بطور ضمان دیں گے بوجہ مذکورہ اور بھائی کو بچے کی نصف قیمت کا ضمان بھی دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر نصف بچے کو تلف کیا ہے۔ البتہ بچہ نے میراث میں سے جو کچھ لیا اس کا ضمان بھائی کو نہیں دیں گے بوجہ مذکورہ اور بچے پر رجوع نہیں کرسکیں گے کیونکہ یہ ان کے زعم میں بھائی کا ظلم ہے پس ان کو بچے پر ظلم کرنے کا حق نہ ہوگا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب شہادت مالک کی حالت حیات میں ہو اور اس سے رجوع اس کی حالت حیات میں ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو۔

اور جب شہادت مالک کی وفات کے بعد ہو بایں طور کہ ایک شخص مرگیا اور اس نے ایک بیٹا ایک غلام ایک باندی اور ترکہ چھوڑا۔ دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس باندی نے اس غلام کو میت سے جنا تھا اور بچے اور باندی نے ان کی تصدیق کی اور بیٹے نے انکار کیا۔ قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا اور میراث کو دونوں (بیٹے اور بچے) کے لئے کردیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو ان کو غلام اور باندی کی قیمت اور نصف میراث کا ضمان بیٹے کو ادا کرنا پڑے گا۔ حالت حیات اور وفات کی بعد حالت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حالت حیات میں میراث کا ضمان نہیں آتا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ حالت حیات میں نسب کی شہادت قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنتی کیونکہ اس میں تقدیم و تاخیر جائز ہے۔ پس ممکن ہے کہ باپ پہلے مرجائے اور بیٹا اس کا وارث بنے جیسے کہ یہ ممکن ہے کہ بیٹا پہلے مر جائے اور باپ اس کا وارث ہو پس شہادت نسب قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنے گی پس شہادت مال کا اتلاف نہیں بنی لہٰذا ضمان نہیں آئے گا۔ اس کے برخلاف موت کے بعد شہادت قطعی طور پر شہادت مال ہے۔ پس گواہوں نے بیٹے پر نصف میراث کو تلف کیا لہٰذا ضمان دیں گے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام کو مدبر بنایا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو مدبر سے جو نقصان ہوا اس کا ضمان گواہ مالک کو دیں گے پس خالص غلام کی اور مدبر غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور نقصان کا تاوان ادا کریں گے کیونکہ گواہوں نے مالک پر اس کی حالت حیات میں اپنی گواہی سے اس مقدار کو تلف کیا ہے پس ضمان دیں گے۔ پھر اگر اس کے بعد مالک مرجائے تو پورا غلام آزاد ہوجائے گا اگر وہ تہائی میں سے نکل سکتا ہو اور غلام کے ذمہ سعی نہ ہوگی کیونکہ وہ مالک کا مدبر ہے۔ اور گواہ وارثوں کو باقی قیمت کا ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت سے مالک کی موت کے بعد غلام کی بقیہ مالیت کو تلف کیا۔ اس لئے کہ تدبیر موت کے بعد آزاد کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اگر مالک کے پاس سوائے مدبر کے اور کچھ مال نہ ہو تو وہ اس پر مفت آزاد ہوجائے گا کیونکہ تدبیر وصیت ہوتی ہے پس دیگر وصایا پر قیاس کیا جائے گا اور وہ وارثوں کے لئے

اپنی اس حالت میں کہ وہ خالص غلام ہو دو تہائی قیمت کے لئے سعی (مزدوری) کرے گا کیونکہ جو وصیت ایک تہائی سے زاید ہو وہ وارثوں کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوتی۔ اور گواہ وارثوں کے لئے غلام کی ایک تہائی قیمت کا ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے ان پر اپنی شہادت سے ایک تہائی غلام کو تلف کیا۔ یہ اس صورت میں ہے جب سعایہ ایک تہائی غلام سے نکلتا ہو۔ اور اگر نہ نکلتا ہو مثلاً غلام تنگدست ہو تو گواہ مدبر بننے کی حالت میں پورے غلام کی قیمت بطور ضمان دیں گے پھر جب وہ کشادہ دست ہو جائے گا تو اس پر اس کی دو تہائی قیمت کے لئے رجوع کریں گے۔

اگر گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام سے کہا تھا کہ تو گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے اور دوسرے دو گواہوں نے داخل ہونے کی شہادت دی پھر سب گواہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان قسم کے گواہوں پر آئے گا کیونکہ آزادی مالک کے قول تو آزاد ہے سے ثابت ہوئی۔ دخول تو محض شرط ہے اور حکم کی اضافت آزادی کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کی طرف پس تلفی ان کی شہادت کی وجہ سے ہوئی لہٰذا ضمان ان پر آئے گا۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو کہا تھا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور دوسرے دو گواہوں نے داخل ہونے کی گواہی دی پھر سب نے رجوع کر لیا تو بوجہ مذکورہ وہی پہلا حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے احصان کی گواہی دی تو ضمان زنا کے گواہوں پر آئے گا احصان کے گواہوں پر نہیں کیونکہ احصان شرط ہے۔

اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ اس نے فلاں کو خطاً قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو ان کو دیت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ انہوں نے مشہود علیہ پر دیت کو تلف کیا ہے۔ اور یہ ضمان خود ان کے مال میں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے شہادت سے رجوع بمنزلہ ان کے اتلاف کا اقرار کرنے کے ہے اور عاقلہ اقرار کا بوجھ نہیں اٹھاتی جیسا کا معروف ہوتا ہے جبکہ صریحا اقرار کریں۔ اسی لئے اگر وہ حالت مرض میں رجوع کریں تو اس میں دین کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اس پر صحت کے دین کو مقدم کیا جائے گا جیسا کہ دیگر اقاریر (اقرار کی جمع) میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ اس نے فلاں کا ہاتھ خطاً سے کاٹ دیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو بوجہ مذکورہ ہاتھ کی دیت کا ضمان دیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سرقہ کی گواہی دی اور مشہود علیہ پر قطع ید کا فیصلہ دیا اور اس کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا۔ روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سرقہ کی گواہی دی۔ آپ نے اس پر قطع کا فیصلہ دیا اور اس کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر گواہ ایک اور شخص کو لے آئے اور کہا اے امیرالمومنین ہمارا خیال ہے کہ چور یہ شخص ہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس پر میں تمہاری تصدیق نہیں کروں گا اور میں تم پر پہلے کے ہاتھ کی دیت کا تاوان ڈالتا ہوں۔ اور اگر مجھے معلوم ہو کہ تم نے عمداً کیا ہے تو تم دونوں کے ہاتھ

دوں۔ یہ بات صحابہ کی موجودگی میں ہوئی اور کسی نے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع ہوا۔

اور اگر گواہی دیں کہ اس نے فلاں کو عمداً قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا اور مشہود علیہ قتل کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ان پر دیت آئے گی جبکہ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر قصاص آئے گا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب وہ گواہی دیں کہ اس نے فلاں کا ہاتھ قطع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی سبب قتل بنی ہے اور قصاص کے باب میں سبب میں ارتکاب کا معنی پایا جاتا ہے مثل قتل بہ اکراہ کے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ شہادت قتل کی طرف سبب بنی ہے لیکن وجوب قصاص کا تعلق قتل کے ارتکاب سے ہوتا ہے نہ کہ تسبیب[1] سے کیونکہ حق عبد پر وارد ہونے والی زیادتی کا ضمان شریعت میں مثل کے ساتھ مقید ہوتا ہے جبکہ ارتکاباً قتل اور تسبیباً قتل کے درمیان مماثلت نہیں ہے برخلاف قتل بہ اکراہ کے کیونکہ اس میں قاتل از روئے ارتکاب مکرِہ (اکراہ کرنے والا) ہوتا ہے لیکن بدست مکرَہ جو کہ مثل آلہ کے ہے اور فعل آلہ کے استعمال کرنے والے کا ہوتا ہے نہ کہ آلہ کا جیسا کہ معلوم ہے۔ علاوہ ازیں یہ اگرچہ از روئے تسبیب قتل ہے لیکن مماثلت کی نصوص سے مخصوص ہے۔ تو جو کوئی فرع کی تخصیص کا دعویٰ کرے اس کو دلیل کی احتیاج ہوتی ہے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے مقتول کے ولی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے قتل سے معاف کر دیا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ظاہر روایت کے مطابق ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے نہ تو مال کا اتلاف پایا گیا اور نہ نفس کا اس لئے کہ ان کی شہادت قصاص سے معافی پر قائم ہوئی اور قصاص مال نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص کو قصاص معاف کرنے پر مجبور کیا اور اس نے معاف کر دیا تو جبر و اکراہ کرنے والے پر ضمان نہیں آتا۔ اگر قصاص مال ہوتا تو ضمان آتا کیونکہ اکراہ کرنے والے کو اتلاف مال پر ضمان دینا پڑتا ہے۔ اسی طرح جس شخص کے لئے قصاص واجب ہو درانحالیکہ وہ مریض ہو پھر وہ معاف کر دے پھر اپنے اس مرض سے مر جائے تو اس کا ایک تہائی سے اعتبار نہیں کیا جاتا اور اگر یہ مال ہوتا تو ایک تہائی سے اعتبار کیا جانا چاہیے کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے مرض میں تبرع کرے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ دونوں ولی مقتول کو دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی شہادت اتلاف نفس ہے اس لئے کہ قاتل کا نفس قصاص کے حق میں ولی مقتول کی ملک بن جاتا ہے تو اپنی شہادت سے انہوں نے ولی پر ہزار دینار یا دس ہزار درہم کے مساوی ایک نفس کو تلف کیا لہٰذا ضمان دیں گے۔ یہ درست نہیں کیونکہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قاتل کا نفس ولی مقتول کا مملوک بن جاتا ہے بلکہ اس کے لئے جو ثابت ہے وہ ملک فعل ہے ملک محل نہیں۔ کیونکہ محل میں وہ امر ہے جو ملک کے منافی ہے جیسا کہ عنقریب مسائل قصاص میں معلوم ہوگی پس ان کی گواہی نہ تو اتلاف نفس واقع ہوئی اور نہ ہی اتلاف مال لہٰذا ضمان نہ دیں گے۔

---

[1] تسبیب (سبب بنانا)

اگر گواہی دیں کہ یہ لڑکا اس شخص کا بیٹا ہے اور باپ انکار کرتا ہو اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو نسب باطل نہیں ہوگا اور ان کی جانب سے اتلاف مال کے منعدم ہونے کی بنا پر ان پر ضمان نہ آئے گا۔

شرائط وجوب | یہ چند اقسام ہیں۔

۱۔ **رجوع کا قضاء کے بعد ہونا**۔ پس اگر اس سے پیشتر ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت کی بنا پر وجوب ضمان کا رکن شہادت کا اتلاف واقع ہونا ہے۔ اور یہ اتلاف نہیں بنتی مگر جب حجت بن جائے اور یہ حجت صرف قضاء سے بنتی ہے لہٰذا یہ اتلاف صرف قضاء سے بنے گی۔

۲۔ **مجلس قضاء** پس قاضی کے علاوہ کسی کے پاس رجوع کرنے کا اعتبار نہیں جیسا کہ غیر قاضی کے پاس شہادت دینے کا اعتبار نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ نے ان کے رجوع پر گواہ پیش کئے تو اس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اسی طرح جب یہ رجوع سے انکار کریں تو ان پر قسم بھی نہیں آئے گی البتہ جب یہ قاضی کے پاس غیر کے ہاں کئے گئے رجوع کی حکایت بیان کریں تو ان کے رجوع کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ (حکایت) بمنزلہ قاضی کے پاس ان کے رجوع کے انشاء کے ہے لہٰذا معتبر ہوگا۔

۳۔ **شہادت سے تلف ہونے والی شئی کا عین مال ہونا**۔ حتیٰ کہ اگر وہ منفعت ہو تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع مضمون نہیں ہوتے۔ اس کے مطابق جب گواہی دی کہ اس شخص نے اس عورت سے ہزار درہم پر نکاح کیا درآنحالیکہ اس عورت کا مہر مثل دو ہزار ہو اور عورت انکار کرتی ہو۔ اور قاضی نے ہزار درہم پر نکاح کا فیصلہ دے دیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں عورت کو کچھ ضمان میں نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر شرمگاہ کی منفعت تلف کی ہے اور منفعت حقیقت میں بعینہٖ مال نہیں ہوتی۔ اس کو جو اموال کا حکم دیا جاتا ہے تو عقد اجارہ کے عارض ہونے کی بنا پر۔ اسی طرح اگر عورت ایک شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو ہزار درہم پر طلاق دی ہے اور شوہر منکر ہو۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو وہ شوہر کو ضمان میں کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے شوہر پر منفعت تلف کی ہے عین مال نہیں۔ اسی کے مطابق اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس نے فلاں شخص سے دس درہم کے عوض میں یہ جانور اجارہ پر لیا ہے حالانکہ اس کی اجرت مثلی سو درہم ہو۔ موجر منکر ہو لیکن دو گواہ گواہی دیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر گواہ رجوع کریں تو وہ موجر کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے منفعت کو تلف کیا ہے عین مال کو نہیں۔

۴ **اتلاف مال بغیر عوض کے ہونا**۔ اور اگر وہ بعوض ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا خواہ عوض عین مال

ہو یا ایسی منفعت ہو جس کے لئے عین مال کا حکم ہو کیونکہ اتلاف بعوض صورت کے اعتبار سے اتلاف ہوتا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ اس کے مطابق یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کے خلاف دعوٰی کیا کہ اس نے اپنا غلام اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت کیا ہے اور مشتری منکر ہو دو گواہوں نے اس کی گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر غلام کی قیمت ہزار یا زائد ہو تو ان کے ذمے مشتری کے حق میں ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی گواہی اتلاف بعوض بنی ہے پس یہ معنی کے اعتبار سے اتلاف نہیں اور ضمان کا موجب نہیں۔ اور اگر اس کی قیمت ہزار سے کم ہو تو وہ مشتری کو زائد بطور ضمان کے دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بقدر زائد میں اتلاف واقع ہوئی ہے۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو لیکن دعوٰی مشتری کی جانب سے ہو تو اگر اس کی قیمت ثمن کی مثل یا اس سے کم ہو تو گواہوں پر بائع کے لئے بوجہ مذکورہ ضمان نہیں آئے گا اور اگر اس کی قیمت ہزار سے زائد ہو تو زائد کا ضمان بائع کو دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بغیر زائد کے اتلاف واقع ہوتی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک عورت نے ایک مرد کے خلاف دعوٰی کیا کہ اس (مرد) نے اس کے ساتھ ہزار درہم مہر پر نکاح کیا ہے مرد منکر ہو لیکن دو گواہوں نے عورت کے حق میں گواہی دی اور قاضی نے ہزار درہم مہر پر نکاح کا فیصلہ دے دیا۔ پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر عورت کا مہر مثل ہزار یا زائد ہو تو گواہ شوہر کو کچھ ضمان ادا نہ کریں گے اگرچہ انہوں نے شوہر پر عین مال کو تلف کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا اتلاف ایسے عوض کے مقابلے میں کیا ہے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے عضو مخصوص کیونکہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار کیا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیٹے کا کسی عورت سے نکاح کر دے حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار نہ کیا جائے تو باپ کو یہ اختیار نہ ہوگا کیونکہ باپ کو اپنے بیٹے پر مال کا غیر مال کے ساتھ معاوضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب مریض کسی عورت سے ہزار درہم مہر پر نکاح کرلے اور یہی عورت کا مہر مثلی ہو تو اس کا ایک تہائی سے اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ کل مال میں سے کیا جائے گا حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں عضو مخصوص مال کے حکم میں نہ ہو تو مثل تبرع کے اس کا تہائی سے اعتبار کیا جاتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں (عورت کے) عضو مخصوص کو شوہر کے حق میں مال اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اتلاف ایسے عوض کے مقابلے میں ہوا جو عین مال کے حکم میں ہے۔ لہٰذا یہ معنی کے اعتبار سے اتلاف نہ ہوگا۔ اور اگر عورت کا مہر مثل ہزار سے کم ہو تو مہر مثل سے زائد دونوں گواہ بطور ضمان کے شوہر کو ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے شوہر پر زائد کو سرے سے بلا عوض تلف کیا ہے۔ اس کے برخلاف جب شوہر نے بیوی کے خلاف دعوٰی کیا کہ اس (شوہر) نے اس (بیوی) کو ہزار درہم کے عوض طلاق دی اور بیوی منکر ہوا اور گواہ گواہی دیں اور قاضی عورت کے خلاف ہزار درہم کا فیصلہ دے دے پھر دونوں گواہ رجوع کریں تو یہ عورت کو ہزار درہم ضمان میں دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر بلا عوض عین مال تلف کیا۔ اور وہ اس طرح کہ شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں عضو مخصوص کو مال اعتبار نہیں

کیاجاتا جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی نابالغ بیٹی کا مال پر خلع کرے۔ اور اگر ایسا کرے اور اس کے مال میں سے ادائیگی کرے تو ضمان دینا پڑتا ہے حالانکہ اگر یہ مال ہوتا تو اس کو یہ اختیار ہوتا کیونکہ اس کو نابالغ بیٹی پر مال کا مال کے مقابلے میں معاوضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مریضہ جب حالت مرض میں اپنے مال پر خلع کرے تو مثل وصیت کے ایک تہائی سے اعتبار کیا جائے گا حالانکہ اگر اس کے لئے مال کا حکم ہوتا تو کل مال میں سے اس کا اعتبار ہوتا جیسا کہ دیگر مال کے بدلے مال کے معاوضات میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں عضو مخصوص کے لئے مال کا حکم نہیں ہے تو ان کی شہادت عورت پر سرے سے عوض کے بغیر اتلاف واقع ہوئی پس ضمان واجب ہو گا۔

اسی کے مطابق جب ایک شخص دعویٰ کرے کہ اس نے اپنا مکان فلاں شخص کو دس درہم کے عوض میں ایک ماہ کے لئے اجرت پر دیا تھا اور مستاجر منکر ہو اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیدیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر دونوں رجوع کر لیں پھر یا تو یہ اول مدت میں ہو تو دیکھا جائے گا اگر مکان کی اجرت مثل مذکورہ رقم کے ہو تو ان کو مستاجر کو کچھ ضمان نہ دینا پڑے گا۔ اگرچہ انہوں نے اس پر عین مال کو تلف کیا ہے لیکن بمقابلہ ایسے عوض کے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے منفعت کیونکہ اجارہ کے باب میں منفعت کے لئے عین مال کا حکم ہوتا ہے۔ اور اگر اس مکان کی اجرت مثلی مذکورہ اجرت سے کم ہو تو گواہوں کو زائد کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ بقدر زیادت تلف سرے سے بغیر عوض کے ہوا، اور اگر دعویٰ مدت اجارہ کے گزرنے کے بعد ہو تو ان پر اجرت کا ضمان آئے گا کیونکہ انہوں نے مستاجر پر سرے سے بغیر عوض کے اتلاف کیا ہے۔ پس وہ ان پر مضمون ہو گا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو گواہوں نے قاتل کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ولی مقتول کے ساتھ مال پر مصالحت کی ہے اور قاتل منکر ہو اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیدیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو گواہ قاتل کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر عین مال کو بمقابلہ عوض تلف کیا ہے اور وہ عوض نفس (جان) ہے کیونکہ نفس عوض بن سکتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مریض پر قصاص واجب ہوا اور اس نے ولی سے دیت پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور اس کا اعتبار تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے ہو گا حالانکہ اگر نفس عوض نہ بن سکتا تو تہائی سے اعتبار کیا جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ اتلاف بعوض ہے پس موجب ضمان نہ ہو گا۔ البتہ جب وہ دیت سے زائد پر صلح کی گواہی دیں تو ان کو دیت سے زائد کا ضمان قاتل کو ادا کرنا پڑے گا کیونکہ زائد کا تلف بغیر عوض کے ہوا ہے۔

ان مسائل کی تخریج تسبب کے طریقے پر بھی ہو سکتی ہے کیونکہ جس کے مقابلے میں عوض ہو وہ از روئے معنی اتلاف نہیں ہوتا پس وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہٰذا ضمان واجب نہیں ہو گا اس کو خوب سمجھ لو۔

وجوب ضمان میں شہادت سے رجوع اور شہادت بر شہادت سے رجوع دونوں برابر ہیں

حتیٰ کہ اگر فروع نے رجوع کیا اور اصول ثابت رہے تو ضمان فروع پر آئے گا کیونکہ حقیقتاً ان کی جانب سے شہادت کے پائے جانے کے باعث اتلاف ان کی طرف سے ہوا ہے۔ اور اگر اصول رجوع کریں اور فروع ثابت رہیں تو فروع کی جانب سے رجوع نہ ہونے کے باعث ان پر ضمان نہیں آئے گا لیکن کیا اصول پر ضمان واجب ہوگا تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کا قول ہے کہ واجب نہیں ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروع اپنی گواہی نہیں دے رہے وہ تو محض اصول کی شہادت پہنچا رہے ہیں۔ تو جب انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اصول کی گواہی کو ظاہر کیا پس گویا کہ اصول خود حاضر ہوئے اور گواہی دی پھر رجوع کیا۔ شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں کیونکہ حقیقتاً انہوں نے گواہی نہیں دی بلکہ محض فروع نے گواہی دی اور وہ اپنی گواہی پر ثابت ہیں پس اصول کی جانب سے حقیقتاً عدم شہادت کی بنا پر اتلاف نہیں پایا گیا پس ضمان نہیں دیں گے۔

اس کے مطابق جب سب (اصول و فروع) رجوع کر لیں تو شیخین کے نزدیک ضمان فروع پر آئے گا اور اصول پر کچھ نہ آئے گا کیونکہ شہادت حقیقت میں فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہوگا چاہے تو فروع سے ضمان لے اور چاہے تو اصول سے کیونکہ شہادت دونوں فریقوں کی جانب سے پائی گئی ہے۔ اور اگر فریقین میں سے کوئی بھی رجوع نہ کرے لیکن اصول شاہد بنانے کا انکار کریں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ شہادت سے رجوع معدوم ہے۔

اور ضمان رجوع کے وجوب میں گواہوں اور تزکیہ کرنے والوں کا رجوع برابر ہے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے حتیٰ کہ تزکیہ کرنے والے گواہوں کا تزکیہ کریں اور گواہی ہوا اور قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ دے دے پھر تزکیہ کرنے والے رجوع کریں تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک تزکیہ کرنے والوں کا رجوع ضمان کا موجب نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والوں کا رجوع بمنزلہ احصان کے گواہوں کے رجوع کے ہے کیونکہ تزکیہ تو محض گواہوں کے بارے میں خبر دینا ہے مثل ان صفات پر گواہی کے جو اچھی خصلتیں ہوں پھر احصان پر گواہی سے رجوع جب موجب ضمان نہیں ہے تو ایسے ہی یہ ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب ضمان کے حق میں تزکیہ میں شہادت کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ شہادت سے رجوع محض اپنے اتلاف واقع ہونے کی بنا پر موجب ضمان ہوتا ہے اور یہ اتلاف بنتا ہے تزکیہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر تزکیہ نہ ہوتا تو فیصلہ دینا واجب نہ ہوتا پس شہادت تزکیہ سے عمل کرتی ہے۔ لہٰذا تزکیہ میں علۃ العلۃ کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا اتلاف ہوگا برخلاف احصان پر شہادت کے کیونکہ احصان زنا کے علت ہوتے کی شرط ہے اور حکم علت کا ہوتا ہے شرط کا نہیں۔

ضمان کی واجب مقدار کا بیان

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ضمان کی واجب مقدار اتلاف کے بقدر ہوگی کیونکہ سبب وجوب اتلاف ہے اور

حکم کی مقدار علت کے بقدر ہوتی ہے اور اس میں اعتبار گواہوں میں سے رجوع کرنے والوں کے بعد باقی گواہوں کا ہوتا ہے۔ پس اگر رجوع کے بعد اتنے گواہ باقی رہے جو پورے حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کسی کی جانب سے بھی اتلاف سرے سے نہیں پایا گیا۔ اور اگر ان میں سے وہ باقی بچے جو بعض حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو رجوع کرنے والوں پر بقدر تلف شدہ حصوں کے ضمان آئے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس جملہ کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو رجوع کرنیوالے کے ذمے میں نصف مال ہوگا کیونکہ باقی کی شہادت سے نصف محفوظ ہے۔ اور اگر گواہ چار ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کرلے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب دو رجوع کرلیں کیونکہ مال کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اگر انمیں سے تین رجوع کرلیں تو ان تین کے ذمے نصف مال ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک نصف مال ایک گواہ کی گواہی کے سبب سے ہے۔

اگر ایک مرد اور دو عورتیں مال کی گواہی دیں پھر مرد رجوع کرلے تو نصف مال کا تاوان دے گا کیونکہ نصف دو عورتوں کے ثبات کی وجہ سے باقی ہے۔ اور اگر دونوں عورتیں رجوع کرلیں تو یہ نصف مال کا تاوان ادا کریں گی باہمی نصف نصف کیونکہ مرد کے ثبات کی وجہ سے نصف مال باقی ہے۔ اور اگر مرد اور ایک عورت رجوع کرلیں تو ان پر تین چوتھائی مال آئے گا مال کا نصف مرد پر اور چوتھائی عورت پر کیونکہ ایک عورت کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی مال چوتھائی ہے لہٰذا مرد اور عورت کی گواہی سے مجموعہ تین چوتھائی بنے گا اور مرد عورت کا دوگنا ہے لہٰذا عورت کے ذمے چوتھائی ہوگا اور مرد کے ذمے نصف ہوگا۔ اور اگر سب نے رجوع کیا تو نصف مال مرد کے ذمے ہوگا اور نصف دو عورتوں کے ذمے دونوں کے مابین اس کا نصف نصف۔

اگر دو مرد اور ایک عورت گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان مردوں پر آئے گا عورت پر نہیں کیونکہ شہادت میں ایک عورت کا وجود و عدم برابر ہے کیونکہ قاضی اس کی گواہی پر فیصلہ نہیں دے گا۔

اگر دو مرد اور دو عورتیں گواہی دیں پھر عورتیں رجوع کرلیں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ حق دو مردوں سے محفوظ رہتا ہے۔ اور اگر دونوں مرد رجوع کرلیں تو یہ نصف مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ دو عورتیں نصف مال کی حفاظت کرتی ہیں۔ اور اگر ایک مرد رجوع کرے تو اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتیں پورا مال محفوظ کرتے ہیں۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کرے تو ان دونوں کے ذمے چوتھائی مال ہوگا تہائیوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہٰذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے جو تلف ہوتا ہے وہ چوتھائی ہوتا ہے اور مرد چونکہ عورت کا دوگنا ہے لہٰذا مرد کی گواہی سے تلف دوگنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے۔ پس چوتھائی مال ان کے درمیان تہائیوں میں ہوگا۔ اور اگر سب رجوع کریں تو اب بھی ضمان ان کے درمیان تین حصوں میں ہوگا۔ اس کا دو تہائی دو مردوں پر اور ایک تہائی دو عورتوں پر کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرد عورت کا دوگنا ہے لہٰذا مرد کی گواہی سے تلف دوگنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے۔

اگر ایک مرد اور دس عورتیں گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگا۔ ایک حصہ مرد پر اور پانچ حصے عورتوں پر۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس کا ایک نصف مرد پر اور دوسرا نصف تمام عورتوں پر۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتیں اگرچہ کثیر ہوں لیکن ان کے لیے صرف نصف شہادت ہوگی لہٰذا ان کی شہادت سے تلف نصف مال ہے اور نصف مرد کی شہادت کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا ضمان ان کے درمیان انصاف (نصف کی جمع) میں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں مثل ایک مرد کے ہیں لہٰذا ضمان کی تقسیم ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگی۔ اور اگر تنہا مرد نے رجوع کیا تو وہ نصف مال کا ضمان دے گا کیونکہ نصف مال عورتوں کی گواہی سے محفوظ ہے۔ ایسے ہی اگر عورتیں رجوع کرلیں تو وہ نصف مال کا تاوان دیں گی کیونکہ نصف مال مرد کی گواہی کی وجہ سے محفوظ ہے۔ یہ دو فصلیں (یعنی مسائل) ظاہر میں صاحبین کے قول کی تائید کرتی ہیں۔ اور اگر آٹھ عورتیں رجوع کریں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی وجہ سے حق محفوظ رہا۔ اور اگر اس کے بعد ایک عورت رجوع کرلے تو اس پر اور پہلی آٹھ پر چوتھائی مال کا ضمان آئے گا کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے ثبات کی وجہ سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہٰذا ان کی شہادت کی وجہ سے تلف چوتھائی مال کا ہوا۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کرتے تو ان پر نصف مال آتا تہائیوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ نو عورتیں نصف مال کی حفاظت کرتی ہیں لہٰذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے نصف کا اتلاف ہوگا۔ اور مرد چونکہ عورت کا دوگنا ہے لہٰذا وہ نصف ان کے درمیان تہائیوں میں ہوگا۔

اگر ایک مرد اور تین عورتیں گواہی دیں پھر مرد اور ایک عورت رجوع کریں تو مرد پر نصف مال آئے گا اور عورت پر کچھ نہ آئیگا۔ یہ صاحبین کے قول پر قیاس کے اعتبار سے ہے جبکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے اعتبار سے مال دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوگا دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر۔ اور اگر سب رجوع کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کے درمیان ضمان پانچ حصوں میں ہوگا دو پانچویں حصے مرد پر اور تین پانچویں حصے عورتوں پر کیونکہ مرد عورت کا دوگنا ہے اور صاحبین کے نزدیک نصف ضمان مرد پر اور نصف عورتوں پر ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کرچکے ہیں کہ عورتوں کے لیے نصف شہادت ہوتی ہے اگرچہ وہ کثیر کیوں نہ ہوں۔ لہٰذا ہر نوع کی شہادت سے تلف نصف مال کا ہوگا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو گواہوں نے گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں اور شوہر منکر ہوا اور دو گواہ دخول کی شہادت دے دیں اور قاضی ان کی شہادت پر فیصلہ دے دے پھر سب رجوع کرلیں تو ضمان ان پر چوتھائیوں میں آئے گا طلاق کے دو گواہوں پر ایک چوتھائی کیونکہ دخول کے گواہوں نے مہر کی گواہی دی اس لیے کہ کل مہر کو دخول سے تاکید حاصل ہوتی ہے اور جیسا

کہ گزرا مؤکِد کے لئے وہی حکم ہوتا ہے جو موجب کے لئے ہوتا ہے ۔ اور طلاق کے گواہوں نے نصف کی گواہی دی کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا نصف مہر کو طلاق سے تاکید اصل ہوتی ہے اور واجب کی تاکید کرنے والا بھی واجب کے معنی میں ہوتا ہے پس دخول کا گواہ نصف مہر کے ساتھ منفرد ہوا اور دوسرے نصف میں تمام گواہ شریک ہوئے لہٰذا نصف کا نصف یعنی چوتھائی طلاق کے گواہوں پر ہوگا اور تین چوتھائی دخول کے گواہوں پر ہوگا ۔

شاہد کی ذات سے متعلق احکام

ان کی دو قسمیں ہیں ۔

وجوب حد ۔ لیکن مخصوص شہادت میں اور یہ وہ شہادت ہے جو زنا پر قائم ہونے والی ہو ۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ زنا کی شہادت سے رجوع یا تو تمام گواہوں کی جانب سے ہوگا یا بعض کی جانب سے علاوہ بعض کے ۔ اگر سب رجوع کریں تو سب کو حدِ قذف لگائی جائے گی خواہ وہ قضاء کے بعد رجوع کریں یا قضاء سے پیشتر رجوع کریں ۔ قضاء سے پیشتر رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ قضاء سے پیشتر ان کا کلام قذف بنا ہے شہادت نہیں البتہ ان پر فی الحال حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ احتمال ہے کہ وہ قضاء کے قرینے کی وجہ سے شہادت بن جائے ۔ تو جب انہوں نے رجوع کیا تو وہ احتمال زائل ہو گیا اور قذف باقی رہا پس نص کی بنا پر موجب حد ہوگا ۔ قضاء کے بعد رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام اگرچہ قضاء کے متصل ہونے کی بنا پر شہادت بنا ہے لیکن رجوع سے قذف میں پلٹ گیا پس رجوع کرنے سے وہ قذف کرنے والے بن گئے لہٰذا حد لگائے جائیں گے ۔

اور اگر قضاء اور فیصلہ کے نافذ کئے جانے کے بعد رجوع کیا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جبکہ حد کوڑے ہوں تو ان کو حد لگائی جائے گی اور جب حد رجم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تو اب بھی حد لگائی جائے گی البتہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر حد نہیں آئے گی ۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب استیفاء حد کے بعد انہوں نے رجوع کیا تو ظاہر ہوا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا ۔ پس ایسے ہوا جیسا کہ وہ صریحاً قذف کریں پھر مقذوف مر گیا ۔ اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف حد قذف میں وراثت نہیں چلتی لہٰذا ساقط ہو جائے گی ۔ ہماری دلیل یہ ہے رجوع اس بات کو ظاہر نہیں کرتا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا بلکہ وہ تو محض رجوع کے وقت قذف بنتا ہے ۔ اور رجوع کے وقت مقذوف میت ہے لہٰذا یہ موت کے بعد قذف ہوا لہٰذا حد واجب ہوگی ۔ یہ حد کا حکم ہے ۔

رہا حکم ضمان تو نفاذ سے پیشتر ضمان سرے سے نہیں آئے گا کیونکہ سرے سے اتلاف نہیں پایا گیا ۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر حد رجم ہو تو بلا اختلاف دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی اتلاف یا اتلاف کا اقرار واقع ہوئی ہے ۔ اور اگر حد کوڑے ہوں تو ان پر کوڑوں کا ارش (تاوان) نہیں آئے گا جبکہ وہ ان سے مرا نہ ہو اور نہ دیت آئے گی اگر وہ ان کوڑوں سے مر گیا یہ

ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی شہادت تسبیب کے طریق سے اتلاف واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ باعث ہے قضاء کی اور قضاء باعث ہے کوڑوں کے لگانے کی جو باعث ہے تلف کا۔ لہٰذا ان واسطوں سے تلف کی اضافت شہادت کی طرف ہوگی اور یہ از روئے تسبیب اتلاف ہوگا۔ اسی لئے اگر قصاص یا مال کی گواہی دیں پھر رجوع کریں تو ان پر دیت اور ضمان واجب ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہ ہوگا۔ ابوحنیفہؒ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اثر حاصل ہوا ہے اس حال میں کہ ضرب (مار) کی طرف مضاف ہے نہ کہ گواہوں کی طرف۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

۱۔ ا۔ گواہوں نے زخمی کر دینے والی مار پر گواہی نہیں دی کیونکہ کوڑوں میں زخمی کر دینے والی مار کا استحقاق نہیں ہوتا لہٰذا زخم کی اضافت ان کی شہادت کی طرف نہ ہوگی۔

۲۔ ضرب (مار) اتلاف کا ارتکاب ہے جبکہ شہادت اس کی طرف تسبیب ہے۔ اور اثر کی اضافت ارتکاب کی طرف اولیٰ ہے بہ نسبت تسبیب کی طرف اس کی اضافت کے البتہ ضمان بیت المال پر نہیں آئے گا کیونکہ یہ قاضی کی خطا نہیں ہے کہ قاضی کی کوتاہی کی بنا پر وہ بیت المال سے ادا کیا جائے اور یہاں چونکہ قاضی کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے لہٰذا بیت المال پر کچھ نہ آئے گا۔ یہ اس صورت میں تھا جب سب رجوع کریں۔

اور جب ان میں سے ایک رجوع کرے تو اگر قضاء سے پیشتر ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک خاص رجوع کرنے والے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا کلام شہادت واقع ہوا تھا نصاب شہادت کے پورا ہونے کی وجہ سے جو کہ چار کی تعداد ہے۔ اور وہ محض رجوع کرنے سے قذف بنتا ہے۔ اور رجوع صرف ایک کی جانب سے پایا گیا ہے پس صرف اسی کا کلام قذف بنے گا برخلاف اس صورت کے کہ جب تین آدمی زنا کی گواہی دیں تو سب کو حد لگتی ہے کیونکہ زنا میں شہادت کا نصاب ہے جو کہ کامل نہیں ہوا لہٰذا ان کا کلام ابتداء سے قذف واقع ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا کلام شہادت نہیں بنتا مگر قضاء کے قرینہ سے دیکھتے نہیں کہ وہ صرف قضاء ہی سے حجت بنتی ہے پس اس سے پیشتر قذف ہوگا شہادت نہیں لہٰذا مناسب یہ ہے کہ ان کی جانب سے تہمت پائے جانے کی وجہ سے از روئے نص ان پر حد قائم کی جائے لیکن اس احتمال سے کہ قضاء کے قرینہ کی بنا پر وہ شہادت بن جائے حد نہیں لگائی جاتی اور اس وجہ سے بھی کہ یہ باب شہادت کو بند کرنے کا باعث نہ بن جائے۔ پھر جب ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو یہ معنی زائل ہو گیا اور ان کا کلام قذف کے طور پر باقی رہا پس حد لگائے جائیں گے اور ایسے ہوا جیسا کہ اگر ابتداء ہی سے گواہ تین ہوں تو ان کو حد لگائی جاتی ہے ان کے کلام کے قذف واقع ہونے کی بنا پر تو ایسے ہی یہ ہوگا۔

اور اگر رجوع قضاء کے بعد لیکن نفاذ سے پہلے ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک صرف رجوع کرنے والے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ

ہے کہ ان کا کلام قضاء سے متصل ہونے کی بناء پر شہادت واقع ہوا ہے پس یہ قذف نہیں بنے گا مگر رجوع سے اور رجوع نہیں کیا مگر ان میں سے ایک نے پس خاص اسی کا کلام قذف میں منقلب ہوگا اور اس کا رجوع باقی گواہوں کے حق میں صحیح نہیں ہوگا۔ لہٰذا ان کا کلام بطور شہادت کے باقی رہا اور حد نہ لگے گی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے باب میں نفاذ قضاء ہی کا حصہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قضاء سے پیشتر گواہوں کا اندھا ہوجانا یا مرتد ہوجانا جیسے قضاء سے مانع ہوتا ہے تو قضاء کے بعد نفاذ سے مانع ہوتا ہے لہٰذا نفاذ سے پیشتر اس کا رجوع ایسے ہی ہوگا جیسے قضاء سے پیشتر اس کا رجوع ہو اور اگر قضاء سے پیشتر رجوع کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے درمیان بغیر اختلاف کے سب کو حد لگتی ہے تو ایسے ہی اس صورت میں ہوگا جب قضاء کے بعد لیکن نفاذ سے پیشتر کوئی رجوع کرے۔

اور اگر رجوع نفاذ کے بعد ہو تو اگر حد کوڑے ہوں تو خاص رجوع کرنے والے کو بالاجماع حد لگائی جائے گی کیونکہ اس کا رجوع خاص اس کے حق میں صحیح ہے دوسروں کے حق میں نہیں۔ پس خاص اسی کی شہادت قذف میں بدلے گی اور خاص اسی کو حد لگائی جائے گی۔ اور اگر حد رجم ہو اور مقذوف مرگیا ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک رجوع کرنے والے کو حد لگائی جائے گی برخلاف زفر رحمہ اللہ کے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ یہ حد کا حکم تھا۔

رہا ضمان کا حکم تو اگر رجوع قضاء سے پیشتر یا قضاء کے بعد لیکن نفاذ سے پیشتر ہو تو بوجہ مذکورہ ضمان نہیں ہوگا۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر حد کوڑے ہوں تو رجوع کرنے والے پر کوڑوں کا کوئی تاوان نہیں آئے گا اور نہ ہی دیت آئے گی اگرچہ مقذوف مرگیا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر حد رجم ہو تو رجوع کرنے والا چوتھائی دیت کا ضمان دے گا کیونکہ باقی تین گواہ تین چوتھائی دیت کی حفاظت کر رہے ہیں۔ لہٰذا رجوع کرنے والے کی شہادت سے اتلاف ایک چوتھائی کا ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب زنا کے گواہ چار ہوں۔ اور جب وہ پانچ ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کرلے تو قاضی مشہود علیہ پر باقی گواہیوں کی بناء پر حد قائم کرے گا کیونکہ چار پورا نصاب ہے جو مشہود علیہ پر حد کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اگر حد نافذ کر دی گئی پھر دو نے رجوع کیا تو یہ دو چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے اگر رجم کیا ہوا شخص مرچکا ہو کیونکہ تین چوتھائی دیت کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا ان دو کی گواہی سے چوتھائی تلف ہوا پس چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے۔ اور اگر وہ نہ مرا ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر ضرب کا تاوان نہیں آئے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک واجب ہوگا۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

۲۔ سوائے زنا پر شہادت کے دیگر عام شہادتوں میں وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی گواہی دی اور یہ بات اس کے اقرار سے قاضی کے سامنے ظاہر ہوگئی۔ وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی بات ایسی خیانت ہے کہ سوائے قذف کے اس میں کوئی مقرر حد نہیں ہے۔ پس یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے نزدیک موجب تعزیر ہے۔

تعزیر کی کیفیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی تعزیر تشہیر ہے پس اس کے بازار اور اس کے قبیلے کی مسجد میں منادی کرائی جائے گی اور لوگوں کو اس سے بچایا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جھوٹا گواہ ہے پس اس سے بچو۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ساتھ کچھ کوڑے بھی مارے جائیں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ توبہ کر لے۔ اور اگر وہ توبہ نہ کرے اور اس پر اصرار کرے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے جھوٹی گواہی دی تھی اور میں اس پر قائم ہوں تو اس کو بالاجماع ضرب کے ساتھ تعزیر کی جائے گی۔ صاحبین نے اس روایت سے استدلال کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو مارا اور اس کے چہرہ کو سیاہ کیا نیز جھوٹی بات کہنا اکبر کبائر میں سے ہے اور سوائے قذف کے اس میں کوئی مقرر حد نہیں ہے پس اس میں انتہائی درجے کے زاجر کی ضرورت ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ شریح رحمہ اللہ جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے اور اس کو تعزیر نہیں کرتے تھے۔ اور ان کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر مخفی نہیں تھے اور منقول نہیں ہے کہ کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز کلام اس شخص کے بارے میں ہے جو اقرار کرے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی اپنے فعل پر نادم ہوتے ہوئے نہ کہ اس پر اصرار کرتے ہوئے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب ندامت توبہ ہے اور تائب ضرب کا مستوجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ اس پر اصرار کرتا ہو تو اس کو ضرب لگائی جائے گی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اسی پر محمول کریں گے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

نائب Attorney - Deputy
نسب Kinship
نفقہ Maintenance
نکاح Marriage - Nuptials - Matrimony
نوع Species
نہر Canal
واجب Necessary
وارث Heir - successor
واقف Trustee
واہب Donner
ودیعت Deposit
وراثت Heritage
وصی An executor - Administrator
وصیت Will, Testament
وقف Trust
وکالت Power of Attorney - agency
وکیل Advocate
ولد الزنا Illegitimate son Bastard
ولی Guardian
ہبہ Bequest - Gift
یمین Oath

مصالح علیہ A term of price at which compromissed
مصالح عنہ The claim for what compromissed
مصالحت Reconciliation
مضارب Working Partner of Mudarbah contract
مضاربت Partnership of capital and labour on some specific term
مضمون Surity - Assured
معارض Opponent
معدوم Extinct
معقود علیہ At which the contract has been done
معزول Dismissed - Deposed
معوض Recompencer - Recompencing things
معیر Lender
مغرم A poor indebted
مغصوب Usurped
مفاوضہ Partnership on equal investment and equal rights
مفقود Missed - Lost
مقبوض Seized - Occupied
مقدار شہادت Number of evidence
مقر لہ Confession for
مکاتب Slave for decided money
مکفول بہ Guaranteed things
مکفول عنہ Principal Debtor
مکفول لہ Creditor guranteed
مکلف Responsible
ملتقط A man who picked up thing for its owner
ملک Ownership
ممکن Possible

مملوک Owned by
منافی Against
مندوب Right - Valid - Virtuous
منفصل Separate
منقولہ جائداد Movable
مودع Account holder
مودع Depositor
مورث Legator
موقوف Stopped
موہوب Gifted
موہوب لہ To whom gifted
موکل Guardian
میراث Heritage

مبادلہ Exchange - Barter
مبدل Recompenser - Changed
مبدل منہ A thing barterd against
مبضع The Owner of capital
مبیع Sold Things
متولد Born - generated
مجہول النسب Unknown lineage or parantage
مجنون Insane
محال Impossible Absurd custodian
محال بہ A thing under custody
محال علیہ A person who accept a thing to be its custodian
محل Districts - situation - fit place
محیل Consigner
مدعی Claiment Plantiff
مدعی علیہ Defendant - Respondent
مدیان Debtor
مرابحہ Selling of thing for profit
مرتد Apostate
مرتہن Pledgee
مرہون Mardgaged - Pledged
مزارع Cultivator - tiller
مزارعت Tillage - Agricutural Partnership
مزروع Cultivated
مزروعہ Crop - Breading
مساقات Partnership for Irrigation of garden
مسابقت Compitition - Match
مسبوق Defeated Horse in the race
مستاجر Tenent - Lessee
مستحب Desirable - Virtuous
مستعار Borrowed things
مسموع Valid, Heard - Audible
مسیل Water cource
مشاع Jointed - undivided share
مشتری Perchaser
مشروع Prescribed
مشفوع Pre - empted
مشاہدہ Vision - Observation
مشہود Sighted - Observed
مشہود بہ Proved by evidence
مشہود علیہ Witness against
مشہود لہ Witness in favour of
مصالح Compromising man

عتاق Freedom - Liberty
عتق To liberate
عدالت Righteousness
عروض Utilities - Merchandise
عزل Dissociation
عشر Tenth Part of Productions of land - A Tax of Muslims Land
عقد Contract
عقر Immovable Property
علائق Intricacies
عمریٰ Donation for life
عوض Reward - Compensation - Bartter
عین Original thing Corporeal thing
غصب Usurpation - Plundering
غلام Slave
غلق Restriction
غیر منقولہ Immovable Property
فاسد Wrong - Vicious
فحش Excessively Naked
فراش Legally Married Wife
فرع Branch - Off shoot
فسخ Revocation
قابض Occupant - Possessor
قاضی A Judge - Magistrate
قبضہ Posession - Occupancy - Holding
قبول Acceptance
قذف Defamation Slander
قسم Oath, Partition
قصاص Retaliation
قضاء Judgement = Judicial Procedure
قیاس Analogy
کفالہ Guaranty
کفیل Gurantor
کنیسہ Chaple - Church
کفالت بالنفس Bail
لاحق Joined
لعان Mutual cursing
لقطہ Picked up Goods to preserve for its' owner
لقیطہ Picked up child
لواطت Sodomy
ماہیت Essence - Nature - Matter of fact
ماذون Allowed - Permitted
مباح Permissible - Allowed

ذی رحم A kin relationship - Affinity
رأس المال Capital of a business
راہن Mortgager
رب الارض Owner of Land
رب المال Owner of capital
رجوع من الشہادت Revertion from witness
رکن Constituent factor - Basic element
رؤیت Appearance - sight
رہن Mortgage
زراعت Agriculture - Tillage
زفاف Consummation of marriage
سباق Race - Horse race
ستر Concieling - Vieling
سرقہ Theft
سکنیٰ Residence
سکوت Silance
سیل flow of water
شاہد Bearor of witness - A deponent
شبہ Doubt - suspecious
شرا To perchase
شرب Turn of water for agricultural purposes (Irrigation)
شرکت ابدان Partnership to work
شرکت اعمال Partnership to work
شرکت اموال Partnership with common capital
شرکت تقبل Partnership to work
شرکت عقود Partnership in all Respect
شرکت عنان Partnership on unequal terms
شرکت وجوہ Partnership to trade on credit
شریک Partner
شفعہ Pre-enption
شفیع Pre-emptor
شہادت Evidence
صبی Infant - Child
صدقہ Alm - Sacrifice
صلح Reconciliation - Compromise
ضامن Bondsman - Surety - Sponsor
ضمان Security - Responsibility - Penalty
طلاق Divorce
عادل Righteous equilatile - upright
عاریہ Borrowing of utilities
عاقل Wise - sensible - Responsible
عامل Worker

تحالف Oath
تحمل شہادت To Bear Witness
تخلیہ To provide a chance for = Privacy
تزکیۃ الشہود Attestation of Credibility of Witness
تسامع Hearing
تعارض Contradiction
تعاطی Mutual Exchange
تعجیل Hast - quickness
تعلیق Contengent upon
تفاضل Prefrence to each other
تفویض Delegation of Power
تکلیف مالا یطاق Unturned Responsibilities
تملیک To be owner of a thing - to make the owner
تناسل To generate
تناقض Estopple
توالد Being Born Generation after generation
توکیل Pleading - Advocacy - Proxy
ثمن Price - Cost
جعل Pay - wages
حبس Confinement - Imprisonment
حجت Argument - Reason
حجر Restriction
حرام Unlawfull - Forbidden
حرمت Dignity - Unlawfullness
حریم Boundry
حلال Legal - Lawful
حلف An oath
حوالہ Transfer of debt
حوالہ مقید Conditional transfer of debt
حوالہ مطلق Non conditional transfer of debt
حیازت Invigilation
حیلہ Stratagem - Pretence
خارج Out caste - Being out of Extraneous
ختنہ Circumcision
خراج Land tax
خصم Opponent
خلع Divorce obtained by wife on payment
خمر Wine - Any intoxication liquor or medicine
دائن Debtor - Borrower
دعوی Claim - Case - Action
دیت Blood Money - Death Compensation
دین Debt-financial liability
ذات Essence - Nature - Soul
ذمی Non Muslim living in Islamic state under resposibility of all Muslim for security of all kind

فرہنگ مصطلحات

آبق	Absconder
آمر	A Ruler - A Commander - A Dictator
اباق	Flight - Running away
ابراء	To be acqvilled - to Release another
اتلاف	Damage.
اجماع	Consensus
احصان	Blamelessness - to be married validly
اراضی	Lands - Fields - Cultivated land
ارش	Indemnity
ارض ات	‘Application of discretion in a legal decision - equity
استحسان	Entitlement
استحقاق	Barren land
استحلاف	To take oath
استصحاب	concordance
استیجار	Lease - to let - hire - rent
استیفاء	Fulfilment
استیلاد	Nativity - Birth
استیلاء	Taking Possession - domination supermacy
اسقاط	To giveup one's right - abortion
اصل	Actual -original - cause - Reality
اصیل	Actual Person
اعارہ	Lending
اقارب	Relative - Kindred
اقرار	Confession
التزام	Obligation - Liability
الہام	Inspiration - Revelation
امتناع	Prohibitation - Restriction - Stay order - Restraint
ام ولد	A bond maid when becomes mother of a child from her owner
ایجاب	Offer - obligation
بائع	Seller
بائن	Irrevocable - Repudiation
باطل	Void
باندی	Bond maid
بضاعت	Goods-Merchandise
بلوغ	Maturity - Puberty
بیت المال	Public Treasury
بیع	Sale exchange
تفریق	Separation - Repudiation
تاجیل	Defermant
تاوان	Penalty - Damages Compensation
تبرع	Gratis
تبعیض	To Devide into Pieces

الَّذِينَ إِنْ مَّكَّنّٰهُمْ

فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلٰوةَ

وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ

وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ

الْأُمُورِ ۝

القرآن الحكيم — الحج ٤١